

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

SCUOLA DI DOTTORATO IN STORIA

Dottorato di ricerca in Studi storici per l'età moderna e contemporanea

*Sanare e maleficiare: guaritrici,
medichesse, streghe e Collegio Medico a
Modena nel XVI secolo*

Domizia Weber
Ciclo XXII

Coordinatore: Chiar.ma Prof. Simonetta Soldani

Tutor: Prof. Lucia Felici; Prof. Rita Mazzei

Settore disciplinare: Storia Moderna M-STO/02

Firenze, anno accademico 2008-2009

Indice

Introduzione p. 4

Capitolo I

“Accipe herbam bonam”: forme e modalità di diffusione della magia terapeutica nella Modena del ‘500.

1. Erbe per curare: la magia terapeutica ed i suoi canali di diffusione p. 11
2. Erbère, guaritrici, incantatrici e sacerdoti p. 27
3. Non solo guaritrici e streghe: Modena terra d’eresia p. 35

Capitolo II

Vicende umane e vicende giudiziarie

1. Le “donne del corso” sotto accusa: i processi p. 45
2. Profili ricostruiti: le protagoniste p. 61
3. Pratiche magiche quotidiane: formule, scongiuri e medicinali p. 74

2

Capitolo III

“Acciocchè essi non sieno tormentati et morti dalli ignoranti”

1. Il Collegio Medico modenese e le riforme del 1550 p. 85
2. Giovanni Grillenzoni, Gabriele Falloppia e gli altri accademici: umanisti contro le ignoranze p. 109

Capitolo IV

Prima e dopo

1. Bartolomeo Spina, cacciatore di streghe: i processi di “prima generazione” p. 129
2. Cambiamenti di credenze, cambiamenti di procedure: i processi di “seconda generazione” p. 148

Appendice

Due processi paradigmatici: Giulia da Bologna (1518) e Caterina Scurani (1594) p. 160

Fonti e bibliografia p.193

3

Abbreviazioni

ASM Archivio di Stato di Modena.

B busta, bb fascicolo.

ACM Archivio del Comune di Modena.

ASVE Archivio di Stato di Venezia.

DBI *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 1961.

4

Introduzione

La credenza nella stregoneria ha avuto una particolare diffusione nell’età moderna, in quanto fenomeno in grado di dare una spiegazione alle

avversità quotidiane e di rispondere ai problemi connessi con le trasformazioni culturali, sociali e religiose proprie dell'epoca. La persecuzione delle streghe, che ebbe il suo apice nei secoli XVI-XVII, ne fu la tragica espressione; la costruzione dello stereotipo della strega, l'esito storico.

Problema ignorato a lungo dagli storici, perché ritenuto "marginale e stravagante"¹, la stregoneria ha suscitato un particolare interesse a partire dalla fine degli anni sessanta del Novecento, quando alcuni studiosi come Keith Thomas, Alan Macfarlane e Hugh Trevor-Roper vi rivolsero l'attenzione. Tuttavia costoro si soffermarono, con particolare cura, sulle motivazioni storiche, sociologiche, culturali e psicologiche della caccia alle streghe². Le ricerche storiche sono state dedicate più raramente alle vittime della persecuzione, ad eccezione di quelle, ad esempio, di Carlo Ginzburg e di Erik Midelfort che si sono interrogati sulle personalità degli imputati e sulle loro vicende³.

Molti studi, sia rivolti alla stregoneria in sé sia rivolti alle streghe, si sono concentrati soprattutto sull'Europa centrale, ossia sull'Inghilterra, la Germania, la Svizzera e la Francia, creando in merito alle dinamiche delle persecuzioni e soprattutto in merito agli indagati, alcuni modelli interpretativi a lungo ritenuti universalmente validi⁴. In un secondo momento, tali paradigmi sono stati messi in discussione da studiosi come Malcom Gaskill, Lyndal Roper, Bengt Ankarloo ed Oscar Di Simplicio che, soffermando maggiormente l'attenzione alle aree periferiche e soprattutto alle imputate dei processi, hanno

¹ K. Thomas, *The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of Witchcraft*, in M. Douglas (a cura di), *Witchcraft: Confessions and Accusations*, Tavistock Publications Limited, Londra, 1977, p. 47.

² La letteratura specifica è sterminata, cito solo le opere principali: H. C. Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, Yosseleff, Londra-New York, 1957; H. Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa tra Cinquecento e Seicento*, in Id., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, (1967), 1994; E. W. Monter, *Early Modern European Witchcraft*, Cornell University Press, New York, 1969; Id., *Witchcraft in France and Swizerland: The Borderlands during the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y)-Londra, 1976; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Routledge, Londra, 1970; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Harmondsworth, Penguin, Londra, 1971; N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, Book Club Associates, Londra, 1975; R. Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture*, Berkley University Press, Berkley, 1976.

³ C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, (1968) 1989; E. Midelfort, *Where there really Witches?*, in R. M. Kingdom (a cura di), *Transistion and Revolution: Problems and Issues of European Reinassance and Reformation History*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1974, pp. 189-233. Vedi anche R. A. Horsley, *Who were the Witches? The Social Roles of the Accused in European Witch Trials*, «Journal of Interdisciplinary History», 9, 1979, pp. 189-233.

⁴ Occorre ricordare che lo studio di Ginzburg costituisce una delle eccezioni, in quanto si sofferma sul Friuli del XVI e del XVII secolo.

5

proposto interpretazioni diverse della stregoneria, ed hanno sottolineato come gli stereotipi relativi alle streghe fossero in parte da rivedere.

In questi studi più recenti, infatti, sono state prese in considerazione alcune realtà periferiche che comunque offrivano materiali documentari considerevoli come il Kent, alcune aree della Germania, la Svezia e Siena, ed è stato messo in evidenza come il "modello" dominante di stregoneria non fosse applicabile a tutta l'Europa. È stato rilevato come in tali aree le accuse non fossero legate al patto con il diavolo, al volo notturno ed al sabba, bensì al maleficio ritenuto causa di malattie e di eventi negativi: lo stereotipo della strega ha così iniziato a vacillare.

Tra le molte realtà marginali e potenziali oggetto di indagine, alcune

come Modena, sono rimaste maggiormente nell'ombra. Nonostante si trattasse di una città dove i casi di stregoneria e di maleficio si fossero verificati con frequenza, e sebbene la ricchezza documentaria delle fonti modenesi fosse stata più volte segnalata dagli storici, i verbali dei processi non sono stati esaminati nel loro insieme, bensì separatamente. Ad esempio, sono state analizzate le inchieste nei confronti di Chiara Signorini, di Giglia, di Orsolina Toni, di Don Guglielmo Campana ed infine della prostituta Margherita Maggi e di altre sue compagne ⁶. L'assenza di uno studio complessivo sulla realtà modenese, l'importanza che il "caso Modena" riveste nella storia generale italiana del Cinquecento e la ricchezza delle fonti mi hanno suggerito la presente ricerca. Il lavoro ha confermato il rilievo della stregoneria nell'analisi della situazione sociale e culturale modenese come pure la necessità di considerare le variabili dell'interpretazione dominante, evitando paradigmi univoci.

Basandomi sulla particolare serie processuale del Tribunale dell'Inquisizione di Modena ho effettuato uno studio delle 80 inchieste per maleficio e stregoneria "al femminile" risalenti al Cinquecento. Ho preso in esame le prime nove buste del fondo Inquisizione, escludendo dall'indagine la quarta e la quinta in quanto prive di inchieste di questa tipologia, e il libro terzo della seconda busta la cui documentazione risale al XV secolo ⁷. Si tratta di un

⁵ M. Gaskill, *Witchcraft in Early Modern Kent. Stereotypes and the Background to Accusations*, in J. Barry, M. Hester e G. Roberts (a cura di), *Witchcraft in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 257-287; L. Roper, *Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany*, in *Ibid.*, pp. 207-254; B. Ankarloo, *Sweden: The Mass Burnings (1668-1676)*, in B. Ankarloo e G. Henningsen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 285-317; O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, Il Mulino, Bologna, 2005.

⁶ Su Chiara Signorini vedi C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 3-28; su Orsolina Toni vedi M. Romanello, *Un processo dell'Inquisizione a Modena*, in Ead., (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 119-131; su Margherita Maggi vedi M. O'Neil, *Magical Healing, Love Magic, and the Inquisition in Late Sixteenth Century Modena*, in S. Haliczer, (a cura di), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Croom Helm, Londra-Sidney, 1987, pp. 88-144; per quanto riguarda Giglia vedi M. Bertolotti, *Le ossa e le pelli dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici» /41, il Mulino, Bologna, 1979, pp. 270-299; su Guglielmo Campana vedi M. Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana*, Olschki, Firenze, 1999.

⁷ Procedendo in ordine crescente, per quanto riguarda il Cinquecento ci sono nove buste (B. 2-B. 10) con 335 fascicoli che riguardano 430 casi individuali, per il Seicento le buste sono 168 (B. 11-B. 178) e contengono 2780 fascicoli con 3630 casi individuali, per quanto riguarda il

6
fondo molto consistente che contiene complessivamente 245 buste ordinate cronologicamente dal 1489 al 1784, anno di soppressione dell'Inquisizione cittadina.

Al fine di precisare e di arricchire il quadro interpretativo, in questa ricerca si è cercato di analizzare gli intrecci disciplinari e sociali tra magia terapeutica, stregoneria e medicina, collocandoli nel contesto modenese del XVI secolo. Si è privilegiata una prospettiva "di genere", dal momento che, mentre nella medicina accademica coloro che esercitavano erano uomini, in quella abusiva prevalevano le donne. Nell'indagare il nesso tra la medicina praticata dalle guaritrici e quella ufficiale esercitata dai medici, è stato riscontrato un modello diverso di stregoneria. Innanzitutto, le personalità delle indagate si sono rivelate più complesse di quanto si potesse pensare: gli stereotipi relativi alle streghe cristallizzati dalla letteratura sono presenti raramente. Le imputate non presentano quelle caratteristiche sociali, economiche e fisiche da sempre attribuite loro, nel senso che in molti casi non sono vedove, anziane, indigenti e malviste. Anzi, sia che fossero guaritrici,

incantatrici oppure “donne sagge”, esperte nello sciogliere i malefici, esse appaiono come parte integrante del tessuto sociale modenese. Sul piano culturale, le streghe modenesi si rivelano diverse dai modelli correnti perché esercitano, per alcuni aspetti, un altro tipo di magia rispetto a quello usuale. Anche nel caso modenese, il crimine di stregoneria non era legato al satanismo, ma al maleficio, accusa che solitamente colpiva le guaritrici dedite alla magia terapeutica: secondo un sistema binario che contrapponeva il sanare al maleficiare, questa magia era spesso finalizzata ad annullare i malefici ritenuti causa di disastri e di malattie ed interpretati come esito dell'intervento di una strega. Si trattava comunque di un sistema contraddittorio, in quanto presupponeva che essere in grado di annullare i malefici significasse essere anche in grado di effettuarli. Per tali motivi le empiriche furono, in molti casi, accusate di stregoneria come emerge nei processi a loro intentati, i quali mettono in evidenza sia l'ambiguità del loro ruolo sia la radicata consuetudine di ricorrere al pluralismo terapeutico. Il pluralismo terapeutico era una pratica consueta nella prima età moderna, in quanto accanto ai medici ed ai curatori regolarmente dotati di licenza, coesisteva un nutrito gruppo di guaritori e di guaritrici abusivi ritenuti in grado, con l'ausilio di formule magiche, erbe, Settecento vi sono 68 buste (B. 179-B. 243) contenenti 2070 fascicoli relativi a 2010 casi individuali. L'esame delle altre fonti a disposizione ha rilevato, per lo stesso fondo, la presenza di una busta denominata *Carteggio* (1329-1601), di otto buste di *Causae Hebreorum*, di nove denominate *Lettere della Santa Congregazione di Roma* indirizzate al Sant'Uffizio modenese, di quattro di *Editti e Decreti* (1550-1780) ed altrettante di *Carteggi diversi* e di *Lettere ed atti inquisitoriali* (1600-1789). Le restanti buste contengono una *Miscellanea* e documenti vari come le patenti ed i libri di spesa. Una documentazione processuale più antica è stata invece trovata in un altro fondo ancora, cioè quello dei *Manoscritti della Biblioteca* (n° 149), ed è costituita dal *Liber B* designato come *Acta inquisitoria ab anno 1329 usque ad annum 1382*. Per una chiara panoramica di questi materiali rimando al catalogo curato da Giuseppe Trenti che ha provveduto ad ordinare cronologicamente tutte le procedure giudiziarie del fondo Inquisizione, fornendo le generalità degli imputati ed i loro capi di accusa. Dal momento che i fascicoli di questo fondo archivistico si differenziano per tipologia di reato, oltre ai processi per stregoneria non mancano quelli per eresia, bestemmia, apostasia e per reati vari legati a questioni di fede. Per un approfondimento vedi G. Trenti, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena*, Aedes Muratoriana, Modena, 2003.

7

unguenti e preghiere, di curare e sanare sia malattie di ipotetica origine malefica sia malattie di diversa origine. Questi empirici, oltre ad essere sospetti all'Inquisizione, erano sospetti anche ai medici che tentavano, tramite divieti ed articoli statutari appositi, di contrastarne l'operato, impegnandosi in questo modo in una lotta contro l'ignoranza. Di conseguenza, la ricerca si è soffermata sui provvedimenti finalizzati a difendere la professionalità e le competenze dei membri del Collegio Medico cittadino dalla concorrenza degli abusivi che, soprattutto nei primi anni del Cinquecento, agivano quasi indisturbati. Richiesti da una clientela socialmente molto eterogenea, gli empirici erano soliti incontrarsi presso le spezierie cittadine, per scambiarsi ricette e formule magiche, per confrontarsi con altri operatori sanitari e con gli stessi speciali, senza che le autorità religiose intervenissero in modo drastico. Il processo del 1517 a carico del sacerdote don Guglielmo Campana è emblematico riguardo a tale situazione: il sacerdote, nonostante curasse i malati con formule superstiziose e fosse dedito agli esorcismi e agli incantesimi d'amore, si vide infliggere dall'Inquisizione una pena poco significativa⁸. È un chiaro indizio della mancanza della definizione dottrinale del crimine di stregoneria in relazione alla magia terapeutica.

Tale reato assunse tuttavia tratti più nitidi con lo scorrere del secolo. In particolare, durante il mandato dell'inquisitore Bartolomeo Spina, nel biennio

1518-20, vi furono inchieste nelle quali emerse il paradigma del sanare/maleficiare. Alcune guaritrici subirono, infatti, accuse di stregoneria, accuse in realtà legate al crimine di maleficio, non a quello di satanismo. Tale paradigma permase per tutto il secolo, finché, a partire dagli anni '80, iniziò ad incrinarsi in seguito all'urgere della lotta alle superstizioni decretata dal Concilio di Trento. Le pratiche magico-terapeutiche furono così ricondotte al meno grave reato di *superstitio* che fu allora definito in modo più preciso dal punto di vista dottrinale e legale. Dopo essersi dedicata, nei decenni centrali del Cinquecento, a reprimere l'eterodossia, l'Inquisizione romana si impegnò a sradicare le devianze religiose, le superstizioni e le pratiche magicoterapeutiche come il ricorso a preghiere, orazioni ed unguenti. La maggiore incidenza di cause per maleficio, a partire dagli anni '80 del secolo, evidenzia questo impegno degli inquisitori nel reprimere magia, stregoneria e superstizione. Anche le empiriche modenesi si sottrassero con maggiore difficoltà dalle accuse di maleficio.

L'evoluzione della concezione del reato di stregoneria da parte del Sant'Uffizio appare con evidenza dalle carte degli archivi modenesi dato che esse coprono un arco temporale che si estende dalla fine del XV secolo alla fine del XVIII. Anche questo elemento attesta l'importanza della documentazione analizzata, dal momento che, rispetto alle serie inquisitoriali presenti in altri archivi italiani, quella modenese risulta più completa ⁹.

⁸M. Duni, *Tra religione e magia...* cit.

⁹Per quanto in Italia vi siano altri fondi processuali come quelli conservati negli Archivi di Stato di Venezia e di Siena, quello nell'Archivio Arcivescovile di Udine (ossia Aquileia-Concordia) e quello nell'Archivio Storico Diocesano di Napoli, la serie modenese ha la particolarità di coprire un periodo che si estende dal Medioevo alla metà del XVIII secolo. Si tratta di una serie particolare, dal momento che, sebbene gli altri fondi offrano una quantità di materiale più consistente, coprono un arco temporale più breve, cioè il periodo 1547-1630 nel 8

L'impegno da parte dell'Inquisizione a snidare le devianze religiose non si limitò alla magia, ma si rivolse anche all'eterodossia. Com'è noto, Modena era una città dove il dissenso si era radicato in tutti i livelli sociali e culturali, coinvolgendo la classe dirigente e professionale cittadina, e, in particolare, alcuni membri del Collegio medico. Proprio questa partecipazione al movimento ereticale da parte di figure come Giovanni Grillenzoni e Niccolò Machella mi ha indotto ad allargare l'indagine alla situazione religiosa cittadina e a cogliere i nessi esistenti fra eterodossia, magia terapeutica e medicina. Furono relazioni forti e talvolta di difficile decifrazione dato che alcuni medici erano membri della celebre Accademia, luogo di discussioni ereticali e di sintesi culturale, dove tramite l'applicazione ai testi del metodo filologico-ermeneutico, veniva attuata una revisione critica della cultura dell'epoca. Tali medici, impegnati nella battaglia per il rinnovamento religioso e culturale, erano intenzionati ad eliminare le superstizioni sia delle streghe sia della Chiesa cattolica. Nel formulare gli statuti del Collegio, redatti dal Grillenzoni nel 1550, i medici modenesi risposero dunque alla duplice esigenza di difendere la propria professionalità e di operare la revisione critica delle credenze e delle pratiche della medicina empirica contro operatori sanitari abusivi ed inquisitori. È significativo che lo stesso Grillenzoni, che negli statuti giudicò "pericolosi" gli empirici, difese poi una donna accusata per stregoneria, sostenendo l'inconsistenza e l'infondatezza dei crimini confessati e delle accuse a lei mosse dagli inquisitori domenicani. La posizione di medici come Grillenzoni e Falloppia risulta ancora più complessa, per il fatto che mettere in discussione la cultura dell'epoca li aveva portati ad una straordinaria apertura

verso la ricerca scientifica - basti pensare alla scoperta delle tube uterine da parte del Falloppia – ma non verso alcune innovazioni come la iatrochimica, ossia la medicina chimica di Paracelso che si avvaleva degli stessi rimedi e principi degli empirici.

Negli statuti del Collegio Medico di Modena, la medicina empirica fu attaccata con una serie di articoli che interdavano l'esercizio della professione a chi non fosse laureato o abilitato dal Collegio stesso. Le norme statutarie, tese a salvaguardare la professionalità ed i privilegi dei medici, difendevano l'autonomia professionale e, si potrebbe dire, anche confessionale dei membri caso di Venezia, il periodo 1580-1640 per Siena, il periodo 1557-1610 nel caso di Aquileia-Concordia, quello 1564-1620 per Napoli⁹.

⁹La serie più ampia risulta quella veneziana contenente complessivamente 150 buste con indice manoscritto che riguarda 3600 persone giudicate tra il 1547 ed il 1794. Tra queste, 325 comparvero davanti all'inquisitore tra il 1547 ed il 1630 con l'accusa di arti magiche. La sede di Aquileia-Concordia, che comprendeva il Friuli, presenta tra il 1557 ed il 1610 elenchi che riguardano circa 332 persone denunciate per il medesimo reato, mentre complessivamente la documentazione relativa ad il periodo compreso tra il 1557 ed il 1786 riguarda 2100 imputati. In merito a Napoli, l'indice degli archivi cataloga 3000 casi tra il 1564 ed il 1780 con 712 inchieste per arti magiche relative agli anni 1564-1620. Infine, nel fondo *Inquisizione* di Siena le serie di processi e di denunce sono tre. La prima chiamata *Processi* è costituita da 85 volumi che coprono gli anni dal 1580 al 1521. La seconda serie viene chiamata *Cause* ed è divisa in due sottoserie che contengono le copie dei processi lasciate agli imputati ed i processi e le denunce dal 1722 al 1782. Vi sono poi i volumi di *Denunce* che riguardano gli anni 1655-88. Le persone chiamate a comparire in cospetto dei giudici furono tra 1580 ed il 1782 ben 3330 e gli indagati per maleficio furono 28 per il periodo 1580-1640.

9

del Collegio, non contemplando provvedimenti relativi al divieto di visitare i malati non confessati.

Al fine di dare conto della complessità dell'argomento trattato in questa tesi, il lavoro è stato articolato con un primo capitolo dedicato alle modalità di diffusione della magia terapeutica a Modena. È stata sottolineata la presenza dell'interdisciplinarietà terapeutica costituita dalla rete di guaritrici, sacerdoti e speciali e sono state messe in evidenza le diverse motivazioni che portavano buona parte della popolazione a rivolgersi alla magia ed agli empirici. Il capitolo si conclude con la descrizione dell'esperienza eterodossa cittadina, elemento specifico ed ineludibile nell'analisi del Cinquecento modenese. Il secondo capitolo si sofferma sulle personalità delle guaritrici, delle medichesse e delle streghe processate dall'Inquisizione e mette in luce un modello di stregoneria che si discosta da quello paradigmatico. Con ampi riferimenti alla documentazione, sono stati ricostruiti i profili delle protagoniste e le loro vicende, cercando di comprendere come costoro operassero i malefici, come si muovessero nell'ambiente cittadino e rurale e come si configurasse il sistema sanare/maleficiare.

Il terzo capitolo tratta invece del Collegio Medico cittadino ed analizza gli statuti riformati dal Grillenzoni del 1550, di cui sono riportati ampi stralci, ponendo l'attenzione soprattutto sugli articoli finalizzati a contrastare la medicina empirica e su quelli finalizzati a difendere le prerogative dei medici. Vengono poi ricostruiti i profili e le vicende dei medici, dei letterati e degli umanisti membri della celebre Accademia cittadina. Infine, nel riportare le lettere scritte da alcuni medici e dai loro pazienti, si illustrano le modalità di diagnosi e le terapie effettuate.

Il quarto ed ultimo capitolo approfondisce la definizione dottrinale dei crimini di maleficio e di stregoneria, paragonando i processi risalenti alla prima metà del secolo con quelli della seconda metà, cioè al periodo successivo alla nascita dell'Inquisizione romana. La presenza di elementi come il volo

notturmo ed il sabba nelle inchieste di inizio secolo, consente di capire come, in un primo momento, il termine *maleficium* fosse sinonimo del termine stregoneria, mentre, in un periodo successivo, venisse legato alle pratiche magiche e superstiziose che gli inquisitori ed i confessori tentavano di estirpare.

Il lavoro termina con la trascrizione di due processi paradigmatici e funzionali a quanto esposto nel capitolo quarto; vengono riportati i verbali del caso di Giulia da Bologna (processata nel 1518) e quello di Caterina Scurani (messa sotto inchiesta nel 1594).

10

Criteri per la lettura delle citazioni tratte dalle fonti

L'assenza della numerazione delle carte e quella del criterio recto-verso è stata segnalata in nota.

Le variazioni grafiche dei nomi propri sono state mantenute, così come quelle dei luoghi.

Le parentesi quadre [] indicano una congettura.

Le parole tra parentesi uncinate <> sono integrazioni al testo.

Le parentesi quadre [...] indicano le lacune, e sono state poste in sostituzione delle parole per le quali si è rinunciato alla congettura.

11

Capitolo I

«Accipe herbam bonam»: forme e modalità di diffusione della magia terapeutica nella Modena del '500

1. 1

Erbe per curare: la magia terapeutica ed i suoi canali di diffusione

Sette anni fa in circa trovandomi io nelle mareme di Siena con il mio bestiame, io mi infirmai dell'occhi destro di un infirmità non conosciuta da me, et temevo di perdere l'occhi. [I] Miei figli mi condussero a Fanano, et passando da Lucca parlai con un medico, il quale non cognobbe detta infirmità. Giunto a casa e statoli molti giorni, mi disse Pietro di Pasquale che quella infirmità era male di fuori, e che a Trignano era una donna la quale faceva medicina a detto malei.

Il due aprile del 1599, Francesco di Pietro di Fiumealbo rilasciò all'inquisitore di Modena questa deposizione che, al pari di altre simili, mette in evidenza l'atteggiamento delle popolazioni di antico regime nei confronti delle malattie e nei confronti della guarigione. Il rivolgersi prima ad un medico e poi ad una guaritrice sottolinea come fosse diffuso lo "sperimentalismo terapeutico",² cioè la consuetudine di consultare più operatori sanitari nel tentativo di ottenere la guarigione.

In età moderna, insieme alla medicina ufficiale praticata da medici regolarmente laureati e dotati di licenza, coesisteva la medicina abusiva praticata dagli empirici, ossia da guaritori, erboristi, norcini, conciaossa, e ciarlatani³. La fiducia e l'attenzione nei confronti di questi empirici era dovuta a vari fattori, in primo luogo alla mancanza della discriminante legata alla formazione universitaria: in pratica, qualsiasi operatore sanitario le cui cure si

¹ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 2, c. 1r.

² Definizione data da G. Pomata ne *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime. Bologna, secoli XV- XVIII*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 249.

³ D. Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press,

Manchester, 1998; Id., *Contesting Illness in Early Modern Naples: Miracolati, Physicians and the Congregation of Rites*, «Past and Present», 148, 1995, pp. 117-118; A. Pastore, *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna*, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 148-153; M. Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. I ciarlatani si occupavano di confezionare medicinali; i norcini invece si occupavano di “servizi di taglio”, cioè incisioni di vene e di ascessi. Per un approfondimento si veda P. Camporesi, *Ciarlatani e speciali*, in A. Biondi... [et al], *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Medicina, erbe, magia*, Silvana Editoriale, Milano, 1981, pp. 138-159.

12

erano rivelate inefficaci veniva allontanato e sostituito con un altro ritenuto più competente⁴.

Gianna Pomata, studiosa che si è occupata della situazione bolognese, trattando del rapporto terapeutico tra guaritore e paziente, ha sottolineato come tale rapporto fosse alterato, dato che, in caso di insuccesso, l'ipotesi di pagare la prestazione medica era talmente remota che lo stesso ruolo professionale e sociale dei medici non era ben definito⁵.

I malati si rivolgevano sia ai regolari sia agli abusivi, anche per il fatto che vi era una scarsa disponibilità di medici. Ad esempio, alla fine del XVI secolo ad Orléans vi erano solo due medici ogni diecimila abitanti, mentre nelle zone rurali delle Province Unite ve ne era uno ogni mille e quattrocento. Sempre in Francia, parlando in termini generali, la situazione era ovunque precaria, dato che sono stati stimati nel XVI secolo solo quattrocento medici in tutto il paese. In Europa, fino alla metà del XVII secolo, il numero degli operatori sanitari regolarmente laureati rimase esiguo, iniziando ad incrementare superata la metà del XVIII secolo⁶.

La presenza di queste due realtà medico-terapeutiche parallele era in parte dovuta alla scarsa competenza ed affidabilità dei medici laureati, anche perché all'inizio dell'età moderna lo studio della medicina si basava sia dal punto di vista teorico che pratico sui testi di Galeno. Il galenismo era, com'è noto, un insieme di concetti derivati dagli scritti di Galeno di Pergamo (129-200 d. C) trasmessi successivamente in Europa dagli arabi ed arricchito di ulteriori commenti. Si trattava di una sintesi della tradizione medica ippocratica con quella fisiologica aristotelica: la prima, caratterizzata dalla dicotomia esterno/interno, era però considerata di minore importanza rispetto al sistema aristotelico basato sul sistema degli organi solidi. Il corpo era visto come un insieme di organi integrati ed ordinati a seconda della loro funzione⁷.

La *Techne* di Galeno rimase un testo curricolare per l'intero Cinquecento, e la teoria galenica dei quattro umori basata sull'equilibrio/squilibrio di bile nera, bile rossa, flemma e sangue caratterizzava la formazione medica di stampo universitario, la quale era tuttavia incentrata sulla lettura e sull'interpretazione degli scritti e non sull'applicazione pratica degli insegnamenti⁸. Oltre che alla *Techne* venivano poi studiate altre opere come l'*Articella*, ossia un compendio degli insegnamenti di Ippocrate e di Galeno e redatto a Salerno nel XII secolo, il *De urinis* di Teofilo ed il *De pulsibus* di Filarette⁹.

Lo studio veniva effettuato presso le università che si costituirono in Italia, Francia, Inghilterra e Penisola Iberica tra il XII ed il XIII secolo, e la

⁴ M. Lindemann, *Medicine...cit.*, p. 195; G. Pomata, *La promessa...cit.*, p. 249.

⁵ G. Pomata, *La promessa...cit.*, pp. 69-79. L'autrice afferma: «Il rapporto terapeutico in età moderna sembra radicato in circuiti di scambio non mercantili e non direttamente monetizzabili. La pratica della medicina era percepita a livello popolare come ambiguamente situata tra l'area dei rapporti di scambio mercantili e l'area dei rapporti di aiuto reciproco» in *Ibid.*, p. 79.

⁶ M. Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 197-198.

⁷ G. Pomata, *La promessa...cit.*, pp. 269-272.

⁸ J. Agrimi e C. Crisciani, *Edocere medicos*, Guerini e associati, Napoli, 1988, pp. 49-52; M.

Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 92-97.

⁹J. Agrimi e C. Crisciani, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Loescher, Torino, 1980, pp. 141-142; M. Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 92-97.

13

Scuola Medica di Salerno fu il primo centro che se ne occupò. Nel Trecento la scuola salernitana decadde facendo spazio alle “nuove” università di Bologna, Parigi e Montpellier che a loro volta furono superate, in età moderna, da Ferrara e soprattutto da Padova¹⁰.

In tali sedi, le lezioni, generalmente distribuite in quattro anni di studio, si basavano sull'oralità e sulle ripetizioni delle nozioni già apprese. Si trattava quindi di un insegnamento di tipo dialettico che prevedeva una *lectio* ossia la lettura dei testi ed una *quaestio* cioè il commento di tali testi¹¹. I docenti provvedevano ad illustrare alcuni disegni del corpo umano e, ad esempio, a Bologna gli studenti potevano assistere alla dissezione di un cadavere¹². Comunque l'università non si preoccupava di clinica medica e di attività “pratiche” ed anche alla discussione della tesi, l'aspirante medico veniva valutato in merito all'abilità retorica nel rispondere alle questioni poste dalla commissione esaminatrice¹³. La medicina era ritenuta scienza, ma anche arte (*scientia et ars*). Era scientifica perché procedeva secondo dottrine ordinate, era un'arte perché non offriva certezze.

La situazione cominciò a modificarsi durante il rinascimento, quando medici come Jacopo Berengario da Carpi, Giovanni Mainardi ed Andrea Vesalio misero in discussione l'approccio prevalentemente teorico della medicina, a favore di un atteggiamento scientifico maggiormente basato sull'osservazione e sull'esperienza¹⁴.

Prima di descrivere le svolte fondamentali della medicina nel corso del Cinquecento, verrà messa in evidenza la totale scissione in campo medico tra teoria e pratica agli inizi del XVI secolo, separazione che inevitabilmente comportava una certa lacunosità dei criteri di diagnosi e di prognosi. Di conseguenza, i pazienti, non totalmente soddisfatti dalla medicina ufficiale, si rivolgevano ad altre figure, in quanto, in alcuni casi, la medicina empirica poteva dimostrarsi più efficace.

Il termine “empirico” lascia intendere come tali operatori sanitari facessero largo ricorso all'esperienza, mediante l'osservazione del corpo e con una particolare attenzione al malato ed alla sintomatologia, dal momento che gli empirici erano maggiormente disponibili a dialogare con i pazienti ed ad ascoltarli¹⁵.

La partizione della professione medica ha origini indoeuropee, in quanto vi era un sistema terapeutico che prevedeva tre tipologie di curatori, cioè quelli che guarivano con le piante, quelli che guarivano con il coltello ed infine quelli che guarivano tramite le formule sacre. Tale tripartizione trovava un'esatta corrispondenza anche a livello sociale, nel senso che la cura con i

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ J. Agrimi e C. Crisciani, *Malato...cit.*, pp. 141-142.

¹² M. Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 92-97. A Bologna vi erano due lezioni la mattina e due lezioni il pomeriggio.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Per Jacopo Berengario da Carpi vedi il saggio di L. Belloni, *Jacopo Berengario da Carpi. Chirurgo ed anatomico del Rinascimento*, in L. Belloni...[et al], *Il Rinascimento nelle corti padane*, De Donato, Bari, 1977, pp. 379-387. Per Giovanni Mainardi si veda P. Zambelli *L'ambigua natura della magia*, Mondadori, Milano, 1991, pp. 76-118. Per Andrea Vesalio vedi invece M. Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 71-77.

¹⁵ *Ibid.*, p. 214.

14

vegetali era affidata ai contadini, quella con il coltello ai guerrieri e l'ultima ai

sacerdoti¹⁶. Il sistema ippocratico aveva invece soppresso la cura con le formule, tentando così di epurare la medicina dalla componente magicosacrale, mentre il galenismo, pur facendo riferimento a tale modello, volse verso una tripartizione terapeutica ulteriore, cioè quella tra dieta, farmaco e chirurgia¹⁷. Tale tripartizione non aveva comunque del tutto eliminato l'aura magico sacrale, considerando che la dieta manteneva, ed attualmente ancora mantiene, una notevole componente rituale. I medici regolamentavano la vita dei pazienti svolgendo un ruolo quasi sacerdotale.

La medicina ha conservato a lungo caratteristiche di magia e di sacralità che travalicavano la scienza: medici ed empirici hanno attinto per secoli dallo stesso serbatoio culturale¹⁸.

Il mercato degli empirici era decisamente florido e le città di antico regime pullulavano di abusivi, alcuni dei quali godevano di ottima fama presso la popolazione locale. I guaritori attingevano ad un bagaglio culturale eterogeneo derivato dalla propria esperienza, dalla tradizione scritta e soprattutto da quella orale, in altre parole da nozioni e consigli spesso tramandati dai familiari o dai conoscenti ed inerenti ai medicamenti da utilizzare per ogni malattia, medicamenti costituiti principalmente da erbe¹⁹.

«Accipe herbam bonam», così si rivolgeva ad un paziente Giulia da Bologna, guaritrice operativa a Modena nel XVI secolo²⁰, mettendo in evidenza come ai pazienti si somministrassero unguenti, infusi e decotti a base di erbe. Il pensiero pre-scientifico aveva, infatti, collocato le piante e le erbe, insieme alle pietre ed ai metalli, nella categoria dei medicinali “semplici”, ritenendo che in arbusti e foglie vi fossero le essenze che garantivano una vita felice e duratura. Al mondo vegetale veniva quindi attribuita una valenza tropologica capace di donare benessere, ma anche malessere²¹.

Il mondo vegetale, silenzioso ed immobile, era ritenuto portatore di segreti che si potevano scoprire tramite rituali precisi legati alle modalità di raccolta di alcune piante ed erbe. Agli arbusti veniva attribuita una certa valenza magica, sia perché erano in grado di garantire la sopravvivenza dell'uomo sia perché erano in grado di sconvolgerne la normalità, basti pensare all'elleboro bianco capace di provocare il vomito oppure al prezzemolo, capace, in quantità considerevoli, di procurare aborti²². Si trattava di conoscenze e di credenze di origine antichissima che si perdono agli albori della civiltà e le cui prime tracce sono riscontrabili nei miti, dal momento che Apollonio Rodio

¹⁶ G. Pomata, *La promessa...*cit., pp. 132-136.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ A. Biondi, *La signora delle erbe e la magia della vegetazione*, in A. Biondi...[et al], *Cultura popolare...*cit., pp. 186-203; P. Burke, *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 259-277; P. Camporesi, *La condizione vegetale: uomini, erbe, bestie*, in A. Biondi...[et al], *Cultura popolare...*cit., pp. 118-135; M. Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana*, Olschki, Firenze, 1999, pp. 249-278.

²⁰ A. Biondi, *La signora delle erbe...*cit., pp. 186-203. Vedi anche la documentazione in ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22, c. 5v.

²¹ P. Camporesi, *La condizione vegetale....*cit., pp. 118-135.

²² *Ibid.*

15

parla del centauro Chirone in qualità di primo medico e di primo conoscitore delle erbe²³.

Gli orti erano ritenuti luoghi inquietanti, soprattutto perché si pensava che le specie vegetali, come già sostenuto dai pitagorici, fossero provviste di anima e di sensibilità dal momento che le strutture arboree ricordavano quelle umane. D'altra parte, anche le piante, se prive di nutrimento, muoiono, se

esposte ad intemperie, si “ammalano” e, nonostante lo smarrimento ed il timore che giardini e foreste potevano provocare, la ragione umana era giunta a conoscere, ad interpretare la natura e ad utilizzarla al meglio²⁴.

Lo sviluppo di questo tipo di sapere risale alle prime società di pastori capaci di dare origine ad un sistema conoscitivo più completo rispetto a quello contadino, che invece affonda le proprie radici in una realtà statica e ciclica, non dinamica²⁵. L'osservare il comportamento ed il rispondere ai bisogni dei propri animali aveva portato i pastori a conoscere le virtù delle erbe che sfamavano le greggi e che le guarivano. La medicina quindi si mosse parallelamente alla veterinaria, in quanto le prime società, notando il comportamento degli animali, i primi veri conoscitori delle proprietà di foglie ed arbusti, si resero conto delle proprietà terapeutiche di quei vegetali che garantivano la sopravvivenza, urgenza avvertita da tutte le società fin dai tempi più remoti²⁶.

All'alba dell'età moderna, queste conoscenze relative alle proprietà magico-terapeutiche della vegetazione venivano trasmesse da persona a persona non solo a livello orale, ma anche a livello scritto, dal momento che nel XVI secolo, iniziarono a diffondersi accanto agli erbari, cioè alle opere che catalogavano piante ed arbusti, i *libri secreti* ossia dei manuali che dispensavano consigli medici, tecnici, culinari e pratici²⁷. Si trattava di testi di larga diffusione indirizzati a lettori di tutti gli strati sociali, nelle cui pagine era possibile trovare la ricetta di un dolce, così come le indicazioni per la preparazione di un unguento per rinforzare i capelli, oppure di un decotto per alleviare la tosse²⁸. Con la diffusione di questi *libri secreti* la cultura empirica cominciò ad essere legittimata, soprattutto perché le idee e le concezioni magiche messe in luce provenivano dalla cultura delle classi subalterne, sapere che in questo caso era stato edito dai rappresentanti degli strati culturali più alti, come Gabriele Falloppia celebre anatomista modenese (lo scopritore delle omonime tube) al quale è stata attribuita la stesura dell'opera *Secreti diversi et miracolosi*²⁹.

Questa legittimazione della cultura empirica legata alla magia dei vegetali trovò terreno ancora più cedevole quando i redattori degli erbari,

²³ K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Garzanti, Milano, 1965, vol. 1, p. 150.

²⁴ P. Camporesi, *Le officine dei sensi*, Garzanti, Milano, 1998, pp. 8-12, 28.

²⁵ *Ibid.*, pp. 216 sgg.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ M. Duni, *Tra religione e magia...* cit.; M. Ferrari, *I secreti medicinali*, in A. Biondi...[et al], *Cultura popolare...* cit., pp. 82-97.

²⁸ *Ibid.* Marco Ferrari sostiene che tali libri, essendo di larga diffusione, non fossero poi così segreti. L'autore quindi con un'analisi etimologica, riconduce il termine secreto al verbo latino *secernere* che significa separare, dal momento che l'uomo doveva separare alcune forze della natura per diventarne padrone ed utilizzarle al meglio.

²⁹ *Ibid.*

16

rispondendo alla necessità di verificare le reali proprietà attribuite ai “semplici”, richiesero l'esperienza degli uomini e delle donne del popolo che avevano dimestichezza con piante, pietre e minerali, le materie prime della farmacopea dell'epoca³⁰. Intorno alla metà del XV secolo, il medico della corte estense Giovanni Michele Savonarola redasse proprio un libro nel quale descriveva i principi attivi dei vegetali, sostenendo che, oltre ad avere attinto le nozioni di farmacopea da opere come l'*Historia Naturalis* di Plinio il Vecchio, una parte di queste derivava anche dal sapere delle guaritrici ferraresi. Nel 1502 venne stampato a Venezia l'*Herbolarium* che, accanto alla descrizione delle proprietà organolettiche e terapeutiche delle erbe elencate, aggiungeva la

valutazione che ne faceva il popolo, dimostrando come la conoscenza della medicina popolare potesse costituire complemento utile alla farmacopea ufficiale ³¹.

Le motivazioni che inducevano coloro che potevano pagare un medico, a preferire talora un empirico sono da ricercare nella fama e nella buona reputazione di cui questi spesso godeva in un ambito più o meno ampio. Vi erano determinate reti di conoscenze che portavano il paziente a preferire un operatore sanitario rispetto ad un altro, e tali reti erano sia “orizzontali” che “verticali”. Nel primo caso, il paziente si rivolgeva autonomamente ad un guaritore attraverso i canali del parentado o del vicinato, mentre nel secondo si innescava un meccanismo di *patronage*, nel senso che un protettore, spesso una persona benestante, indirizzava il malato ad un curatore oppure ad un medico. Nel caso degli abusivi, la selezione era spesso dovuta alla posizione dell'empirico nella società, alle abitudini, alle tariffe ed anche alle “specializzazioni”, in quanto ad ogni guaritore era spesso attribuita la capacità di curare una specifica malattia³². Infatti, a muovere le decisioni dei clienti a favore di un operatore sanitario rispetto ad un altro era spesso l'autodiagnosi in quanto era il malato stesso a diagnosticarsi la malattia e a giudicare l'efficacia della cura ³³. Oltre a questi fattori, sono da ricordare altri due elementi fondamentali come la scarsa disponibilità dei medici ed il divario tra numero di medici e numero di abitanti che incrementava drammaticamente nelle zone rurali. Di conseguenza, in caso di bisogno, ci si rivolgeva a chiunque fosse in grado di fornire senza ritardi l'assistenza sanitaria.

Non deve essere poi dimenticato che si affidava la cura di alcune patologie esclusivamente a determinati operatori sanitari, nel senso che ci si rivolgeva ad uno specifico empirico per il mal di denti, ad un altro guaritore solo se affetti da congiuntivite, magari ad un medico fisico per una febbre improvvisa ³⁴. Costituisce un esempio paradigmatico, il caso di Hermann Weinsberg (1518-97), membro del parlamento cittadino di Colonia che durante la sua vita, per far fronte alle malattie da cui era stato colpito, si era rivolto trentaquattro volte ad un medico regolare, venticinque volte ad un chirurgo e sei volte ad un'empirica³⁵.

³⁰A. Biondi, *La signora delle erbe...* cit., pp. 186-203.

³¹ *Ibid.*

³² M. Lindemann, *Medicine...* cit., pp. 198-199; G. Pomata, *La promessa...* cit., pp. 247 sgg.

³³ *Ibid.*

³⁴ M. Lindemann, *Medicine...* cit., pp. 200-205.

³⁵ *Ibid.*, p. 200.

17

La magia terapeutica di cui gli empirici si servivano si avvaleva dei principi dell'analogia e del contatto. Per quanto riguarda il primo, veniva adottato il criterio che il simile producesse il simile oppure che lo allontanasse. La “pietra saetta”, la cui forma ricordava il fulmine, era ritenuta capace di proteggere le abitazioni dalle folgori. In merito al contatto, si seguiva il criterio secondo il quale qualsiasi oggetto, tenuto a contatto con una persona, restasse intimamente legato con questa, al punto che ogni operazione applicata sull'oggetto era avvertita dalla persona stessa³⁶. Per questo motivo gli abiti dei malati venivano spesso “doppiati” nel senso che vi si svolgeva sopra un rituale finalizzato alla guarigione oppure venivano talora bolliti in una pentola con vino bianco e con erbe ritenute efficaci nell'alleviare le sofferenze.

Gli empirici sapevano quando tali erbe raggiungevano il loro tempo balsamico, cioè il momento di maggior concentrazione del loro principio attivo ed utilizzavano, solo per citarne alcune, la salvia, la ruta, l'iperico perforato, la

menta ed il prezzemolo³⁷. Queste erbe, dalle proprietà antisettiche, antipiretiche ed antinfiammatorie, venivano generalmente cotte o meglio cucinate. Spesso erano somministrate sotto forma di decotto, a volte sotto forma di pane perché impastate con farina ed acqua³⁸. In alcuni casi ancora si mescolavano a grassi ed oli come era solita fare Caterina Borgognona, medichessa modenese, che per guarire i bambini univa il burro con le erbe pestate³⁹. Ogni preparazione rispondeva ad un rituale ben preciso a partire dalla raccolta di piante ed arbusti che doveva avvenire in una determinata ora del giorno oppure in uno specifico periodo dell'anno come la notte tra il 23 ed il 24 giugno, ideale per raccogliere le felci, ma anche la salvia, la ruta, la savina (erba demonifuga) e l'artemisia⁴⁰. I rituali magici, le preghiere e gli scongiuri che seguivano la raccolta delle erbe, svolti durante la preparazione oppure durante la somministrazione del medicamento, avevano una forte valenza apotropaica in quanto potenziavano l'effetto delle sostanze⁴¹.

La magia terapeutica di stampo "simpatico" era quindi basata sulla logica delle attrazioni e repulsioni. Si trattava di un tipo di magia di origine neoplatonica secondo la quale ogni parte del cosmo era in contatto con le altre, ed ogni elemento dell'universo come i colori, i numeri e le lettere era dotato di proprietà magiche. A questa particolare interpretazione dell'universo si affiancava quella dell'uomo da definirsi sintetica: l'uomo, sintesi di tutte le cose e soprattutto mago in potenza, doveva e poteva dominare le forze magiche del

³⁶ A. Pazzini, *La medicina primitiva*, Arte e Storia, Roma, 1941, pp. 185-213.

³⁷ E. Stumpo, *I bambini innocenti*, Le Lettere, Firenze, 2000, pp. 256-258.

³⁸ P. Camporesi, *Le erbe del sogno e della sopravvivenza*, in A. Biondi...[et al], *Cultura popolare...cit.*, pp. 54-78.

³⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 28, cc. 1r-v.

⁴⁰ A. Biondi, *La signora delle erbe...cit.*, pp. 186-203. La notte di San Giovanni ha un significato magico particolare da far risalire agli antichi culti agrari della fertilità, dal momento che, negli stessi giorni, cioè il 21 giugno cade il solstizio d'estate. Venivano quindi svolti determinati riti per garantire un buon raccolto nei mesi a venire. L'idea che tale data avesse un significato particolare era talmente diffusa che Carlo V, quando il 24 giugno del 1546 entrò a Napoli, indossava sul giubbone l'unghia della "gran bestia", ossia l'unghia di un alce, ritenuta magica e di buon auspicio. Si veda E. Valeri, *Italia dilacerata. Girolamo Borgia nella cultura storica del Rinascimento*, Angeli, Milano, 2007, p. 147.

⁴¹ P. Camporesi, *Le erbe del sogno...cit.*, pp. 54-78.

18

cosmo per utilizzarle al meglio ed a suo vantaggio⁴². L'idea di mondo propria del neoplatonismo prevedeva una concezione del cosmo come insieme armonico di forze magiche che l'uomo poteva manovrare. Sintesi, espressione e portatore di tale atteggiamento nei confronti dell'universo era proprio il mago del rinascimento, uomo in grado di intervenire sulla realtà e di modificarla a suo favore grazie alla magia⁴³.

Nel trattare questo tipo di arte magica, Marsilio Ficino (1433-99) parlava di magia naturale in quanto dipendente e regolata dagli astri, a loro volta legati alla natura stessa e, proprio grazie a questa interpretazione dialettica del microcosmo, quindi a queste corrispondenze tra i corpi celesti con i corpi e le sostanze terrestri, i maghi ottenevano i loro prodigi. Si trattava di una visione deterministica dell'universo che attribuiva al cielo il ruolo di fonte archetipa del tutto⁴⁴.

La concezione di un microcosmo regolato da questi legami tra sfera celeste ed elementi terrestri come pietre, minerali ed erbe ha in realtà origini antichissime e divenne oggetto di interesse tra il XII e la fine del XVI secolo⁴⁵. Tuttavia, il periodo in cui incontrò maggiore fortuna fu intorno alla metà del XV secolo quando, accanto ad alcune fonti di stampo magico e già note come il ciceroniano *Somnium Scipionis*, commentato da Macrobio, ed il *Timeo*

commentato da Calcidio, si affiancò, nel 1471, il *Pymander Mercurii Trismegisti*, primo trattato del *Corpus Hermeticum* che Marsilio Ficino tradusse dal greco per ordine di Cosimo de' Medici⁴⁶. Si trattava di un'opera attribuita ad Ermete Trismegisto, sacerdote egiziano (a detta di Marsilio Ficino e dei suoi contemporanei) dotato di grande sapienza che dalle sue terre aveva raggiunto Platone ed i suoi seguaci. Il *Pymander* affronta il tema della creazione sostenendo che il verbo aveva creato prima i cieli e poi l'uomo donandogli la capacità di creare. L'uomo entrava così, in qualità di demiurgo, in totale fusione con lo stesso verbo, grazie ad una comunione magicoreligiosa con il cosmo e con la natura⁴⁷. Diventava quindi compito e facoltà del genere umano sfruttare al meglio gli strumenti naturali a disposizione, facendo ricorso alla magia da ritenersi quindi l'applicazione pratica delle forze della natura⁴⁸.

Questa visione dell'uomo come artefice e come creatore è presente anche nell'*Asclepius* (ultima parte del *Corpus Hermeticum*), altra opera attribuita al Trismegisto e sempre tradotta da Ficino. In questo caso, i protagonisti, sacerdoti egiziani capaci di catturare gli efflussi delle stelle per animare le statue dei loro dei ricordano, nel loro operare, la figura dell'uomomago in grado di agire sulla realtà grazie alla magia⁴⁹.

⁴² P. Zambelli, *L'ambigua natura...cit.*, pp. 134-152; G. Zanelli, *Streghe e società nell' Emilia-Romagna nel Cinque- Seicento*, Longo, Ravenna, 1992, pp. 7-46.

⁴³ F. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1995, p. 148. C. Vasoli, *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Il Mulino, Bologna, 1976, *passim*.

⁴⁴ E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Laterza, Bari, 2007, pp. 119 sgg. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le lettere, Firenze, 2005, *passim*.

⁴⁵ E. Garin, *Lo zodiaco...cit.*, pp. 5-7.

⁴⁶ *Ibid*; vedi anche F. Yates, *Giordano Bruno...cit.*, pp. 148-9

⁴⁷ *Ibid*.

⁴⁸ E. Garin, *Lo zodiaco...cit.*, p. 49.

⁴⁹ F. Yates, *Giordano Bruno...cit.*, pp. 148-9.

19

Le opere di Ficino ebbero una fortuna considerevole ed un'ampia diffusione a tutti i livelli sociali e culturali, dalle università, alle accademie umanistiche, alle botteghe artigiane⁵⁰. La possibilità di azione sulla realtà che il neoplatonismo ficiniano prospettava fu portatrice delle motivazioni che condussero un numero sempre maggiore di persone a ricorrere alla magia soprattutto quando, sempre sulla scia della stessa corrente filosofica, fecero la comparsa le opere di Pomponazzi, dalla Porta, Agrippa, Giovanni Pico della Mirandola e Paracelso⁵¹.

Che la cultura di inizio Età Moderna fosse impregnata di magia astrologica costituisce un dato certo; occorre capire come questo tipo di magia si fosse legato alla medicina sia istituzionale che empirica. Precedentemente si è accennato alla magia della vegetazione ed alle proprietà taumaturgiche attribuite ai "semplici", sottolineando come questo sapere si fosse intrecciato con la cultura di stampo neoplatonico che metteva in primo piano la magia astrologica, disciplina che all'epoca era entrata nei *curricola* degli studenti di medicina: i corsi di questa materia erano obbligatori ed un medico era tenuto a sapere quando le posizioni delle stelle erano più propizie per eseguire una flebotomia oppure un'incisione⁵². Si trattava di un tipo di insegnamento non condiviso da tutti i medici come, ad esempio, dal ferrarese Giovanni Mainardi che si dichiarava fortemente contrario, ritenendo come unica ed efficace la medicina pratica legata all'esperienza⁵³.

Il dibattito si snodava intorno al determinismo astrologico che poneva gli astri all'origine della conoscenza, degli eventi e quindi anche delle malattie

da considerare di origine celeste⁵⁴. Tale interpretazione, che risale ai filosofi arabi Averroè ed Avicenna (che l'avevano comunque derivata da Galeno), aveva trovato proseliti proprio tra alcuni intellettuali come Marsilio Ficino e tra alcuni medici come Michele Savonarola, anche lui originario di Ferrara, che nell'opera *Speculum Phisionomiae* (1477) aveva trattato di malefici, amuleti e corrispondenze astrali nelle membra e nei temperamenti⁵⁵.

Al fine di guarire i malati ricorrevano alla magia soprattutto gli empirici, anche se i medici vi potevano fare affidamento. Occorre tuttavia chiedersi se gli abusivi adoperassero lo stesso tipo di magia utilizzato dai medici ossia la magia colta. Le opere di Marsilio Micino ebbero certamente una diffusione considerevole e a più livelli, ma è necessario capire come tali

⁵⁰ P. Zambelli, *L'ambigua natura...cit.*, pp. 5-28.

⁵¹ Per un approfondimento in merito a tali personalità vedi: B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965; P. Zambelli, *Di un'opera sconosciuta di Cornelio Agrippa: il dialogo de vanitate scientiarum et ruina christiana religionis*, Tipografia Moderna, Castrocaro Terme, 1965; L. Secco (a cura di), *Nicolò Dallaporta: scienza, metascienza e metafisica*, Cedam, Padova, 1994; P. Zambelli, *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi*, Il Profilo, Milano, 1994. Ead., *L'apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia, 1995; M. L. Bianchi, *Introduzione a Paracelso*, Laterza, Bari, 1995; A. G. Debus, *Paracelso e la tradizione paracelsiana*, La Città del Sole, Napoli, 1996.

⁵² P. Zambelli, *L'ambigua natura...cit.*, p. 265.

⁵³ *Ibid.*, pp. 76- 118.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 105-107. L'autrice ricorda come Galeno nell'opera *Sui giorni critici* invitasse i medici ad essere preparati sulle fasi lunari.

⁵⁵ *Ibid.*

20

opere siano state recepite. Non è assolutamente detto che gli empirici abbiano captato i concetti dei filosofi del Rinascimento al pari dei medici educati presso le università, con la probabile conseguenza che gli abusivi abbiano fuso la cultura magico-terapeutica proveniente dall'alto con quella proveniente dal basso come spiegherebbe il ricorso alla magia simpatica misto a scongiuri e formule di ogni sorta. Per la maggior parte dei guaritori, la magia "alta" rinascimentale non era di facile comprensione, ed è molto probabile che la tendenza sia stata di espungere gli elementi più difficili da codificare, e di recepire invece quelli più immediati e più vicini alla cultura delle classi subalterne come l'invocazione ai demoni, semplici preghiere alle stelle e l'utilizzo di amuleti. I moti dei pianeti ed il determinismo astrologico rimanevano al di fuori delle pratiche degli empirici perché distanti "anni luce" dal loro mondo.

Esponendo le motivazioni che inducevano i pazienti e gli operatori sanitari ad un così ampio ricorso alla magia terapeutica, deve essere sottolineato che il concetto di guarigione si legava a quello di manipolazione e di modificazione della realtà di cui gli atti magici erano artefici. D'altra parte in un periodo storico nel quale la realtà quotidiana doveva spesso confrontarsi con malattie come la peste, la dissenteria o altre infezioni all'epoca mortali, l'ipotesi di una preghiera o di un'erba ritenuta magica e capace di curare le affezioni in modo indolore doveva sedurre non poco. L'azione magica riordinava la realtà e la riportava, senza traumi eccessivi, al suo stato originario ⁵⁶. Un altro elemento non trascurabile, che aveva decretato il successo di questi tipi di magia, era legato proprio alla reale e visibile efficacia dei rimedi adottati. Era certamente vero che molti empirici conoscevano i principi attivi delle erbe e li utilizzavano con una certa competenza, ma era anche vero che in molti casi, a prescindere dalla terapia adottata, le cure che i guaritori mettevano in pratica agivano su malattie che si sarebbero comunque

risolte da sole come, ad esempio, otiti e mal di gola e cefalee⁵⁷.

La conoscenza delle proprietà e delle virtù magiche della vegetazione non era limitata ai soli guaritori "laici", dal momento che nell'ambiente magico terapeutico si muovevano con una certa disinvoltura anche sacerdoti e frati, i quali avevano spesso il duplice ruolo di esorcista-guaritore⁵⁸. Si trattava di personalità ambivalenti che attingevano il loro sapere sia dalla cultura alta dei testi di medicina e di demonologia sia dalla cultura popolare, con la quale spesso entravano in contatto⁵⁹.

Fin dal medioevo i monaci erano soliti coltivare l'*hortus*, curare le piante che vi crescevano ed utilizzarle per confezionare medicinali, olii ed unguenti⁶⁰. Questi religiosi non curavano solo la possessione demonica, ma anche altre malattie, utilizzando erbe e preghiere, non differenziando il loro agire da quello degli operatori sanitari "laici"⁶¹. I sacerdoti erano ritenuti gli

⁵⁶ Cfr. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs*, Harmondsworth, Penguin, Londra, 1980, p. 228.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 230-231.

⁵⁸ M. Duni, *Tra religione e magia...* cit., pp. 249-278.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ A. Biondi, *La signora delle erbe...* cit., pp. 186-203.

⁶¹ M. Duni, *Tra religione e magia...* cit., pp. 249-278.

21

intermediari tra il mondo terreno e quello celeste dal momento che le loro attività erano spesso volte a garantire l'aiuto divino non solo per la salvezza eterna, ma anche per il benessere quotidiano. Erano soliti benedire i campi per garantire i raccolti, oppure celebrare la messa per ottenere la pioggia e scongiurare la siccità, ed era quindi naturale attribuire anche agli uomini di chiesa la capacità di manipolare e di controllare la realtà in vari ambiti, quello terapeutico compreso⁶². D'altra parte il cristianesimo è una religione con una forte componente terapeutica, e molti miracoli di Cristo riguardano la guarigione di ammalati come i lebbrosi ed i ciechi⁶³. Folta è anche la schiera dei santi taumaturghi che vengono ancora oggi invocati per superare una specifica malattia⁶⁴. Si tratta di una pratica religiosa che ha avuto una prima forte legittimazione nel medioevo, con il fenomeno dei re taumaturghi⁶⁵ ai quali veniva riconosciuta la capacità di guarire i sudditi affetti da scrofolosi con un semplice tocco del volto, nel corso di una cerimonia religiosa officiata da alcuni esponenti del clero⁶⁶.

Le preghiere ed i sacramenti con i quali i religiosi agivano venivano legittimati a livello popolare, grazie al loro legame con il soprannaturale. Era naturale che anche i guaritori e le guaritrici facessero ricorso alle preghiere per incrementare l'efficacia dei medicinali, dal momento che gli empirici e sacerdoti si muovevano spesso negli stessi ambiti socio-culturali, ne condividevano i comportamenti ed anche le strutture mentali⁶⁷. Vi erano quindi dei legami tra i vari operatori sanitari, legami che spesso coinvolgevano anche gli aromataria in quanto esperti di piante, di radici e di astrologia, ritenuti maghi in potenza ed operativi presso le loro spezierie, luoghi di sintesi culturale, dove si amalgamavano discipline come chimica, mineralogia, aritmetica (serviva per calcolare le dosi) botanica e zoologia. Le spezierie cittadine quindi potevano essere un luogo di incontro culturale e professionale tra guaritori, sacerdoti e gli stessi speziali che si scambiavano ricette e consigli⁶⁸.

Questo clima magico-terapeutico caratterizzato da tali contatti e confronti tra i vari operatori sanitari ha avuto, agli inizi dell'età moderna, una forte visibilità soprattutto a Modena, il cui ambiente culturale di prima età

moderna, era talmente in fermento e talmente fluido da avere determinato un forte incontro tra saperi. Una nuova attenzione verso discipline come la letteratura e la poesia confluiva sia dall'alto che dal basso, dando vita ad una cultura osmotica, soprattutto grazie ad una particolare apertura culturale nella quale tutti i cittadini erano coinvolti: ai livelli sociali più bassi, l'oralità rivestiva un ruolo fondamentale, in quanto cantastorie, predicatori e processioni animavano le strade e le piazze, mentre la cultura alta trovava

⁶² *Ibid.*

⁶³ M. Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 207 sgg.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ K. Thomas, *Religion and...cit.*, pp. 201-233. A dedicare un'opera esaustiva ai re taumaturghi è stato Marc Bloch in *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino, 1989.

⁶⁶ *Ibid.* La scrofolosi, causata dal latte infetto, consiste nell'infiammazione delle ghiandole linfatiche del collo.

⁶⁷ M. Duni, *Tra religione e magia...cit.*, pp. 249-278.

⁶⁸ P. Camporesi, *Ciarlatani e speciali...cit.*, pp. 138-159. Vedi anche M. Duni, *Tra religione e magia...cit.*, pp. 249-278.

22

espressione negli insegnamenti di latino e greco predisposti dal Comune e grazie ai forti stimoli provenienti dagli altri centri di irradiazione culturale come Ferrara, la cui università era stata fondata nel 1391, e come le biblioteche del convento di Sant'Agostino e dell'Archivio del Duomo depositarie di molti codici miniati ⁶⁹.

Il contributo fondamentale all'arricchimento ed al radicamento del sapere venne dato dalla stampa, in quanto la diffusione dei libri portò ad una saldatura tra i vari strati culturali, tra il sapere scritto e quello orale. In pratica, chi non era in grado di leggere i libri, li ascoltava⁷⁰. Questi due ambienti culturali, in continua comunicazione tra loro, avevano dato vita a quelle conoscenze così eterogenee riscontrabili anche tra le fila della magia.

Non è un caso che Anastasia la "Frappona", celebre guaritrice ed incantatrice modenese, nel corso del processo per stregoneria a lei intentato dal Sant'Uffizio nel 1519, abbia citato il poeta Panfilo Sassi in qualità di maestro.

Il Sassi le aveva insegnato a fare gli incantesimi d'amore e, quando questi, qualche anno dopo, venne condotto davanti al giudice con l'accusa di eresia ammise di avere istruito Anastasia. L'interesse del Sassi nei confronti della magia è riscontrabile nei sonetti da lui composti, che spesso si riferiscono a pratiche magiche e ad invocazioni a Diana che comunemente venivano svolte da donne esperte in magia⁷¹.

La magia terapeutica, erotica o divinatoria non aveva confini rigidi e, soprattutto nel caso modenese, era portatrice di quella ricchezza culturale sopra accennata. L'ambiente emiliano aveva d'altra parte un immaginario magico particolare che si riscontra anche nei poemi dell'Ariosto e del Boiardo ⁷². Nell'*Orlando Furioso* (1516-1532) si parla di "meraviglioso naturale" che, nelle frequentissime e vivide descrizioni dei paesaggi, spesso onirici ed evocativi, si presenta come parte integrante dell'opera stessa. I boschi e le radure che accolgono i cavalieri e le dame sono portatori di una pace botanica e floreale, da definirsi universale dato che non segue i confini geografici menzionati dall'autore: da Parigi all'Arabia, Orlando ed i suoi compagni trovano sempre prati verdi e foreste ombrose⁷³.

Come molte donne accusate di stregoneria anche i protagonisti del *Furioso* si librano in volo cavalcando animali, nel caso specifico l'ippogrifo, cavallo volante piumato, capace di condurre Ruggero in India ed Astolfo sulla luna. Quest'ultimo custodisce gelosamente un libretto magico contenente formule in grado di fare e disfare gli esercizi, mentre nella versione del Boiardo

cioè l'*Orlando Innamorato* (1495), possiede una lancia d'oro fatata⁷⁴.

⁶⁹ A. Biondi, *La cultura modenese nel Rinascimento*, in P. Molinelli e G. Muzzoli (a cura di), *Storia illustrata di Modena*, Nuova Editoriale AIEP, Milano, 1990, vol. II, pp. 521-540.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ C. Ginzburg, *Un letterato ed una strega al principio del Cinquecento: Panfilo Sassi ed Anastasia "la Frappona"*, «Studi in memoria di Carlo Ascheri», *Differenze*, IX, 1970, Argalia, Urbino, pp. 129-137.

⁷² A. Biondi, *Streghe ed eretici nei domini estensi ai tempi dell'Ariosto*, L. Belloni...[et al], *Il Rinascimento nelle corti...* cit., pp. 165-199.

⁷³ E. Cavazzoni, prefazione a L. Ariosto, *Orlando Furioso*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. V sgg. La prima edizione del *Furioso* è del 1516, è del 1532 la definitiva.

⁷⁴ *Ibid.* L'ippogrifo era il risultato di un incrocio tra un grifo ed una giumenta. Riferimenti nei canti VI, VII, XXXIV, XXXV.

23

Le protagoniste femminili invece ricordano le incantatrici, colpevoli di attirare a sé inesorabilmente i cavalieri, conducendoli fino alla follia. Tra queste vi è Alcina, maga che fa innamorare di sé grazie ad un potente incantesimo in grado di renderla particolarmente avvenente, agendo quindi non molto diversamente dalle fattucchiere che preparavano filtri d'amore⁷⁵.

Convegni di fate, visioni oscure ed un impianto fiabistico molto meno luminoso caratterizzano invece i *Cinque Canti* destinati in un primo momento alla parte finale dell'*Orlando furioso*, ma che alla fine l'Ariosto non volle inserire lasciandoli sciolti. Vi è però in quest'opera la descrizione di un soprannaturale negativo che si differenzia completamente dal meraviglioso naturale caratterizzato, invece, da una magia definita oggettiva, perfettamente controllabile dall'uomo⁷⁶.

Questi immaginari magici così vividi hanno origini arcaiche di derivazione greca, romana, ma anche celtica e germanica. Nei miti del volo notturno e del sabba è riscontrabile una commistione di elementi derivati dalle culture più diverse. Indicativo il caso giudiziario modenese di Giglia, dal momento che il delatore descrivendo all'inquisitore lo svolgimento del sabba di cui era venuto a conoscenza, non fece altro che riportare, come vedremo, alcune leggende celtiche che il cristianesimo aveva assorbito e modificato con altrettante leggende di santi, soprattutto, in questo caso, con quella di San Germano⁷⁷. Questa cultura magica decisamente radicata nella zona era parte integrante della quotidianità, e non c'è da stupirsi che a Modena vi fosse un numero consistente di fattucchiere, streghe e guaritrici, ma anche di negromanti e di astrologhi. In questo ambiente così particolare era naturale rivolgersi alla magia nel tentativo di risolvere le sventure quotidiane e di affrontare le difficoltà che si prospettavano, dalle pene d'amore alla necessità di denaro e alle malattie che si sperava di superare con il ricorso alla magia terapeutica.

Oltre alle spezierie cittadine, un luogo di incontro dei vari operatori sanitari era la chiesa di San Michele retta agli inizi del XVI secolo da don Guglielmo Campana processato dall'Inquisizione nel 1517, proprio con l'accusa di esercizio di pratiche magiche e stregoniche⁷⁸. La vicenda di Guglielmo Campana è paradigmatica per comprendere le modalità di diffusione della magia terapeutica agli inizi del Cinquecento.

Dal fascicolo del processo intentato contro il sacerdote emerge che questi era solito occuparsi di incantesimi d'amore, di esorcismi e di guarigioni di malattie, con grande successo tra i modenesi che spesso si rivolgevano a lui. Le sue pratiche terapeutiche erano costituite da un insieme di formule magiche, rituali e medicinali naturali⁷⁹. È di particolare rilievo una deposizione nella quale lo stesso Campana confessò di essere solito consultare, nell'intento di

⁷⁵ *Ibid.* Per le vicende di Alcina si vedano i canti VI, VII, X, XV.

⁷⁶ G. Innamorati, introduzione a L. Ariosto, *Orlando Furioso*, cit., pp. 36-37.

⁷⁷ M. Bertolotti, *Le ossa e le pelli dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici» /41, il Mulino, Bologna, 1979, pp. 470-499. Il caso di Giglia verrà approfondito nel capitolo IV.

⁷⁸ Per le vicende umane e giudiziarie di Guglielmo Campana rimando all'opera di M. Duni, *Tra religione e magia ... cit.*

⁷⁹ *Ibid.*

24

curare gli ammalati, un medico oppure un aromatario prima di somministrare i medicinali, sostenendo: «Predictis personis amalatis seu afaturatis dabat etiam aliquas medicinas, sed semper, antequam eas daret, consultabat medicum seu aromatarium»⁸⁰. Un'affermazione del genere, non dovuta al tentativo da parte del sacerdote di giustificare il proprio operato, bensì ad una verità di fatto, sottolinea alla perfezione come fosse vivo in città questo interscambio di conoscenze terapeutiche che coinvolgeva gli operatori sanitari di vari livelli⁸¹. Tale fenomeno è stato definito interdisciplinarietà terapeutica: in altre parole, una rete di guaritori, speciali, medici e sacerdoti il cui campo di interesse comune era la *res herbaria*, tanto che delimitare i confini professionali di queste categorie non è semplice.

Tale interscambio culturale aveva portato i guaritori e soprattutto le guaritrici modenesi, dal momento che tra gli empirici prevalevano le donne, a sviluppare competenze approfondite lontane da quelle scientifiche, ma che avevano ricevuto una legittimità professionale e sociale non indifferente. Lo stesso Campana, alla fine del processo a suo carico, conclusosi con una condanna per eresia, si vide infliggere delle pene che si limitavano ad alcune interdizioni dal ministero sacerdotale come il divieto di elargire benedizioni, di celebrare messe solenni e di esorcizzare i fedeli. La lievità della condanna è indicativa di una situazione in cui queste pratiche magiche erano talmente radicate e diffuse da essere sostanzialmente accettate, tanto che la stessa Inquisizione non inferì in modo eccessivo⁸².

Le guaritrici venivano probabilmente istruite dagli speciali, dal momento che alcuni processi, come quello a carico di Lucia Ferretti e come quello a carico di Giulia da Bologna, mettono in evidenza che la prima frequentava la spezieria dei Magnani, mentre la seconda era solita rivolgersi ad un aromatario per ottenere una certa erba «quaedam herbam» al fine di guarire un bambino ammalato⁸³.

Le motivazioni che avevano portato a tale compenetrazione socioprofessionale in campo terapeutico sono complesse. L'osmosi culturale modenese aveva avuto un ruolo indubbiamente fondamentale nel rendere i canali di diffusione magico-terapeutici fluidi, evitando contrapposizioni e rigidità tra saperi. A questa eterogeneità va affiancata la presenza della medicina astrologica dagli indubbi caratteri magici, che induceva i medici ad essere concettualmente non così distanti dalle medichesse e dalle streghe e dal loro operare. La medicina astrologica in sé non era estranea alle pratiche magiche di guaritori ed empirici che avevano scarse conoscenze dei moti degli astri, anche se la sua diffusione li aveva sicuramente influenzati.

Questa normalità sociale della stregoneria si spiega prendendo in considerazione la situazione religiosa e politica in cui versava la città nel XVI secolo che, inserita nel sistema degli stati padani, faceva parte del ducato di Ferrara, Modena e Reggio governato fin dal 1452 dalla famiglia d'Este⁸⁴. Lo

⁸⁰ *Ibid.*, p. 256. Si tratta della deposizione del 17 gennaio 1517.

⁸¹ *Ibid.*, p. 257.

⁸² *Ibid.*, pp. 116 sgg.

⁸³ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22, c. 11r.

⁸⁴ In realtà Borso d'Este aveva ricevuto dall'Imperatore Federico III d'Asburgo il titolo ducale solo per Reggio e Modena. Ferrara venne devoluta a Borso in un secondo momento, cioè nel 25

scoppio delle guerre d'Italia investì in pieno la città rendendola “merce di scambio” tra lo Stato della Chiesa e l'imperatore; non solo papa Giulio II nel 1510 la sottrasse agli estensi, ma l'anno successivo la vendette all'imperatore Massimiliano d'Asburgo. Poco tempo dopo il neoeletto papa Leone X la ricomprò ponendovi in qualità di governatore Francesco Guicciardini. La decisiva delegittimazione dell'autorità papale seguita al sacco di Roma vide la definitiva restituzione di Modena ad Alfonso I d'Este⁸⁵.

Tale situazione politica, indubbiamente instabile, veniva ulteriormente aggravata dagli eterni contrasti tra poteri interni, nel senso che, dopo la conquista pontificia, le famiglie nobili modenesi come i Tassoni, i Cortese, i Carandini e soprattutto i Rangoni dettero avvio ad uno stato di conflittualità che contribuì a destabilizzare ulteriormente l'equilibrio cittadino. In forte contrasto tra loro perché portavoce di due orientamenti politici diversi (ducheschi e filopontifici), tali famiglie avevano provocato una serie di lacerazioni arrivate a coinvolgere l'intera città ⁸⁶. Nonostante le contese, l'oligarchia, impegnata soprattutto in attività commerciali, si adoperava nella forte difesa dell'autonomia cittadina. Di conseguenza, la consapevolezza che questa città costituisse una sorta di stato a sé aveva indotto i patrizi modenesi a sentirsi autorizzati, come vedremo, a muoversi anche in ambito religiosoconfessionale con una certa indipendenza e disinvoltura. Tale atteggiamento aveva trovato ulteriore legittimazione proprio nel corso dei vari “passaggi di proprietà”, nel senso che lo stesso duca d'Este interveniva limitatamente nella politica locale, in quanto l'appoggio degli oligarchi gli era fondamentale per mantenere l'equilibrio politico all'interno del suo stato, e per evitare nuove pretese ed interferenze papali su un territorio da poco riconquistato⁸⁷.

Le famiglie nobili modenesi, oltre a costituire un polo politico forte, controllavano anche la diocesi contendendosi la nomina episcopale per lungo tempo appannaggio della famiglia Ferrari⁸⁸. I vescovi risiedevano in città molto raramente e la vacanza della sede veniva ricoperta dai canonici della cattedrale, anch'essi appartenenti alle migliori famiglie cittadine, il cui stile di vita era decisamente distante da quello del basso clero che spesso versava in condizioni di vera indigenza. Problemi come il concubinato e l'ignoranza caratterizzavano i religiosi che spesso, proprio come i comuni cittadini, si dedicavano a pratiche magiche e stregoniche⁸⁹. D'altra parte, in una città dove la Chiesa era in difficoltà a rispondere alle esigenze ed alle inquietudini della popolazione, era plausibile che dilagassero forme alternative di religione che sfociavano spesso nella magia e che, anche gli stessi religiosi, privi di un punto di riferimento autorevole e di un'adeguata preparazione culturale, vi si dedicassero. La magia rispondeva alle esigenze del quotidiano che vedeva le 1471 da papa Paolo II. Vedi A. Biondi, *Modena tra paci e guerre nei secoli XV e XVI*, in P. Golinelli e G. Muzzoli (a cura di), *Storia illustrata...cit.*, pp. 401-420.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Angeli, Milano, 1979, pp. 15 sgg; M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari, 2006, pp. 55 sgg.

⁸⁷ S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi...cit.*, pp. 15 sgg.

⁸⁸ *Ibid.*; vedi anche M. Duni, *Tra religione e magia...cit.*, pp. 3-43.

⁸⁹ S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi...cit.*, pp. 15 sgg.

Stato e la Chiesa⁹⁰.

La questione magica modenese era peculiare in quanto nelle altre città di antico regime, il pluralismo terapeutico aveva portato più ad una tolleranza tra la medicina ufficiale e quella empirica che ad una collaborazione la quale, appena superata la metà del XVI secolo, si interruppe con la crescita della professionalità del medico⁹¹. Le motivazioni di tale collaborazione sono da ricercare nella situazione culturale così osmotica della città, ma anche nel concetto di professionalità che all'alba dell'età moderna ancora stentava a delinearsi. Agli inizi del Cinquecento d'altra parte, lo sviluppo della medicina dal punto di vista scientifico era piuttosto limitato a causa della scissione tra teoria e pratica.

Quando la situazione volse a favore di un approccio universitario basato sull'osservazione e sulla conoscenza più approfondita dell'anatomia e della fisiologia umana, e quando tali conoscenze divennero appannaggio esclusivo dei medici, il rapporto tra empirici e regolari divenne molto meno paritario. Prevalse allora nei medici la volontà forte di difendere e di distinguere il proprio sapere ed operare, la propria professionalità insomma, dalle ignoranze e dalle superstizioni degli abusivi⁹².

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ A. Biondi, *La signora delle erbe...cit.*, pp. 186-203. Sul concetto di professionalità si veda anche G. Pomata, *La promessa...cit.*, pp. 69 sgg.

⁹² *Ibid.*

27

1. 2

Erbère, guaritrici, incantatrici e sacerdoti

Come per la tripartizione terapeutica, anche il legame tra sfera femminile e medicina ha origini culturali indoeuropee ed antichissime che riconducono a figure come la maga Circe e Medea, signore delle erbe e degli animali, dotate di poteri magici e solite preparare unguenti e pozioni utilizzando piante ed arbusti⁹³. Nel libro decimo dell'Odissea, Omero parla della maga Circe proprio nei termini di donna «esperta di filtri»⁹⁴, mentre Apollonio Rodio narra come Medea utilizzasse la ruta per preparare i suoi *pharmaka* da gettare in mare in direzione dell'isola di Lemno⁹⁵. La propensione delle donne verso la cura degli altri ha un'origine ancestrale, dal momento che, fin dalla preistoria, mentre agli uomini era affidato il compito di difendere il territorio e di procurare il cibo tramite la caccia e la pesca, alle donne veniva affidata la sfera del quotidiano che comportava un contatto più diretto con la natura e con la vegetazione: si occupavano del raccolto, si procuravano bacche e frutti e si preoccupavano di preparare e di conservare il cibo. Questo muoversi continuamente in selve, campi e radure aveva portato ad un approccio diretto ed immediato con i vegetali, ed il passaggio dall'osservazione alla conoscenza delle loro proprietà terapeutiche fu fisiologico. Di conseguenza questa applicazione pratica delle forze della natura comportò l'attribuzione alle donne dei compiti relativi alla guarigione, alla preparazione dei medicinali ed alla cura dei membri delle comunità che si espresse soprattutto con l'assistenza durante i travagli e con la cura dei familiari e dei bambini ammalati sia propri che di altri. Alle donne che si occupavano degli aspetti pratici della vita veniva quindi affidata la sopravvivenza e la cura dell'altro⁹⁶.

Nel medioevo, la medicina al femminile aveva trovato piena legittimazione presso la Scuola Medica di Salerno, dove le donne avevano la possibilità studiare e di dedicarsi all'esercizio della professione, soprattutto in ambito ginecologico. Tra le medichesse salernitane che si occupavano di

problemi femminili e di cosmesi e che erano munite di licenza, la letteratura ha riportato i nomi di Trotula, operativa nell'undicesimo secolo, e di una leggendaria Francesca Romano⁹⁷. Alla decadenza della scuola salernitana conseguì anche la scomparsa delle prime donne medico, dal momento che le altre università sbarrarono le porte alle donne, consentendo loro di occuparsi di

⁹³A. Biondi, *La signora delle erbe...*cit., pp. 186-203.

⁹⁴Omero, *Odissea*, libro X, v. 276. Per la citazione è stata utilizzata l'edizione Mondadori, Milano, 1997.

⁹⁵A. Detienne, *I giardini di Adone*, Einaudi, Torino, 1975, p. 119.

⁹⁶J. Lussu, *Il ruolo della donna nella difesa della salute delle masse popolari*, in M. Bergamaschi...[et al], *L'erba delle donne*, Napoleone, Roma, 1979, pp. 11-19. Conviene su questo punto anche Giulia Calvi, affermando: «Alle donne compete la riproduzione, la gestione e la conservazione del gruppo dei discendenti del loro benessere fisico, morale e materiale», in Ead., *Il contratto morale. Madri e figli nella Toscana moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 8.

⁹⁷M. Tortora, *Le streghe del Cilento*, in M. Bergamaschi...[et al], *L'erba...*cit., pp. 159-177.

28

sanità solo in qualità di ostetriche e di comari, privandole di una formazione culturale di maggior levatura.

Nello stesso periodo, mentre ad un numero esiguo di donne veniva consentito, pur con debite limitazioni, di avvicinarsi alla medicina, l'immagine femminile, grazie alla figura della Vergine Maria, venne rivalutata sia in qualità di madre capace di procreare sia in qualità di *regina de sanitate* e salvezza del mondo. La conseguenza fu un'umanizzazione della Vergine che, invocata per proteggere soprattutto le partorienti, traspose in chiave religiosa i compiti della donna nella difesa della salute⁹⁸. Accanto alla Vergine vennero schierate le sante taumaturghe invocate per ottenere la guarigione da specifiche malattie come santa Lucia per le affezioni degli occhi e santa Margherita per i dolori del parto.⁹⁹

Si trattava comunque di una trasposizione in chiave religiosa e non professionale, in quanto le operatrici sanitarie erano relegate ai margini della legittimità, anche se, nonostante divieti e limiti, le empiriche affollavano le città e le campagne e con una certa competenza si dedicavano alla cura delle persone, godendo spesso di fama e di rispetto. Esperte di piante, di erbe e di medicinali venivano interpellate e prestavano il proprio aiuto quando era necessario. Il poter disporre dei mezzi per garantire la sopravvivenza altrui aveva portato queste donne a circondarsi di un'aura magica e sovranaturale, in considerazione che, in un'epoca in cui la condizione umana era dominata dal terrore della morte e delle malattie, era logico che queste guaritrici suscitassero rispetto unitamente al timore¹⁰⁰.

Nel ricordare il noto caso di Gostanza da Libbiano, guaritrice che nel 1594 dovette affrontare un processo per stregoneria, il termine *liminale* è indicativo della qualità del ruolo che Gostanza rivestiva. Dispensatrice di vita perché levatrice e guaritrice e, allo stesso tempo, dispensatrice di morte in quanto creduta in grado di provocare quei mali che alleviava, Gostanza, come tutte le guaritrici, donava speranza e suscitava contemporaneamente riverenza e timore, emozioni particolari che innescavano un meccanismo che, riferendosi al sistema binario sanare/maledicare, conduceva le guaritrici a subire accuse di stregoneria¹⁰¹. Infatti, se la medicina, quella popolare compresa, era finalizzata alla difesa delle persone, la stregoneria era invece finalizzata a danneggiarle. Lo stesso meccanismo riguardava la magia, quella terapeutica inclusa. L'atto magico poteva essere benefico oppure malefico e provocare quindi un *maleficium*¹⁰². Accadeva quindi spesso che intorno alle guaritrici ed alle signore delle erbe si addensassero sospetti di stregoneria, in occasione della

morte del paziente oppure in occasione di malattie rare e difficili sia da

⁹⁸ P. Morpurgo, *Ciò che Dio disse vero fue come fu vero che non fu bugia così vada via questa malattia*, in *ibid.*, pp. 75- 85.

⁹⁹ P. Burke, *Scene di vita quotidiana...cit.*, pp. 259-277.

¹⁰⁰ P. Camporesi, *Le erbe del sogno...cit.*, pp. 54 -78.

¹⁰¹ F. Cardini (a cura di), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Laterza, Roma-Bari, 2001; S. Mantini, *Gostanza da Libbiano, guaritrice e strega (1534-?)*, in O. Niccoli (a cura di), *Rinascimento al femminile*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 143- 162.

¹⁰² La questione verrà approfondita nel capitolo II. In questi caso il mio obbiettivo è fornire una panoramica generale sulla magia terapeutica.

29

diagnosticare sia da curare e che l'erbèra in questione venisse accusata come responsabile.

«Quelli che li sano conzare li sano anco guastare» sosteneva Andrea Salvioli testimone nel processo contro Maria Mariani, guaritrice modenese, che come molte altre “colleghe” dovette affrontare un'accusa di stregoneria¹⁰³. Anche queste medichesse solite affollare la chiesa di San Michele in Modena e solite frequentare le spezierie cittadine furono costrette a difendersi davanti ai giudici dalle accuse mosse dalle stesse persone che si erano rivolte a loro per alleviare le proprie sofferenze.

La letteratura che si è occupata dei legami tra magia terapeutica e stregoneria ha sostenuto all'unanimità la tesi appena esposta, sottolineando che nell'immaginario collettivo le operatrici sanitarie, a conoscenza dei mezzi e dei segreti per garantire benessere e sopravvivenza, fossero ritenute esperte anche dei segreti che provocavano gli effetti contrari¹⁰⁴. Non bisogna dimenticare che si trattava di figure portatrici di elementi tropologici forti non facilmente inquadrabili, e spesso al confine con il soprannaturale.

La malattia aveva origini oscure e la capacità di risalire a tali origini spesso portava le empiriche a rivestire un ruolo ambiguo. D'altra parte, il contatto con il contagio veniva visto come qualcosa di pericoloso ed impuro proprio perché oltre i confini del mondo fisico¹⁰⁵. La capacità di oltrepassare questi confini, di venire in contatto con l'impurità e di manipolarla aveva portato i guaritori su un terreno difficile¹⁰⁶. In quanto abusive e soprattutto in quanto donne, le empiriche svolgevano le mansioni più umili e si occupavano spesso di problemi femminili o pediatrici, venendo così in contatto con elementi ritenuti impuri come escrementi, sangue mestruale e organi genitali. Vi era quindi già all'interno della professione in sé una specificità interpretata in modo da esporle facilmente alle accuse. La differenza tra le empiriche e i medici consisteva proprio nella funzione e nella mansione univoca attribuita a questi ultimi, in quanto il medico toccava raramente gli elementi impuri come sangue, ascessi ed unghie. Di conseguenza poteva solo rimuovere il dolore, mentre il guaritore, in virtù del contatto fisico, poteva sia eliminarlo sia provocarlo.

Alle guaritrici venivano spesso attribuite pratiche malvagie come sottrarre alle partorienti gli umori e battezzare i bambini in nome del diavolo, e su di loro veniva proiettato il dolore per la morte di un bambino che si

¹⁰³ ASM, *Inquisizione*, B. 7, bb. 21, c. 3r.

¹⁰⁴ La bibliografia specifica ha riportato nella maggioranza dei casi la celebre frase pronunciata da una guaritrice modenese nel corso di un processo risalente al 1499: «Chi sa sanare sa anche uccidere». Per un riscontro vedi ASM, *Inquisizione*, B. 2, libro III, c. 72v. Per quanto riguarda la letteratura: E. W. Monter, *Witchcraft in France and Swizerland: The Borderlands during the Reformation*, Cornell Univesity Press, Ithaca, (N. Y)- Londra, 1976, p. 179; C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 116-117; B. Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, Laterza, Roma- Bari, 2003, p. 152.

¹⁰⁵ M. Douglas, *Purity and Danger*, Routledge, Londra, 1966, *passim*.

¹⁰⁶ R. Hertz, *Sulla rappresentazione della morte, con il saggio sulla preminenza della mano destra*, Savelli, Roma, 1978. L'autore mette in luce lo status ambivalente dell'impurità e della necessità di applicare più criteri e concezioni di analisi a tale categoria. Puro/impuro sono espressione di una più generale nozione di sacro. Da una prospettiva profana il sacro è impuro, mentre da una prospettiva sacra è il profano ad essere impuro.

30

risolveva in un'accusa per stregoneria. L'empirica diventava il *capro espiatorio* dei dolori, delle ansie e delle frustrazioni scatenate da situazioni difficili da accettare¹⁰⁷.

Il bisogno emozionale, che si poteva esprimere in accuse di maleficio, investiva anche le strutture patriarcali dell'epoca che temevano di essere messe in discussione¹⁰⁸. Non deve essere dimenticato che la medicina empirica poteva essere un mezzo che le donne avevano a disposizione per emergere socialmente e per apparire in modo diverso, cioè non più in qualità di madri, mogli e vergini devote, bensì in qualità di operatrici la cui attività richiamava quella dei medici ¹⁰⁹. La presenza di donne che tranquillamente si aggiravano per le spezierie e che godevano di una certa rispettabilità sociale e che, come alcuni testimoni sostenevano «facevano la professione di curar gli ammalati» poteva essere destabilizzante per la codificata suddivisione della società in compartimenti rigidi. Questo spiegherebbe la diffusa opinione, sostenuta anche dal filosofo Giovanbattista Codronchi nel *De morbis veneficis* (1594), che le empiriche venissero aiutate dal diavolo al fine di ottenere l'efficacia delle cure utilizzate dato che non erano competenti come i medici¹¹⁰.

Nel mondo del lavoro gli spazi di cui le donne potevano fruire erano i meno qualificati come stare in servizio in qualità di serve, sguattere o cuoche presso le famiglie benestanti, oppure di aiutante del marito in bottega, a volte in qualità di contabili ¹¹¹. Durante l'antico regime le donne hanno avuto difficoltà ad identificarsi in un preciso ruolo professionale a causa dell'instabilità che caratterizzava il lavoro femminile. Le gravidanze, la maternità ed il contemporaneo svolgimento di lavori diversi avevano un peso non indifferente e mentre gli uomini facevano parte delle corporazioni partecipando alle attività ed alle ricorrenze festive ad esse legate, all'universo femminile tutto ciò era negato, perché fin dall'infanzia non si riceveva una formazione professionale riconosciuta, e di conseguenza non si poteva aspirare ad un'adeguata qualifica lavorativa. Ciò era valido anche nell'ambito della medicina, nonostante durante il medioevo chiunque la praticasse, maschio o femmina, venisse chiamato medico; la situazione si modificò in età moderna quando tale termine venne attribuito solo a coloro che si erano formati presso l'università. Le guaritrici continuarono comunque a curare e a confezionare farmaci, anche se prive di qualsiasi riconoscimento, e di conseguenza a sottrarre lavoro ai medici laureati¹¹². Lo status professionale delle medichesse rimaneva comunque ai margini della legittimità, non era definito né definibile, era soggetto ad interpretazioni varie e passibile di accuse di maleficio. Questo confine tra medicina popolare e stregoneria era molto labile e le guaritrici modenesi, nonostante la legittimazione popolare di cui godevano, furono

¹⁰⁷ Sulla teoria del capro espiatorio si veda L. Roper, *Early Modern Germany*, in J. Barry, M. Hester e G. Roberts (a cura di), *Witchcraft in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 210.

¹⁰⁸ M. Hester, *Patriarchal Reconstruction*, in *ibid*, pp. 288-306.

¹⁰⁹ Cfr. L. Chiti, *Le donne delle erbe*, in M. Bergamaschi...[et al], *L'erba...* cit, pp. 105-124.

¹¹⁰ A. Biondi, *La signora delle erbe...* cit., pp. 186-203.

¹¹¹ M. E. Wiesner, *Le donne nell'Europa Moderna*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 110-112. Si veda anche G. Duby e M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Dal rinascimento all'età moderna*, Laterza, Bari, 2002, pp. 15-52.

¹¹² M. E. Wiesner, *Le donne nell'Europa...* cit., pp. 105-124.

spesso vittime di tale labilità: un minimo errore diagnostico oppure uno scongiuro che sembrava richiamare un maleficio potevano far ribaltare la situazione. Si trattava di un “punto di rottura”, ossia di un episodio oppure di un elemento negativo capace di mettere in discussione e di sconvolgere la normalità quotidiana, e di accusare di stregoneria una persona dedita alla magia.

Lucia Ferretti, ad esempio, venne accusata di maleficio dopo essere stata vista aggirarsi di notte nei cimiteri per cercare le ossa dei morti, quando invece se ne voleva probabilmente servire per polverizzarle e somministrarle in qualità di farmaco miorilassante ¹¹³. Camilla da Nirano invece, esperta erborista, venne denunciata da Berta Carboni, la cliente, che si era insospettita quando la donna aveva invocato il diavolo durante un incantesimo¹¹⁴.

D'altra parte, per le popolazioni di antico regime, le malattie erano destabilizzanti, soprattutto se coinvolti bambini o neonati. Esempari le accuse che Giovanna Castelli rivolse alla guaritrice modenese Caterina Borgognona, incapace di guarire il figlio ¹¹⁵. La discriminata della formazione universitaria e della laurea in medicina diventava allora fondamentale, dal momento che un medico, anche se falliva, veniva ritenuto estraneo alla magia nera perché dotato di conoscenze basate sulle *auctoritates* ed approvate sia dallo Stato che dalla Chiesa.

La conoscenza delle proprietà farmacologiche delle erbe e le modalità di confezionamento dei medicinali venivano spesso insegnati alle curatrici modenesi dagli speciali, ma anche da altre donne esperte in materia. Indicativo il caso di Giovanna Munarina che sostenne di avere appreso le arti magicoterapeutiche da un'erbèra che, in un orto modenese, insegnava ad altre

empiriche i segreti della vegetazione. La Munarina sostenne che: «Semel in quoddam horto hic mutinae audivit mulierem edocere alias mulieres et tunc didici»¹¹⁶. Anche altre guaritrici affermarono cose simili: Orsolina detta “la Rossa” confessò che l'orazione che pronunciava per gli incantesimi le era stata insegnata da una vecchia, mentre nella denuncia a carico di Benedetta detta “Zia”, il delatore affermò che la donna era solita insegnare alcuni scongiuri¹¹⁷.

In altri casi arti magiche ed incanti venivano tramandati da madre in figlia come sottolinea il caso di Lucia Cafoni che venne accusata di maleficio insieme alle figlie Caterina, Anna e Geronima, così come i testimoni nel processo a carico di Diamante Lugli sostenevano che anche la madre dell'imputata si occupasse di magia¹¹⁸. Questo aspetto della magia andrebbe interpretato da due diverse prospettive: da un lato era opinione comune che le arti magiche si trasmettessero geneticamente da madre in figlia (oppure in figlio), dall'altro era molto probabile che le conoscenze inerenti alla magia

¹¹³ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 27, c. 1v.

¹¹⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 31.

¹¹⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 16.

¹¹⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 41, c. 1r. Cfr anche A. Biondi che cita lo stesso esempio in *La signora delle erbe...* cit., pp. 186-203.

¹¹⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 7, c. 1r per Orsolina “la Rossa”; B. 6, bb. 7-8 c. 1r per Benedetta detta “Zia”. Orsolina “la Rossa” non deve essere confusa con Orsolina Toni anch'essa soprannominata “la Rossa” e processata dal Sant'Uffizio nel 1539.

¹¹⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 16, c. 10r.

della vegetazione ed alle modalità di manipolare e cambiare la realtà venissero ovviamente insegnate dai genitori alla propria prole, per garantirle un futuro migliore e per darle gli strumenti per facilitarli l'esistenza ¹¹⁹. Questa trasmissione dei saperi avveniva quindi soprattutto a livello orale e non scritto,

in quanto ben poche guaritrici sapevano leggere, e le nozioni apprese erano quindi soggette ad interpretazioni personali con le inevitabili modifiche. Le modalità con cui questo sapere magico-terapeutico veniva trasmesso potrebbe essere riconducibile ad alcune credenze sciamaniche di origine celtica presenti in Europa già a partire dall'VIII secolo. Si tratta dei culti di carattere estatico legati al mondo delle benefiche dee dispensatrici di ricchezza, benessere e sapere¹²⁰.

L'idea della cavalcata notturna sulla groppa di animali al seguito di una divinità femminile come Diana o Herodiana era una delle credenze più radicate in Europa. Alcune donne sostenevano di essersi librate in volo al seguito di una di queste dee, di aver attraversato spazi sterminati e di essere giunte in un luogo dove si tenevano dei raduni di seguaci, e dove si mangiava e si beveva abbondantemente. Si tratta di un mito celtico «racchiuso da una buccia greca e romana», cioè frutto di una commistione di elementi culturali e folklorici, e radicato in determinate aree geografiche tra cui anche l'Italia settentrionale ¹²¹. In alcuni processi tenuti negli anni '80 e '90 del '300 in Lombardia, le due imputate, Sibilla e Pierina, sostennero di essersi recate in volo proprio ad alcune di queste riunioni presiedute da una certa Madonna Horiente che insegnava agli adepti anche le virtù delle erbe ed i rimedi per guarire gli ammalati¹²². Questo caso non fu isolato, in quanto una situazione simile si verificò circa un secolo dopo, quando proprio nel modenese, nel ferrarese e nel mantovano si affermò il culto della signora del gioco o *domina ludi* che, vestita di panni neri, insegnava nei raduni notturni le virtù farmacologiche di piante ed arbusti. Si tratta di elementi fondamentali che mettono in luce come in queste zone, Modena e dintorni compresi, vi fosse la presenza di miti e culti estatici che attribuivano alle donne tali conoscenze magico-terapeutiche insegnate a loro da entità soprannaturali. Questa cultura antica di stampo celtico e decisamente sedimentata nella zona aveva subito un *continuum* culturale fino al XVI secolo, e ciò spiegherebbe la forte gravidanza e presenza della medicina magica. Gli elementi di raccordo non sono finiti,

¹¹⁹ Nel corso di una caccia alle streghe di vaste proporzioni tenutasi nel XVII secolo in Svezia, molti bambini, "figli di streghe", vennero accusati del crimine analogo. Si veda B. Ankarloo, *Sweden: The Mass Burnings*, in B. Ankarloo e G. Henningsen, (a cura di), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 285-317.

¹²⁰ In merito a questi argomenti, ricordo l'opera di C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 65-98, 100-129.

¹²¹ *Ibid*, pp. 82-3. L'autore sostiene che nessun mito greco presenta Artemide in groppa ad animali. Cavalcare era invece caratteristica di divinità femminili celtiche come Epona, e non a caso le prime testimonianze delle cavalcate di Diana provengono dalla Germania. Vi era quindi stata una "interpretatio romana" di Epona. Culti simili erano presenti anche in Scozia, Francia e Sicilia.

¹²² *Ibid*, pp. 68-69. Vedi anche L. Muraro, *La signora del gioco*, Baldini e Castoldi, Milano, 2006, pp. 204-205. L'autrice riporta questa citazione: «Dicesti che la signora insegna a voi della compagnia i poteri delle erbe e che, dai segni che le presentate, vi fa vedere tutte e cose che le chiedete riguardo alle malattie, furti e malefici. E così vi insegna a fare e trovate che ogni cosa da lei mostrata è la verità».

33

dato che secondo la tradizione emersa dai processi lombardi del '300, Madonna Horiente era solita resuscitare gli animali morti con un ramo di sambuco come la Munarina utilizzava proprio il sambuco per i suoi incantesimi. Nel raccontare al giudice le modalità di apprendimento delle proprietà fitoterapeutiche, la donna descrisse, come si è visto, una scena che riecheggiava le riunioni presidiate dalla signora del gioco e da Horiente dedite ad insegnare la stessa cosa¹²³.

Al di là delle fantasie e delle credenze più diffuse, la conoscenza delle

proprietà farmacologiche della vegetazione, trasmesse da terzi o dai familiari, in alcuni casi diventava per le donne non solo un mezzo per porsi in modo diverso nella società, ma anche un mezzo per sopravvivere. Alcune si dedicavano alla magia terapeutica perché vedove o sole al mondo e prive del sostentamento che il coniuge o la famiglia garantivano a loro. La figura della vedova di età moderna doveva spesso misurarsi con una certa ambiguità simbolica in quanto da una parte era una donna che, per la prima volta nella vita padrona del suo destino, poteva godere di considerevole libertà d'azione, mentre dall'altra, era inserita comunque nelle strutture patrilineari e patriarcali di antico regime e si trovava a scontrarsi con l'immaginario distorto e sessualmente trasgressivo che era stato proiettato su tale categoria sociale¹²⁴. Alcune vedove potevano trovarsi ad amministrare il patrimonio del marito come nell'area di diritto romano (zona mediterranea), dove le donne rimaste sole godevano dell'usufrutto dei beni del coniuge a patto che non si risposassero. Questa soluzione comportava che alcune vedove avessero una certa autorevolezza, soprattutto se i patrimoni a disposizione erano cospicui¹²⁵. La situazione era generalmente più difficile negli strati socio-economici più bassi nei quali in caso il marito avesse avuto un'attività, la vedova la poteva portare avanti, ma spesso non ai livelli precedenti e, se vi erano figli da mantenere, il rischio di trovarsi in condizioni precarie aumentava. In alcuni casi, la moglie del defunto tornava nella famiglia di origine, ma se ciò non era possibile la situazione peggiorava, tanto che le vedove comparivano spesso nelle liste dei poveri e degli indigenti delle città di antico regime¹²⁶.

Nell'analizzare questo fenomeno e nel parlare della vedovanza è stato utilizzato dalla letteratura il verbo "declinare", sostenendo che: «Il prestigio delle vedove si declina diversamente a seconda della loro collocazione sociale, dell'età, dell'equilibrio demografico, della struttura del mercato del lavoro e della disponibilità dei sussidi assistenziali»¹²⁷. Per alcune quindi, rimanere sole comportava un alto rischio di indigenza e, nel tentativo di far fronte al problema con una certa rapidità, diventava naturale avvicinarsi ad un mestiere che non richiedeva una formazione e soprattutto una licenza particolare come quello di indovina, di prostituta ed ovviamente di guaritrice. In quest'ultimo

¹²³ C. Ginzburg, *Storia...cit.*, pp. 68-69.

¹²⁴ M. d'Amelia, *Scatole cinesi. Vedove e donne sole in una società d'ancien regime*, «Memoria» n. 18, pp. 58-79; G. Calvi, *Il contratto morale. Madri e figli...cit.*, pp. 8-12, 16-29; O. Hufton, *Destini femminili. Storia delle donne in Europa. 1500-1800*, Mondadori, Milano, 1996, pp. 188-216.

¹²⁵ G. Calvi, *Il contratto...cit.*, pp. 8-12, 16-29.

¹²⁶ O. Hufton, *Destini femminili... cit.*, pp. 188-216.

¹²⁷ G. Calvi, *Il contratto...cit.*, p. 9

34

caso era sufficiente mettere in pratica ciò che si era appreso in famiglia arricchito poi dai consigli di altre "colleghe" ed immettersi sul mercato. Le richieste non mancavano ed i guadagni consentivano a queste donne di sopravvivere in qualche modo. Proprio nel caso di Gostanza da Libbiano, Dianora, la nipote dell'imputata, una volta interrogata dall'inquisitore se la sospettata le avesse insegnato le arti magiche, ripose che la nonna l'avrebbe iniziata alla magia terapeutica quando sarebbe (Dianora) rimasta vedova¹²⁸. La magia terapeutica aveva certamente un ruolo fondamentale per chi la attuava e per chi la richiedeva, ma largo spazio veniva destinato anche alla magia erotica. Si trattava di incantesimi e scongiuri volti a catturare le attenzioni ed il cuore dell'amato. Alle streghe ed incantatrici modenesi si rivolgevano spesso giovani donne intenzionate a far innamorare di sé, nella maggior parte dei casi, i membri più giovani delle famiglie aristocratiche della

città, oppure intenzionate a ricondurre a sé un marito troppo distante. Alcune erbére si dedicavano sia alla cura del corpo sia alla cura dell'anima, come Giulia da Bologna che, oltre ad occuparsi di *herbae bonae*, svolgeva incantesimi d'amore, e come Camilla da Nirano che operava, come vedremo, addirittura per Violante Carandini nobildonna modenese ed appartenente ad una delle famiglie più in vista della città¹²⁹.

Si trattava di un tipo di magia ugualmente condannato perché prevedeva spesso l'invocazione a demoni e perché si riteneva che provocasse la coercizione della volontà altrui. Fu proprio sulla coercizione del libero arbitrio che insistettero gli inquisitori nel processare le incantatrici che si dedicavano alle magie d'amore, ma probabilmente non fu un caso, e fu in parte dovuto alla straordinaria diffusione a Modena dell'eterodossia proprio nel XVI secolo.

¹²⁸ S. Mantini, *Gostanza da Libbiano, guaritrice e strega (1534-?)*, in O. Niccoli (a cura di), *Rinascimento...cit*, pp. 143-162.

¹²⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 11 (Camilla da Nirano) e B. 2, bb. 22 (Giulia da Bologna). I Carandini erano notabili del patriziato cittadino. Spesso membri del Consiglio dei Conservatori erano divisi in due rami cioè quello modenese e quello bolognese.

35

1. 3

Non solo guaritrici e streghe: Modena terra d'eresia

Il quadro storico generale su Modena non sarebbe completo se venisse trascurato uno dei fenomeni caratterizzanti questa città nel XVI secolo, cioè la diffusione ed il radicamento dell'eresia¹³⁰. Trattare di questo tema è fondamentale, in quanto è possibile riscontrare elementi di contiguità tra il non conformismo religioso ed i medici, e tra costoro e gli empirici, dal momento che alcuni medici erano personalità di rilievo del movimento eterodosso modenese e dal momento che la loro difesa della medicina scientifica e della professione medica dalle superstizioni si inquadrò in una più ampia lotta finalizzata ad imporre l'applicazione dell'approccio razionalistico allo studio del mondo umano e divino. In questo possiamo individuare il nesso tra ricerca religiosa critica ed indipendente e medicina empirica. E' significativo che medici e speziali si riunissero presso le spezierie, come quella di proprietà dei Grillenzoni e dei Sighizzi, (noti eterodossi modenesi), ambienti particolari perché luoghi di incontro tra saperi e di confronto culturale.

Al fine di mettere bene in luce questo scenario occorre aprire una parentesi sulla città e sul suo contesto politico, religioso ed istituzionale.

Elemento essenziale da sottolineare è la strenua difesa da parte della classe dirigente modenese dell'autonomia cittadina dalle intromissioni del potere ecclesiastico e statale. Tale atteggiamento fu fondamentale per la diffusione del dissenso in quanto, a Modena, era proprio il patriziato cittadino ad annoverare tra i suoi membri i capi del movimento riformatore. I Valentini, i Sadoletto, i Carandini ed i Rangoni, con le loro fitte reti di parentela, operavano nei principali centri di potere laico ed ecclesiastico cittadino come il Consiglio dei Conservatori ed il Capitolo del Duomo. Si trattava di un impegno non limitato agli organi di governo, in quanto si dovette a loro anche l'istituzione dell'Accademia modenese, un centro di discussioni umanistiche ed ereticali, dalla straordinaria apertura sul piano culturale, ma anche sociale.

Fu questo insieme di ragioni a rendere l'eterodossia religiosa un

fenomeno molto ampio e di lunga durata, tanto che Modena figura nelle fonti

¹³⁰ La bibliografia in merito è notevole, cito : S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi...cit*; M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma, studi sul cardinal Giovanni Morone ed il suo processo di eresia*, Il Mulino, Bologna, 1992; Id., *"Disputar di cose pertinenti alla fede". Studi sulla vita religiosa del Cinquecento*, Unicopli, Milano, 2003; Id., *Riforma protestante...cit*; C.

Bianco, *La comunità di "fratelli" nel movimento ereticale modenese del '500*, «Rivista storica italiana», XCII (1980), pp. 621-679; Id., *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, «Bollettino della società di studi valdesi», n° 151, 1982, pp. 3-49; A. Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d' un libello antiromano nel Cinquecento*, in Id., *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 1991, pp. 104-134; Filippo Valentini, *Il principe fanciullo. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole II d'Este*, testo, introduzione e note a cura di L. Felici, Olschki, Firenze, 2000, da ora in avanti introduzione. L. Felici, *Frammenti di un dialogo. Ludovico Castelvetro e i suoi rapporti con gli accademici modenesi*, Atti della XIII giornata Luigi Firpo, Torino 2006, pp. 315-335.

36

come una delle città «più infette d'Italia» insieme a Venezia, Faenza, Ferrara e Lucca¹³¹.

L'Accademia costituì un centro letterario e di discussione religiosa famoso in tutta Italia, diventando l'elemento propulsore dell'eresia modenese, al punto che il cronista Lancillotti scrisse: «Certi de una Cademia de Modena, che sono più luterani eretici che ecclesiastici, et ge ne beleza in Modena, demodo che fora de Modena tutti noi siamo luterani apresso li altri»¹³². Questa particolare istituzione nacque intorno al 1530 come sviluppo delle riunioni giornalieri di un gruppo di amici appartenenti alle prime famiglie della città, che dividevano vari interessi culturali e l'impegno nella politica cittadina, e che intendevano rivedere criticamente il patrimonio religioso e culturale tradizionale. Gli accademici si occupavano, infatti, dello studio filologico dei testi letterari e sacri, in vista di un generale rinnovamento culturale e religioso. Che i due aspetti fossero connessi, lo rilevano Dionisotti e Firpo sottolineando come il problema linguistico letterario avesse forti implicazioni religiose e che vi fosse un nesso tra Riforma ed affermazione del volgare¹³³. Comunque già il Lancillotti aveva colto il legame tra studio umanistico delle lingue e revisione critica della Sacra Scrittura, notando che l'insegnante «Francesco Greco lege pubblicamente in palazzo a'scolari e tanto più se leze tanto più sono increduli in la fede de Cristo»¹³⁴. L'impiego del metodo esegetico non significava dunque solo analizzare attentamente le scritture, ma anche mettere in discussione i dogmi, i riti, le istituzioni ed i privilegi della Chiesa romana che si fondavano sull'interpretazione di quei testi. La conseguenza più tangibile di tale attività di revisione fu l'eversione dei paradigmi culturali e religiosi tradizionali, e la conseguente erosione dell'impalcatura concettuale ed istituzionale canonica, con l'apertura della strada a visioni e a progetti culturali alternativi, di stampo non conformista¹³⁵.

Promotore delle riunioni dell'Accademia era stato, secondo la testimonianza del filologo modenese Ludovico Castelvetro, il medico Giovanni Grillenzoni, come questi riporta:

Laonde vedendo il Grillenzoni la patria sua rimanere senza insegnatore di lingua greca, ordinò che in casa sua ogni giorno fossero lette a certa ora due lezioni una latina e l'altra greca per coloro che fossero più sufficienti, et erano stati discepoli del Porto, a chiunque vi voleva intervenire. Et così furono interpretati i più difficili libri della lingua latina, et fra gli altri Plinio dal principio alla fine, et i più difficili della lingua greca. Si leggeva senza pompa di parole, di prologo, né si interpretavano se non i passi più difficili, sopra i quali ognuno degli ascoltatori poteva dire liberamente il parer suo, et si faceva giudizio delle cose lette, et specialmente delle

¹³¹ M. Firpo, *Riforma protestante...* cit., pp. 3, 29-52.

¹³² Tommasino de'Bianchi detto Lancillotti, *Cronaca modenese*, Ficcadori, Parma, 1862-1884, vol. VIII, p. 298.

¹³³ C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1967, p. 187; M. Firpo, *Riforma religiosa e lingua volgare nell'Italia del Cinquecento*, in Id., *Disputar di cose pertinenti...* cit., pp. 121-140.

¹³⁴ T. Lancillotti, *Cronaca...* cit., vol. VII, p. 321.

¹³⁵ In merito all'Accademia si veda S. Peyronel Rambaldi, *Speranze...* cit., *passim*. M. Firpo, *Inquisizione romana...* cit., pp. 55-129. L. Felici, introduzione pp. 21 sgg; E. Belligni,

cose de' poeti, approvandole o riprovandole, il qual giudizio era di gran giovamento a' giovani, de' quali alcuni sono riusciti uomini valenti¹³⁶.

La casa di Giovanni Grillenzoni fu il centro di ritrovo nelle fasi iniziali dell'Accademia, le cui riunioni si tennero poi nella spezieria di suo fratello Antonio, luogo che vide la presenza di intellettuali e professionisti come il letterato Filippo Valentini, il grecista Francesco Porto, il filologo Ludovico Castelvetro, gli insegnanti di latino Pellegrino degli Erri e Camillo Maria Molza, lo speziale Francesco Sighizzi e i medici Niccolò Machella, Gabriele Falloppia e naturalmente Giovanni Grillenzoni¹³⁷. In un breve volgere di anni comunque, i suoi membri si diversificarono per appartenenza sociale e culturale e si moltiplicarono, arrivando a raggiungere il numero di cinquanta persone, tanto che il Lancillotti parlava di «un chiopo de stornelli»¹³⁸. Fra costoro figuravano popolani, artigiani, tessitori e donne, in breve cittadini di qualsiasi estrazione sociale e di qualsiasi livello culturale. Molti di loro diventarono in un secondo momento i protagonisti del vasto movimento ereticale modenese che dette vita alla comunità dei «fratelli» soppressa dall'Inquisizione solo negli anni settanta¹³⁹. In conclusione, l'Accademia ebbe, proprio per questa particolare apertura sociale, un ascendente talmente forte sulla popolazione da diventare un punto di riferimento per gli eterodossi modenesi ed anche per quelli che giunsero in città in un secondo momento, come Camillo Renato e Bartolomeo Fonzi¹⁴⁰.

Gli accademici dettero espressione alle loro idee con iniziative pubbliche e concrete che rivelano quella contiguità tra non conformismo religioso e medicina empirica a cui ho prima accennato. Nel 1537 Giovanni Grillenzoni difese Elisabetta Panni, donna accusata di stregoneria e processata dai domenicani. Si trattò di un processo che suscitò un particolare scalpore in città, al punto che il Lancillotti dette particolare rilievo all'evento nella sua *Cronaca Modenese*, dicendo che a causa di tale vicenda la città era «travagliata in spirituale e temporale»¹⁴¹. In una lettera indirizzata da Giovanni Grillenzoni al cardinale Iacopo Sadoletto, il medico modenese in merito alla vicenda scrisse:

¹³⁶ L. Castelvetro, *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo scritte per suo piacere*, edito in appendice in Giuseppe Cavazzuti, *Ludovico Castelvetro*, Società Tipografica modenese, Modena, 1903, p. 3. In merito allo stesso argomento, Girolamo Tiraboschi disse: «Di questo benemerito ristoratore della Modenese Letteratura abbiám già ragionato in parte nel trattare dell'Accademie in questa Città fondate, e abbiám veduto, quanto a lui dovesse quella celebre adunanza di uomini dotti, per cui Modena divenne allor sì famosa», in *Biblioteca Modenese*, Forni, Bologna, 1970, vol. II, pp. 24 sgg.

¹³⁷ L. Felici, introduzione pp. 23 sgg.

¹³⁸ T. Lancillotti, *Cronaca...cit.*, vol. VIII, pp. 15-16.

¹³⁹ C. Bianco, *La comunità di "fratelli" ... cit., passim*.

¹⁴⁰ L. Felici, introduzione, pp. 23 sgg.

¹⁴¹ T. Lancillotti, *Cronaca...cit.*, vol. VI, p. 59. L'inquisizione modenese ha processato molte streghe, ma il Lancillotti non menziona gli altri processi, alcuni dei quali ben più corposi e controversi di quello a carico di Elisabetta Panni. L'interesse è probabilmente dovuto all'eccezionalità della condanna al rogo, condanna non pronunciata nei confronti di molte altre imputate.

Il vietare che non sia stata abbrugiata una povera et semplice vecchia et ignorante per strega, mi è stato appresso di costoro cangione di calunnia, il processo della quale si può vedere, come non sa ciò che si dica et spesso si contraddice et infinite varie bugie si contengano; senza ch'ella non era relapsa et continuamente dimandava perdono et misericordia a Dio con man giunte, promettendo da li innanzi di vivere cristianamente; niente di meno fu sentenziata alla morte: la qual iniquità videro ancora molti altri Dottori e tra questi M. Niccolò Bozzale, dal

quale fu per commissione del vicario la causa conosciuta et liberata la vecchia¹⁴².

In questa presa di posizione il Grillenzoni, che qualche anno dopo riformò gli statuti del Collegio Medico di Modena, mostrò le sue concezioni umanistiche, mettendo in luce l'ignoranza e l'atteggiamento superstizioso proprio dell'imputata piuttosto che il suo carattere "stregonesco". Comunque, nel difendere una donna anziana e ignorante, convinta dell'efficacia di incantesimi e scongiuri, il medico agì non perché credeva nella fondatezza della magia terapeutica, ma perché convinto dell'assurdità delle accuse. Questo intervento da parte di uno dei membri principali dell'Accademia è dunque sintomatico dell'approccio con cui egli guardava alla stregoneria ed alla medicina alternativa, e nel contempo, della sua reazione nei confronti della persecuzione. Infatti, il Grillenzoni intendeva condurre una "battaglia di civiltà" in nome di un nuovo e libero sapere scientifico. Questo episodio non fu l'unico: basti pensare che qualche anno dopo, per l'esattezza nel 1540, il Castelvetro ed il Valentini strapparono alcuni manifesti propagandistici affissi da un chiromante-astrologo, ponendosi in questo modo in palese polemica con la cultura che quelli veicolavano.

L'attività propagandistica dell'Accademia ebbe importanti momenti anche nelle letture pubbliche della Sacra Scrittura fatte da Filippo Valentini, capo ed animatore culturale di questa istituzione. Il Valentini, sfruttando i legami degli accademici con i centri del potere politico ed economico cittadino e con la popolazione, dette avvio ad un'azione di propaganda delle nuove idee a tutti i livelli. Il suo impegno si mise in luce anche nella celebrazione della Cena eucaristica da lui officiata nelle dimore private, e nel sostenere il Castelvetro nella traduzione dello scritto di Melantone *Loci Communes*¹⁴³. Le iniziative dell'Accademia dettero un contributo fondamentale allo sviluppo di un clima di grande fermento che coinvolse tutta la popolazione nella discussione di problemi religiosi, nella libera lettura e nel commento delle Scritture sia nelle case private, sia nelle botteghe artigiane, nelle strade e nelle piazze, cosicché Domenico Sigibaldi, vicario del vescovo cittadino Giovanni Morone, gli scriveva che la città era «infetta del contagio de diverse heresie come Praga. Per le botteghe, cantoni, case ogniuno disputa de fede, de libero arbitrio, del purgatorio et eucharestia, predestinazione»¹⁴⁴.

Questa diffusione dell'eresia a Modena fu resa possibile anche grazie all'atteggiamento conciliante del duca Ercole II d'Este desideroso di difendere le proprie prerogative sovrane dalle intromissioni della Chiesa - dalla cui tutela

¹⁴² Lettera di Giovanni Grillenzoni al cardinale Ludovico Sadoletto del 1542 in V. Casoli, *Gli statuti del Collegio dei Medici della città di Modena riformati da Giovanni Grillenzoni*, Tipografia Sociale di E. Dal Pozzo, Faenza, 1911.

¹⁴³ L. Felici, *Frammenti...cit.*, pp. 325 sgg.

¹⁴⁴ Lettera di Domenico Sigibaldi a Giovanni Morone del novembre 1540 in M. Firpo, *Riforma protestante...cit.*, p. 55.

si era recentemente affrancato- e desideroso di non inimicarsi la classe dirigente modenese, soprattutto per la sua peculiare situazione familiare determinata dall'adesione al calvinismo di sua moglie Renata di Francia e dall'appoggio offerto dalla duchessa agli eterodossi all'interno della stessa corte. Il duca frenò dunque tutti i tentativi di intervento da parte dell'Inquisizione nei suoi territori, pur cercando di mostrarsi un fedele servitore di Roma, con la conseguenza di lasciare un considerevole margine di autonomia ai modenesi fino ai tardi anni '70¹⁴⁵. Lo stesso Battistino Strozzi, governatore estense, tentò di minimizzare il problema dell'eresia, arrivando addirittura a negarne l'esistenza¹⁴⁶. Di conseguenza, in questa situazione, il

Valentini ed il Castelvetro poterono continuare praticamente indisturbati la loro azione di propaganda. Questa posizione di forza degli eterodossi modenesi e la tutela della corte estense furono fondamentali sia per la diffusione della propaganda ad opera dei predicatori come Bernardino Ochino, Bartolomeo della Pergola, Camillo Renato e Girolamo Teggia, sia per ostacolare misure repressive nei confronti di tali figure. D'altra parte le prediche di Ochino nel Duomo richiamavano folle ingenti, mentre quelle di Renato, rivolte a gruppi ristretti di proseliti di ogni strato sociale, erano finalizzate a diffondere un messaggio di uguaglianza nella comprensione del testo sacro, mettendo in risalto gli elementi spirituali della fede e relegando ad un ruolo minore i riti ed i sacramenti da ritenersi superstiziosi.

La predicazione fu, come ovunque, un fattore essenziale per la diffusione della Riforma, in quanto a Modena, oltre al pulpito, un altro luogo di propagazione fu la Staggia, villa di proprietà dei Carandini, sede di affollati raduni animati proprio da Camillo Renato. La villa della Staggia fu «all'origine della devianza religiosa dei modenesi di ogni strato sociale»¹⁴⁷. Questo forte ascendente di Renato comportò che quando nell'ottobre del 1540 venne messo sotto accusa dall'Inquisizione, alcuni accademici, rimasti ignoti, ma certamente protetti dal patriziato, aggredirono gli inquisitori per impossessarsi degli incartamenti del processo, mentre Filippo Valentini, il sacerdote Giovanni Bertari ed il medico Niccolò Machella si adoperarono per riuscire ad ottenere da Ercole II che il processo nei confronti del predicatore si tenesse a Ferrara, anziché a Bologna¹⁴⁸.

Fondamentale, fu inoltre, anche il ruolo della stampa, dato che nel 1537 il *Sommario di Sacra Scrittura* che il libraio Antonio Gadaldino aveva iniziato a vendere proprio in quell'anno venne denunciato dal canonico agostiniano Serafino Aceti da Fermo in quanto testo eretico ¹⁴⁹. Il *Sommario*, nel proporre una nuova etica derivata da una commistione tra le idee di Erasmo e di Lutero, criticava le forme di pietà e di devozione tradizionali, proponendo invece una

¹⁴⁵ M. Firpo, *Riforma protestante...cit.*, pp. 34-35. In merito alla corte di Renata di Francia si veda C. Jenkins Blaisdell, *Politics and Heresy in Ferrara*, «The Sixteenth Century Journal», VI (1975); A. Prosperi, *L'eresia in città e a corte*, in M. Page, L. Wage e Daniela Quarta (a cura di), *La corte di Ferrara ed il suo mecenatismo. 1441-1558*, Museum Tusulanum /Panini, København- Ferrara/Modena, 1990, pp. 267-281; E. Belligni, *Evangelismo...cit.*, pp. 91 sgg;

B. Fontana, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, Forzani & C, Roma, 1889-1899.

¹⁴⁶ M. Firpo, *Riforma protestante...cit.*, pp. 51 sgg.

¹⁴⁷ A. Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana...cit.*, pp. 111 sgg.

¹⁴⁸ L. Felici, Introduzione, pp. 54 sgg.

¹⁴⁹ M. Firpo, *Riforma protestante...cit* p. 55.

40

fede vissuta interiormente e resa attiva dalla carità da effettuare senza la tutela del clero. Si trattò di un libro che ebbe un'importanza essenziale nell'evoluzione dell'Accademia verso posizioni eterodosse, tanto che gli accademici reagirono alla sua denuncia mettendo in scena una parodia del ritrovamento del libro da parte del monaco ¹⁵⁰. D'altra parte si era ormai consolidata in città una forte insofferenza nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche e degli abusi di queste già ampiamente "sperimentati" durante gli anni del dominio pontificio. Tale insofferenza unitasi al dissenso aveva contribuito a quella libera discussione delle dottrine riformate che si estendeva dalle abitazioni più semplici alle ville degli aristocratici modenesi, al punto che «sino in le case de Modena se ge legeva della Sacra Scrittura, el ge andava delli grandi della città e del populo assai»¹⁵¹.

Se il potere statale non intervenne per motivi politici, ancora minore fu l'intervento ecclesiastico sia per la mancanza del vescovo, sia poi per le sue

posizioni “spirituali”. Giovanni Morone, già vescovo di Modena nel 1527, ma per lungo tempo assente a causa delle nunziature pontificie prima in Francia e poi in Germania, era stato costantemente tenuto informato dei fermenti eterodossi dal suo vicario Domenico Sigibaldi. Dal carteggio tra i due emerge l'impressionante diffusione delle eresie in città, in quanto il Sigibaldi, in forte difficoltà nel gestire la situazione, si lamentava del dilagare dell'eterodossia sostenendo che: «La setta va pur perseverando et moltiplicando, ma nullo viene a denunciare»¹⁵². Il Sigibaldi si era reso conto che il dissenso andava al di là della polemica antipapale, ma non era in grado di compiere un'azione repressiva forte perché ostacolato dall'appoggio che i membri del Consiglio dei Conservatori, del Capitolo e gli Este accordavano agli accademici. Anche Giovanni Morone era ben consapevole della profondità della crisi modenese, del fatto che l'eterodossia aveva intaccato tutti i tessuti sociali e che godeva di delle forti reti di protezione da parte dei nobili. Indicativa, a questo proposito, una lettera indirizzata nel maggio del '40 al cardinale di Santa Fiora Guido Ascanio Sforza, nella quale il Morone scrisse: «In quella città vi sono pessimi principi di eresia, e pubblicamente si parla del purgatorio, delle indulgentie, della messa, dell'intercessione de santi, dell'autorità del papa, del libero arbitrio»¹⁵³.

Osservando l'evoluzione delle vicende modenesi occorre datare come momento di svolta il 1542, anno in cui il vescovo, appena rientrato in città, prese la decisione di rivolgersi al cardinal Gaspare Contarini, all'epoca legato pontificio a Bologna, per una risoluzione pacifica della questione eterodossa cittadina¹⁵⁴. In realtà qualcosa si era già mosso qualche anno prima quando nel '40 l'inquisitore Tommaso da Morbegno aveva inoltrato una denuncia di eresia

¹⁵⁰ L. Felici, Introduzione, pp. 41 sgg.

¹⁵¹ T. Lancillotti, *Cronaca...* cit., vol. IX, p. 54.

¹⁵² M. Firpo, *Inquisizione Romana...* cit., pp. 55-129.

¹⁵³ M. Firpo - D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, 5 voll, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1981-89, vol. III, pp. 108-109. Da ora in avanti *Processo Morone*.

¹⁵⁴ M. Firpo, *Inquisizione romana...* cit., pp. 55-129. Il forte legame tra il Morone ed il Contarini si sviluppò nel 1541 quando entrambi facevano parte della legazione pontificia a Ratisbona.

41

a carico dell'Accademia. Questa azione repressiva ebbe seguito due anni dopo, nel momento in cui Giovanni Morone intavolò una serie di trattative con gli accademici nel tentativo di farli firmare un formulario di fede redatto dal Contarini¹⁵⁵. Negli *Articuli orthodoxae professionis*, il Contarini aveva cercato di coniugare la dottrina della giustificazione con i riti ed i sacramenti della Chiesa Cattolica, evitando prese di posizione nette che potessero provocare una frattura anche se in realtà, le varie aperture dottrinali erano incapaci di nascondere il sistema dei sacramenti e delle devozioni cattolici¹⁵⁶.

La prima reazione degli accademici fu il rifiuto di sottoscrivere il testo con il conseguente avvio di un confronto teologico tra le due posizioni rappresentate dal Teggia e ed il Bertari da una parte, che sollevarono obiezioni e perplessità e dai cardinali Cortese e Sadoletto dall'altra, mentre Giovanni Grillenzoni si impegnava in una sentita apologia dell'Accademia, ribadendo come il carattere di questa fosse culturale e non religioso, tantomeno eretico. Gli accademici cercavano di prendere tempo, sfruttando la situazione di fluidità ancora presente ai vertici della Chiesa, spingendosi al punto di inviare nel '42 a Bologna il Valentini nel tentativo di influire sul Contarini, una delle autorità più disponibili ad accettare le loro posizioni. Nonostante questo tentativo e nonostante lo scontro dottrinale, gli eterodossi iniziarono a cedere nel luglio

dello stesso anno, dopo che la bolla papale *Licet ab initio* emanata da Paolo III aveva istituito, com'è noto, il Sant'Uffizio dell'Inquisizione¹⁵⁷. Privati di una qualsiasi alternativa, il primo settembre, i non conformisti furono costretti a desistere, dopo avere però ottenuto che anche alcuni dei Conservatori sottoscrivessero gli *Articuli* in modo da nascondere i propri nomi tra quelli dei politici modenesi¹⁵⁸. Tra i firmatari figurarono Giovanni Grillenzoni, Niccolò Machella, Ludovico Castelvetro, Filippo Valentini, Francesco e Bartolomeo Grillenzoni, Elia Carandini, Giovanni Bertari, Girolamo Teggia, Gabriele Falloppia, Pellegrino degli Erri, Gaspare Rangoni¹⁵⁹.

In seguito alla sottoscrizione del formulario di fede venne meno il dialogo con le autorità romane, e a quel punto gli eterodossi si orientarono verso una scelta nicodemitica di clandestinità e di dissimulazione che comunque comportò un aumento del proselitismo. Gli anni immediatamente successivi, infatti, videro sempre una forte presenza del non conformismo religioso, grazie alla presenza di piccoli gruppi di dissenzienti facenti parte della comunità dei "fratelli" che si riunivano periodicamente animati dal tessitore Francesco Camorana, nuovo esponente di spicco dell'eterodossia cittadina¹⁶⁰. Nello stesso periodo giunse in città, chiamato dal Morone, il minorita Bartolomeo della Pergola le cui prediche in Duomo incentrate sulla giustificazione per sola fede e sul beneficio che Cristo avrebbe dispensato ai

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 59. Vedi anche F. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Verlag von Huye's Buchandlung, Braunsberg, 1881, pp. 395 sgg.

¹⁵⁶ M. Firpo, *Inquisizione romana...* cit., pp. 55-129. Sullo stesso argomento vedi anche L. Felici, introduzione, pp. 66-67.

¹⁵⁷ *Ibid*. All'Inquisizione verrà dedicato il IV capitolo. In questa sede mi sono limitata ad un accenno.

¹⁵⁸ L. Felici, introduzione, pp. 73-74

¹⁵⁹ M. Firpo, *Inquisizione romana...* cit., pp. 55-129; C. Bianco, *La comunità...* cit, pp. 621-679

¹⁶⁰ *Ibid*.

42

fedeli ebbero un successo straordinario e che, come sostenuto dal Lancillotti, portarono «el populazo de viver alla Luterana»¹⁶¹. Tra gli ascoltatori del Pergola vi erano gli animatori principali di questi gruppi di eretici che si organizzarono poco tempo dopo sotto la guida del frate francescano Bartolomeo Fonzo, mentre contemporaneamente incrementava la circolazione dei libri eterodossi tra Bologna, Modena e Ferrara, fenomeno che portò ad una maggiore diffusione delle idee e dei testi riformati, offrendo agli eretici continui stimoli di confronto intellettuale e rafforzandone i legami ed il senso di fratellanza.

Gli eretici perseverarono nel loro impegno religioso, recandosi nel '51 ad assistere alle omelie di un altro predicatore ancora, Giovanni Francesco da Bagnocavallo. Il dissenso quindi, anche se in modo sotterraneo, continuava a diffondersi in città senza che le autorità ecclesiastiche atte a contenerlo adottassero una risoluzione radicale.

L'azione pastorale del Morone d'altra parte agevolò non poco i dissenzienti. Proprio nell'anno di sottoscrizione del formulario, questi si era visto recapitare dal cardinale inglese Reginald Pole e dall'umanista Marcantonio Flaminio l'opera *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de chirstiani delle cose della religione* redatta da Juan de Valdès, nobile ed intellettuale spagnolo, fuggito dall'Inquisizione del suo paese natale e rifugiatosi a Napoli. Il Valdès era sostenitore di un tipo di religione che privilegiava una concezione della fede come esperienza graduale di illuminazione interiore, senza una rigida adesione ad un corpo di regole e di dogmi. Tale interpretazione però non prospettava

alcuna rottura con Roma e la conseguenza fu che alcuni uomini di chiesa come il Pole e Bernardino Ochino vi aderirono con entusiasmo¹⁶².

Quando nel 1541 Juan de Valdès morì ed il Flaminio ne divenne l'erede, costoro aspirarono a rinnovare la Chiesa partendo proprio dalle dottrine valdesiane. Il primo passo era tentare di coinvolgere nel progetto alcuni alti prelati di orientamento riformatore come il Contarini ed il Morone. Il coinvolgimento del primo fallì perché questi scomparve nel 1542, mentre il convincimento del secondo ebbe successo. Nel maggio del '41, il Flaminio si recò insieme a Pietro Carnesecchi a Roma, presso il Morone, al quale consegnò il commento di Valdès ai Salmi. Non molto tempo dopo, il cardinale ricevette il manoscritto *Una efficacissima confirmatione della verità della fede cristiana* da questi ritenuto opera del Valdès ed infine le *Considerazioni* sempre del riformatore spagnolo¹⁶³.

¹⁶¹ T. Lancillotti, *Cronaca modenese*, cit., vol. VII, p. 391.

¹⁶² M. Firpo, introduzione a J. De Valdès, *Alfabeto cristiano*, Einaudi, Torino, 1994, pp. VII-XIV; Id., *Inquisizione romana...* cit., pp. 51 sgg. Id., *Tra alumbados e "spirituali". Studi su Juan de Valdés ed il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze, 1990. A Napoli il Valdès svolgeva un'attività di meditazione e di insegnamento a gruppi ristretti di seguaci di cui facevano parte Giulia Gonzaga, Bernardino Ochino e Pier Martire Vermigli. In un secondo momento, il Valdès ed il Pole si trasferirono a Viterbo presso l'abitazione del cardinale dove dettero avvio all'Ecclesia Viterbensis dai chiari orientamenti riformisti.

¹⁶³ A. Pastore *Marcantonio Flaminio: fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Angeli, Milano, 1981, pp. 113-115, 146-147. In merito al Flaminio vedi anche Id., (a cura di), *Marcantonio Flaminio, Lettere*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1978.

43

La conseguenza fu un cambiamento sia dottrinale sia comportamentale del cardinale, dal momento che alle affermazioni di matrice valdesiana si accompagnarono la protezione e la complicità nei confronti degli eterodossi modenesi, i quali videro nel cardinale non un nemico, bensì un interlocutore ed un appoggio, giungendo ad esclamare: «Rengraziato sia Dio, che il reverendissimo nostro Cardinal Morone è diventato de' nostri»¹⁶⁴.

Il cardinale non si limitò, come accennato, a chiamare in città i predicatori Bartolomeo della Pergola e Bartolomeo Fonzio, ma si preoccupò di suggerire loro di soffermarsi, nelle omelie, sulla giustificazione per sola fede, promuovendo infine anche la diffusione dell'opera *Beneficio di Cristo* redatta da Benedetto Fontanini da Mantova e poi rivista dal Flaminio. Questo particolare atteggiamento di apertura ebbe le sue debite ed inevitabili conseguenze che sfociarono in un'accusa di eresia nei confronti del Morone messo sotto processo dall'Inquisizione nel 1555. Negli atti del processo le testimonianze che sottolineano una presa di posizione eterodossa sono forti ed esplicite, basti ricordare che l'eretico bolognese Giovanni Maria Scotti, uno dei testimoni, affermò che i luterani modenesi «facevano gran festa ed allegrezza, con dire che il detto reverendissimo Morone era stato illuminato della verità et era divenuto lor fratello nelle cose della fede»¹⁶⁵.

Il processo Morone segnò la chiusura della stagione del dialogo e del confronto. Nel '55 era stato eletto papa Paolo IV, Giampietro Carafa al secolo, che già a partire dagli anni '40, quando era ancora cardinale, aveva iniziato a raccogliere indizi contro il Morone con lo specifico obiettivo di screditarlo in occasione della successiva elezione papale: al conclave che si concluse proprio con la sua elezione, il Carafa aveva con sé «un fascio de processi contra tutti i soggetti papabili»¹⁶⁶. Al di là dei giochi politici, il processo Morone deve essere letto come un tentativo da parte di papa Paolo IV di "liquidare" una volta per tutte il movimento riformatore italiano¹⁶⁷.

Le vicende giudiziarie del vescovo di Modena ebbero un riflesso su quelle della sua città, dove l'eterodossia continuava a sopravvivere in forma nicodemitica grazie alla politica religiosa di Egidio Foscarari che, come il suo predecessore, evitava prese di posizione dottrinali rigide consentendo quindi ai non conformisti Marco Caula, Giovanni Rangoni, Giacomo Graziani e Giovanni Maria Maranello di muoversi con una certa libertà. La situazione iniziò ad incrinarsi nel '55, proprio l'anno in cui il Morone venne messo sotto inchiesta, dato che un breve papale ordinò al duca di consegnare all'Inquisizione Filippo Valentini, Ludovico Castelvetro ed Antonio Gadaldino¹⁶⁸. Con una decisione del genere, ossia con l'arresto delle

¹⁶⁴ M. Firpo-D. Marcatto, *Processo Morone*, vol. II, pp. 272-274.

¹⁶⁵ *Ibid*, pp. 356-357.

¹⁶⁶ M. Firpo, *Inquisizione romana...* cit., pp. 55-129; L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Desclée & C, Roma, 1942, vol. VI, pp. 619-620.

¹⁶⁷ M. Firpo-D. Marcatto, *Processo Morone*, vol. II, p. 23.

¹⁶⁸ A questo proposito riporto il breve inviato da Paolo IV ad Ercole II il 1 ottobre del 1555. Il breve è stato edito da Girolamo Tiraboschi in *Biblioteca Modenese* cit., vol. VI, pp. 58 sgg: <<Te in Domino hortamur, atque in virtute Sanctae obedientiae et in dei nomine districte praecipiendo requirimus, ut statim his perlectis litteris, re nemini comunicata, praeterquam hiis dumtaxat, qui ad id exequendum fuerint necessarii, infectos ipso capi jubeas, ac diligenter custoditas ut manus vicelegati Bononiae transmittit. Capiendi autem hi sunt, videlicet

44

personalità vicine al Morone, l'Inquisizione tentò di accumulare prove nei suoi confronti, senza preoccuparsi eccessivamente dell'appoggio solitamente accordato agli eterodossi da parte dei duchi. D'altra parte, nell'anno precedente, la condanna per eresia nei confronti di Renata di Francia aveva privato gli eretici della protezione degli Este¹⁶⁹. Lo scenario ormai era mutato e le reti di appoggio di cui gli eterodossi avevano da sempre goduto stavano venendo meno, dato che a causa del processo contro il Morone, gli eretici modenesi rimanevano privi del loro interlocutore principale.

Con l'elezione a pontefice di Pio IV, al secolo Giovanni Angelo Medici, il processo non solo venne interrotto, ma al Morone venne addirittura affidata la legazione tridentina del '63 con l'incarico di concludere i lavori del Concilio. Nonostante questi successi, i sospetti contro il cardinale non si sopirono e quando nel '65 si aprì un nuovo conclave, la sua eventuale candidatura al soglio pontificio era ormai compromessa.

L'elezione del nuovo papa avveniva alla luce di uno scenario che non faceva presagire niente di buono, dato che la situazione politica internazionale non era certo delle più semplici: le guerre di religione in Francia tra cattolici ed ugonotti e l'ascesa al trono di Elisabetta Tudor dai chiari orientamenti anticattolici avevano dato avvio all'epoca della rigidità confessionale. Grazie all'appoggio di Filippo II d'Asburgo venne eletto papa Pio V, Michele Ghislieri al secolo, al quale il Carafa aveva un tempo affidato la conduzione del processo Morone, processo che fu quasi per essere ripreso, salvo poi l'abbandono del progetto. Il nuovo pontefice si dedicò alacremente a reprimere e ad estirpare le eresie. Il caso di Modena era ancora aperto e Pio V decise di risolvere la questione con una mossa molto abile e cioè con un breve emanato nel 1567, tramite il quale il vescovo cittadino riceveva l'autorizzazione ad assolvere qualsiasi eretico che si fosse autodenunciato e che avesse riconosciuto i propri errori dottrinali, rivelando i nomi dei complici¹⁷⁰.

Questo provvedimento, da ritenere "un indulto", ebbe l'effetto sperato soprattutto perché dette avvio ad una serie di denunce a catena che portarono alla fine della dissidenza religiosa modenese¹⁷¹. Marco Caula e Giovanni Maria Maranello abiurarono, altri come il conte Giovanni Rangoni preferirono la via

dell'esilio, ripetendo la stessa scelta di Filippo Valentini e di Ludovico Castelvetro¹⁷². Alla fine degli anni '70 questa esperienza straordinaria dell'eterodossia poteva ormai dirsi conclusa.

Bonifacius Valentinus, Ludovicus Castelvetro, et Antonius Gadaldinus Bibliopola, seu librarius. Qui cum in Vicelegati potestatem venerint, his huc eos ad Tribunal ac Iudices Sanctae Inquisitionis procedendos curabit».

¹⁶⁹ L. Felici, introduzione, pp. 88-104.

¹⁷⁰ M. Firpo, *Riforma protestante...* cit., p. 68. L'autore riporta parte del breve: «absolvere et riconciliare al grembo di santa Chiesa et all'unità de fedeli ciascuno eretico della città».

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*; C. Bianco, *La comunità di "fratelli"...* cit., p. 263.

45

Capitolo II

Vicende umane e vicende giudiziarie

2. 1

Le “*donne del corso*” sotto accusa: i processi

Nell'introduzione a questo lavoro sono state illustrate le fonti archivistiche presenti nel fondo Inquisizione dell'Archivio di Stato di Modena. In questo secondo capitolo invece porrò l'attenzione sui fascicoli delle inchieste per maleficio e per stregoneria, cercando di mettere in luce le singole caratteristiche delle imputate coinvolte nelle vicende giudiziarie, ma soprattutto per entrare nel merito dei contenuti dei processi.

Lo studio della documentazione ha rilevato che l'elemento che accomunava questi fascicoli era la dicitura maleficio/stregoneria riconducibile però a svariati tipi di reato legati all'utilizzo della magia: le accuse più frequenti riguardavano la magia terapeutica, la magia erotica ed il maleficio. Nel catalogare tali imputazioni non ho adottato un criterio eccessivamente rigido, dal momento che coloro che praticavano la magia spaziavano da un settore all'altro di questa, dedicandosi sia a curare gli ammalati con erbe ed orazioni sia a sussurrare incantesimi d'amore. Le streghe modenesi si muovevano con facilità in entrambi i campi del magico, per cui tracciare un profilo statistico e quantitativo in merito alle specifiche accuse sarebbe stato riduttivo. Comunque, in linea di massima, circa 18 donne vennero accusate principalmente di magia amatoria, 19 di magia terapeutica, a 9 vennero attribuite entrambe le imputazioni e 20 vennero denunciate per maleficio, capo d'accusa che comprendeva una variegata gamma di reati, come l'aver abusato dei sacramenti, l'aver praticato la necrofilia e l'aver provocato danni a terzi. A questi sono da aggiungere due situazioni anomale e cioè il caso di Polissena Machella che dalla lettura è risultato essere un'inchiesta per eresia e non per stregoneria, e quello nei confronti di Claudia Corona che venne accusata di calunnia in seguito ad una falsa denuncia di *maleficium* ai danni della padrona. La lettura dei processi ha confermato, anche per Modena, la tendenza europea a femminilizzare la stregoneria. A comparire davanti ai giudici con l'accusa di avere compiuto incantesimi e sortilegi furono soprattutto donne. Le loro personalità sono state delineate non senza difficoltà. Il paragrafo successivo dal titolo *Profili ricostruiti: le protagoniste* esaminerà nei dettagli suddette personalità, mentre in questa sede verranno sottolineate le modalità con le quali i contenuti delle fonti sono stati utilizzati per attuare tale ricostruzione, in quanto i verbali riportano le generalità delle imputate fornendo sempre il nome di battesimo, ma non sempre il cognome, sostituito spesso da un soprannome (“la Rossa”, “la Zoppa”, “la Grassa”); nei casi più fortunati viene riportato il loro stato civile, il luogo di residenza e le generalità

del coniuge nel caso le indagate fossero state sposate. Le deposizioni dei testimoni talora arricchiscono il profilo delle indagate fornendo indicazioni sulla loro vita di relazione o sulla loro professione: in alcuni casi parlano di «donne di mala fama», facendoci intendere che tali donne erano prostitute, oppure concubine di qualche sacerdote come nel caso di Giulia da Bologna. In altre occasioni parlano di «donne che fanno la professione di curar gli ammalati», facendoci capire che le imputate erano guaritrici e dedite alla magia terapeutica. Nell'indicare il luogo di residenza, nel caso si tratti di Modena, viene specificata la parrocchia di appartenenza come quella di San Francesco, di San Marco o di San Giovanni, solo per citarne alcune, e in caso si tratti del contado, vengono specificate le ville ed i distretti. Quando invece i documenti non riportano tali indicazioni, è stato possibile risalirvi tramite le deposizioni dei testimoni quando, nel descrivere i fatti, menzionano il luogo dell'incontro con l'imputata ed il luogo dove l'avevano vista compiere i reati. Più complicato è stato determinare l'età delle sospettate in quanto i documenti sono spesso privi di tali informazioni ed in quanto la consultazione di una fonte alternativa come i *libri dei vivi e dei morti*, registri nei quali venivano annotati gli anni di nascita e di decesso dei cittadini modenesi, partono solo dal 1564. Di alcune imputate, come detto in precedenza, sono a noi noti solo il nome con il soprannome e non con il cognome che sarebbe necessario per reperirle in tali rubriche ¹. La professione delle imputate ed il tipo di reato attribuito ci possono però suggerire la loro fascia di età: dal momento che la magia erotica era generalmente praticata da prostitute, si può presupporre che queste fossero piuttosto giovani. La magia terapeutica invece richiedeva una certa esperienza e quindi si può presupporre che fosse praticata da donne più avanti con gli anni. Si tratta ovviamente di ipotesi da vagliare con cautela, proprio perché prive di un riscontro oggettivo.

Prima ancora di soffermarmi sui contenuti dei processi, è necessario comprendere quale importanza rivesta questa documentazione e soprattutto quale contributo tali fonti abbiano dato ai miei studi. I verbali delle inchieste, infatti, costituiscono uno strumento di studio eccezionale per la comprensione della società e della cultura modenese del Cinquecento e sono una fonte inesauribile di conoscenza in merito all'atteggiamento della popolazione nei confronti della morte, dell'amore, del male e delle malattie. Le deposizioni costituiscono una notevole sorgente di informazioni riguardanti i sentimenti, le credenze, le paure e le abitudini dei modenesi e sottolineano alcuni aspetti della vita quotidiana e della mentalità dell'epoca che altrimenti sarebbero rimasti nell'ombra. Sarebbe stato inoltre difficile avvicinarsi alla cultura delle classi subalterne, cultura che avrebbe rischiato di scomparire dal momento che la sua trasmissione era spesso affidata all'oralità. Le carte dell'Inquisizione mettono in luce le credenze, i miti, i riti, le pratiche, le strutture mentali, il loro modificarsi ed il loro combinarsi di tutte le classi sociali. Si tratta tuttavia di fonti alterate perché, come verrà spiegato in seguito, le deposizioni dei testimoni e degli inquisiti sono state riportate da un notaio e quindi sono state probabilmente filtrate, condizionate e tradotte secondo un determinato codice culturale, ossia quello degli inquisitori. E' difficile capire se i verbali riflettano

¹ ACM, *Camera Segreta*, Registri.

le concezioni degli inquisitori oppure quelle degli inquisiti, anche se alla luce di alcuni studi, ci sarebbe una "gradazione" della veridicità dei documenti. Le denunce, infatti, ritenute le fonti meno inquinate, rifletterebero la cultura dei

denunciati, mentre le deposizioni contenenti il sabba ed il volo notturno rifletterebero invece quella dei magistrati ². Documenti del genere hanno comunque il pregio di far emergere nitidamente il mondo magico modenese del XVI secolo e di sottolineare come la magia fosse parte integrante della quotidianità. Le risposte delle persone chiamate a deporre descrivono una cultura magica particolare perché espressione, soprattutto all'inizio del secolo, di quella fortunata saldatura tra strati culturali alti e strati culturali bassi, saldatura che aveva dato origine ad un sapere eterogeneo, fluido, osmotico e capace di portare alla diffusione delle pratiche magiche a tutti i livelli ³. Costituiscono un esempio paradigmatico di questa osmosi culturale alcuni processi tra i quali quello contro la guaritrice ed incantatrice Anastasia "la Frappona" che in una delle deposizioni sostenne di avere avuto come maestro di magia il poeta Panfilo Sassi, e quello contro il prete Guglielmo Campana, *rector* della chiesa di San Michele, che era solito svolgere incantesimi ed esorcismi con gran successo tra i concittadini e che sosteneva di collaborare sia con uno speziale, sia con "la Frappona" ⁴. Il fatto che la vicenda di Campana si fosse risolta con una blanda condanna (divieto di celebrare messe solenni e di fare esorcismi) aiuta a comprendere che il livello di diffusione della magia era talmente elevato e radicato, che le autorità, in questo caso l'Inquisizione, intervenivano limitatamente ⁵. Sono proprio i fascicoli processuali a dirci che nella Modena del Cinquecento rivolgersi alla magia per risolvere i propri problemi di salute o sentimentali era del tutto naturale, e che le strade e le piazze della città erano affollate di guaritrici, fattucchiere e stregoni i quali venivano quotidianamente interpellati, e che erano soliti incontrarsi insieme ai sacerdoti ed ai medici presso le spezierie cittadine per scambiarsi ricette e consigli spesso attinti dalla cultura popolare dell'epoca: Lucia Ferretti fattucchiera ed incantatrice era solita frequentare la spezieria di Jacopo Magnani, mentre Beatrice da Vicenza era in contatto con la già citata Frappona la quale non esitava a dispensarle alcuni suggerimenti⁶. Attraverso le molte deposizioni è stato possibile sia comprendere che anche a Modena era diffuso lo sperimentalismo terapeutico, cioè la consuetudine che portava i malati a richiedere l'intervento non solo dei medici regolari, ma anche degli empirici, sia ricostruire il contesto storico-sociale e storicoculturale nel quale i guaritori o meglio le guaritrici, le medichesse e le streghe modenesi si muovevano.

² A. Del Col, *I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne*, in A. Del Col e G. Paolin (a cura di), *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Atti del seminario internazionale Montereale Valcellina, Università di Trieste, Trieste, 2000, pp. 51-72.

³ A. Biondi, *La cultura modenese nel Rinascimento...*cit., pp. 521-440.

⁴ Il processo è in ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 32. Si veda anche di C. Ginzburg, *Un letterato ed una strega...*cit., pp. 129-137; M. Duni, *Tra religione e magia...*cit., pp. 116 sgg.

⁵ *Ibid.*

⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 14, c. 2r (Beatrice da Vicenza), B. 2, bb. 27 (Lucia Ferretti).

Per descrivere in termini generali i contenuti degli 80 processi intentati nei confronti di guaritrici e fattucchiere, risalenti al XVI secolo e conservati nel fondo Inquisizione dell'Archivio di Stato di Modena, ho deciso di raggruppare le varie inchieste in base ai reati attribuiti alle imputate e cioè magia terapeutica, magia erotica e *maleficium*. Nell'illustrare la sostanza dei processi, ho messo in luce anche gli elementi trasversali che non sono specifici di un'unica tipologia di reato, bensì di tutte e tre come il satanismo ed il legame tra religione e magia. Lasciando la descrizione dei contenuti dei processi contro guaritrici ed empiriche alla fine del paragrafo, verranno affrontate in un primo

momento le inchieste per magia amatoria la cui frequenza, inizialmente sporadica, aumentò notevolmente a partire dal 1590. Dalle dichiarazioni delle imputate, dei denunciati e delle persone informate sui fatti è stato innanzitutto possibile comprendere: che questo tipo di magia era ritenuto estremamente efficace; che a ricorrere alla magia erotica erano o ragazze desiderose di sposarsi con una determinata persona o spose inconsolabili che volevano riavvicinare a sé un marito troppo distante; che le fattucchiere esperte in sortilegi d'amore praticavano questo tipo di magia non solo per le proprie clienti, ma soprattutto per sé. Uno degli elementi che i contenuti di questi processi evidenziano è la presenza di una particolare dinamica sociale che portava le ragazze nubili e appartenenti alle classi più umili a ricorrere alla magia erotica per attirare le attenzioni dei giovani dell'alta borghesia e della nobiltà, e allo stesso tempo gli appartenenti alle classi elevate a sfruttare i *maleficia ad amorem* per giustificare le loro unioni con donne socialmente inferiori, sostenendo di essere stati stregati da queste. I casi di Camilla Boccolari e di Orsolina Bertuzzi costituiscono esempi paradigmatici di questo genere di incantesimi⁷.

La prima, processata nel 1553, aveva tentato invano di fare innamorare di sé, con un filtro d'amore, Andrea Grillenzoni, membro della celebre famiglia proprietaria della spezieria in Piazza delle ova. Nella sua deposizione, la delatrice sottolineò: «Che essa Camilla haveva voluto dar bevanda a un certo di grilinzoni, e già haveva posto detta polvere nel vino, ma gridadoli la madre non gli la dette»⁸. Dopo il fallimento dell'impresa, la donna aveva sedotto con successo Giovanbattista Cappelli, appartenente ad una delle famiglie più in vista della città. È fondamentale notare che la denunciante, Francesca de Rubigi, apparteneva alla medesima classe sociale del Cappelli, era sua amica ed aveva tentato (molto probabilmente in accordo con la famiglia del giovane) di “coprire” lo scandalo sostenendo che questi era caduto nella rete di Camilla perché maleficiato da lei.

Simile la dinamica del caso della serva Orsolina Bertuzzi comparsa davanti all'inquisitore nel 1555 ed accusata di avere stregato con un farmaco afrodisiaco Francesco Magnani, ossia il suo datore di lavoro di cui era diventata l'amante. Dal momento che a svolgere questi incantesimi erano generalmente, come si sosteneva, «donne de mala fama» e quindi prostitute, era plausibile che si cercasse di arginare con un'accusa di stregoneria quel ruolo particolare che queste donne rivestivano, e cioè un ruolo decisamente

⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 7 (Camilla Boccolari); B. 3, bb. 20 (Orsolina Bertuzzi).

⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 7, c. 2r.

destabilizzante per la famiglia e per la società di antico regime. La configurazione di alcuni processi aiuta a capire che le indagate per magia amatoria erano spesso in contatto tra loro ed erano solite scambiarsi formule segrete e sortilegi. Non a caso, il fascicolo relativo all'inchiesta contro Margherita detta “la Chiappona” contiene altre procedure nei confronti di ben sette “colleghe” che, nel descrivere al giudice le modalità di svolgimento degli incantesimi, si soffermarono all'unanimità su alcune preghiere specifiche di cui facevano largo uso, cioè su quelle rivolte a san Daniele e a santa Marta, orazioni ritenute propiziatriche e, proprio perché rivolte a dei santi, ritenute infallibili. Anche nel processo del 1598 contro Olimpia Fusari, la testimone, Barbara Cattani, sostenne che l'imputata fosse solita tracciare per terra un cerchio con il carbone ed invocare «il gran diavolo sopra l'amore» insieme ai due santi prima menzionati⁹. Due anni prima Moranda Magnanini aveva pronunciato le stesse formule propiziatriche per legare a sé il giovane che

desiderava¹⁰.

Totalmente diverse invece le orazioni pronunciate da Giulia da Bologna che durante il processo tenutosi nel 1519, confessò ai giudici di avere svolto un rituale particolare: sostenne, infatti, di essersi inginocchiata per poi rivolgersi alle stelle ed alla luna nuova al fine di ottenere le attenzioni di un uomo di cui si era innamorata, sussurrando: «Salve santa luna nova nominando et stellam dianam: rogando per tantam orationem ut radii stelares irent ad cor eius quis quaerebat ad se conducere»¹¹. La presenza nei processi di queste preghiere rivolte alle stelle, come alla stella Diana ed alla luna, aiutano a comprendere come a Modena, all'inizio del Cinquecento, fossero ancora vivi riti arcaici e di derivazione pagana, ossia credenze che la cultura popolare modenese aveva assorbito, reso proprie e tramandato nel corso dei secoli, destinandole a rimanere legate alla tradizione magica della zona se, ancora negli ultimi anni del secolo, la stessa Magnanini ripeteva per i medesimi obbiettivi lo stesso rito propiziatorio¹². Tali preghiere alle stelle venivano di regola aggiunte ad altre che spaziavano dall'invocazione ai santi a quella al diavolo. Il ricorso al demonio veniva attuato soprattutto quando la necessità della riuscita dell'incantesimo era impellente: l'opinione generale era che pregando Satana, aumentasse la probabilità di successo della magia d'amore soprattutto nei casi di amore carnale¹³. Maddalena Ferrari per affrettare il ritorno del marito della sua cliente non esitò ad invocare Lucifero, Balzebù ed un altro demone, dicendo: «In nomine Luciferii, alia Belzebubi, alia alii demoni»¹⁴.

La magia amatoria non veniva praticata solo con le formule, ma anche con vari elementi, per esempio con alcune spezie come la noce moscata

⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 9, bb. 16, c. 3v.

¹⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 9, bb. 3, c. 3v.

¹¹ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22, c. 20r.

¹² M. O'Neil, *Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late Sixteenth-Century Modena*, in S. Haliczzer (a cura di), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Croom Helm, Londra-Sidney, 1987, pp. 88-114.

¹³ M. Duni, *Tra religione e magia...cit., passim*; Id., *Under the Devil's Spell*, Syracuse University in Florence, Firenze, 2007, pp. 52 sgg.; M. O'Neil, *Magical Healing ...cit.*, pp. 88-114.

¹⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 7, c. 1r.

50

ritenuta afrodisiaca, con alcune erbe di cui spesso non è specificato il nome e soprattutto con alcuni metalli come il piombo e i magneti che per essere più efficaci dovevano essere battezzati da un sacerdote consenziente, la cui assistenza nel coadiuvare l'attività di queste incantatrici era spesso fondamentale nel corso di alcune cerimonie, come appunto nel battesimo degli amuleti, oppure nella celebrazione di una messa propiziatoria: Camilla Boccolari, ad esempio, «con partecipazione di un certo prete ha fatto dir 15 messe sopra cinq'onze de piombo et noce moscata et altre cose»¹⁵.

Sebbene i *maleficia ad amorem* venissero realizzati per ottenere l'amore, non mancavano le situazioni nelle quali l'obbiettivo era l'impedire l'unione sessuale oppure l'impedire che l'uomo amato rivolgesse la propria attenzione ad una rivale. In questo caso i verbali parlano di *supestitutiones ad amorem impendendum* da ricondursi particolarmente al rituale della "stringa" come descritto nel processo del 1593 nei confronti di Caterina Scurani. Tale rituale consisteva nel tirare con le dita il nodo di una stringa durante la messa nel momento in cui il sacerdote pronunciava il *Dominus vobiscum* e nel dire contemporaneamente che al posto della stringa doveva essere "tirato" il cuore dell'amato, affinché non si innamorasse della persona sbagliata¹⁶.

Se i verbali inerenti alla magia amatoria hanno fatto emergere la presenza di determinate dinamiche sociali, quelli relativi ai casi di *maleficium* ci aiutano a comprendere quale interpretazione le popolazioni di antico regime avessero delle malattie e delle disgrazie e come funzionasse la logica che attribuiva alle streghe capacità sia benefiche che malefiche. La dicotomia sanare/maleficiare era una delle costanti del fenomeno della stregoneria ed era basata sul principio che coloro che sapevano come alleviare i dolori e le sofferenze, erano anche a conoscenza dei mezzi per crearle. Infatti, non essendoci una conoscenza eziologica sistemica, le varie patologie venivano volentieri attribuite alla volontà malefica di persone che, tramite sortilegi, potevano provocare i malesseri che affliggevano la vittima. Per guarire, diventava necessario individuare la strega che aveva perpetrato l'atto malefico e costringerla ad intervenire per curare il malato¹⁷. I genitori ed i parenti trovavano così una spiegazione plausibile ai mali che colpivano i loro familiari, sostenendo che la malia in questione fosse stata fatta in seguito a discussioni e scontri verbali con la fattucchiera della zona, la quale rimaneva comunque l'unica capace di far regredire la malattia. Nell'istruttoria del 1598 contro Margherita Campi, la nipote dell'imputata racconta che, a causa di un maleficio di Margherita, la madre si era ammalata gravemente senza possibilità di guarigione. Gli empirici che avevano tentato di curare l'ammalata avevano l'uno dopo l'altro rinunciato, finché un certo Don Alessandro aveva suggerito di portare la paziente da chi l'aveva "guastata"¹⁸. Comprendiamo di essere di fronte alla nota interpretazione ambivalente della figura della strega, apportatrice di malessere e di benessere, interpretazione che emerge

¹⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 41, c. 3r (Bernardina Sacchi); B. 3, bb. 7, c. 1v. (Camilla Boccolari).

¹⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 25.

¹⁷ K. Thomas, *Religion and...* pp. 502-569; R. Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Viking, New York, 1996, pp. 63-95

¹⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 28, cc. 3r-v.

51

chiaramente nel processo del 1519 a carico di Giacoma Beccarini accusata da Eleonora di Antonio di maleficiare e di curare i bambini: «Maleficiat pueros et curat eos» sosteneva la delatrice che si era rivolta all'indagata per curare proprio suo figlio¹⁹. Simili anche i casi di Benedetta detta "Zia" che nel 1570 venne denunciata «per pubblica opinione di guastar molte creature, et fa la professione di guarirle» e di Benedetta Passerini che Stefano Corzai accusò del medesimo crimine, sostenendo però che Benedetta: «Ha guarito molti che erano affatturati»²⁰.

Chi veniva ritenuto capace di compiere malefici lo poteva fare in due modi: o con fatture o con mezzi apparentemente innocui come una visita o un semplice sguardo, cioè con il malocchio. La Beccarini venne accusata di avere provocato la malattia del figlio di Eleonora di Antonio dopo averlo insistentemente fissato durante la messa, mentre una certa Margherita affermò di essersi ammalata in seguito ad una visita che Costanza Bertuzzi aveva effettuato a casa sua²¹. Anche la descrizione delle varie fatture ricorre con una certa frequenza e generalmente i testimoni parlano di matasse di piume frammiste a stecchi di legno e a chiodi e tenute insieme da fili, rinvenute o presso o all'interno delle loro abitazioni e capaci di indurre forte vomito. Si parla pure di alimenti "stregati" offerti alle vittime e capaci di aver provocato malesseri come il cibo e le bevande preparate da Margherita Campi, la quale «ha guasto molte persone dandoli cose a mangiare in subito l'hanno mangiato si sono amalate»²².

Dato il sistema ambivalente sanare/maleficiare, la differenza tra guaritrici e streghe era molto labile. Nonostante tutto, dai contenuti dei processi si possono cogliere alcuni elementi distintivi tra queste due categorie. I processi a carico di donne che venivano interpellate per curare le malattie e che facevano ricorso alle proprietà curative delle erbe ed alla magia della vegetazione possono essere catalogati come inchieste per magia terapeutica. Le istruttorie contro Giulia da Bologna, Caterina Borgognona, Anastasia “la Frappona” e Grana Mezzadri, solo per citarne alcune, riconoscono loro una conoscenza delle proprietà terapeutiche di piante ed arbusti che le altre donne, come per esempio Costanza Bertuzzi e Benedetta detta “Zia”, esperte solo nell’eliminazione dei malefici, non possedevano.

Nei processi per magia terapeutica si parla di magia della vegetazione alla quale le “signore delle erbe modenesi” ricorrevano per curare le affezioni del corpo. Sono le imputate a farci comprendere il funzionamento di questo tipo di magia, sostenendo che alcune piante dovevano essere raccolte in determinati momenti dell’anno come nella notte di san Giovanni, e specificando che le *herbae bonae* erano utili per alleviare le sofferenze, e sono sempre loro a descrivere l’utilizzo di tali erbe che potevano essere bollite, piuttosto che bruciate nel fuoco insieme al sale, piuttosto che mescolate con del

¹⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 28, c. 1r.

²⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 6, bb. 7-8, c. 1r (Benedetta detta “Zia”); B. 6, bb. 11, c. 1r (Benedetta Passerini).

²¹ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 28, c. 1r (Giacoma Beccarini); B. 6, bb. 11, c. 5v (Costanza ed Isabella Bertuzzi).

²² ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 28, c. 1r.

52

burro o altri tipi di grasso²³. Per curare i bambini Caterina Borgognona usava un unguento realizzato con erbe pestate e mescolate proprio con il burro, mentre Giulia da Bologna preparava decotti con acqua calda e finocchio²⁴. Le indagate riportano ogni dettaglio, spaziando dai medicinali adottati alle preghiere rivolte ai santi, alla Vergine Maria ed alle formule sussurrate. Una delle tecniche frequentemente utilizzate era la “segnatura” che consisteva nel tracciare alcune croci sul corpo del paziente con le dita (generalmente i pollici) unte di olio santo oppure di olio di noce. Dal momento che la segnatura era una tecnica molto semplice da eseguire, tutte le guaritrici la mettevano in pratica, ma solo alcune di loro, come Diamante Ascari, la utilizzavano insieme agli unguenti che, nel caso specifico, confezionava con olio di noce mescolato a ruta e a salvia bollite insieme.²⁵

Queste tre categorie di processi, magia amatoria, *maleficium* e magia terapeutica, sebbene caratterizzati da contenuti diversi, hanno, come già detto, elementi in comune come la commistione tra religione e magia e come le invocazioni al demonio. Dalle inchieste appare evidente che gli operatori del magico facevano largo uso di preghiere e di rituali presi in prestito dalla liturgia cattolica. L’idea dominante era che i sacramenti e tutto ciò che era collegato alla sfera del sacro avessero non solo la capacità di incanalare i poteri magici in una certa direzione, ma anche di renderli più efficaci²⁶. Dato che molti riti cattolici non si limitavano alla sfera spirituale, ma si spingevano fino a quella materiale - mi riferisco ad operazioni come le benedizioni dei campi e le messe celebrate per scongiurare la siccità - le popolazioni di antico regime erano arrivate a ritenere che le preghiere ed i rituali fossero utili anche per risolvere problemi come le malattie e le questioni sentimentali²⁷. Religione e magia quindi non appartenevano a due sfere separate, ma costituivano il sistema del sacro, cioè un insieme di credenze specifiche ed un insieme di riti

utili per avere accesso alla sfera del soprannaturale²⁸. Questo sistema del sacro era talora bipolare, dal momento che, come i processi mettono in evidenza, accanto alle preghiere ai santi vi potevano essere invocazioni al diavolo che, al pari delle preghiere pronunciate dai sacerdoti per ottenere un beneficio, venivano pronunciate da una strega per causare un maleficio²⁹. Non a caso molti religiosi che si occupavano di magia non esitavano a chiamare i demoni, e lo stesso don Guglielmo Campana si dedicava sia agli esorcismi sia ad invocare entità sataniche³⁰.

Il fatto che le streghe modenesi si rivolgessero spesso al diavolo non comporta la presenza del satanismo. Gli elementi come il volo notturno, il sabba ed il patto diabolico, insomma gli elementi costitutivi il “concetto

²³ Che la notte di San Giovanni fosse rivestita da quest’aura magica viene riferito da Laura Bertocchi nel processo contro Costanza Zaccaria soprannominata “Barbetta” in ASM, *Inquisizione* B. 2, bb. 24.

²⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 28, cc. 1r-v; B. 2, bb. 22, c. 19r.

²⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 17, cc. 19-20.

²⁶ M. Duni, *Tra religione e magia...cit., passim*; K. Thomas, *Religion and...cit.*, pp. 25-70.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ D. Gentilcore, *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d’Otranto*, Manchester University Press, Manchester-New York, 1992, pp. 15-17.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ M. Duni, *Tra religione e magia...cit., passim*.

53

cumulativo di stregoneria” appaiono raramente e la loro comparsa è limitata ai processi della prima metà del Cinquecento³¹. Dal 1565, infatti, svanisce nel nulla non solo la stregoneria satanica, ma anche il particolare immaginario che i contenuti dei verbali di inizio secolo descrivevano. Riferimenti a riunioni notturne tenute in luoghi lontani e raggiungibili in groppa ad animali e nelle quali si adorava il demonio e si mangiava smodatamente, riferimenti agli infanticidi ed alla profanazione dei sacramenti sono risultati solo in alcuni processi, che hanno il pregio di mettere in luce la presenza di un ricchissimo immaginario. Le imputate ed alcuni testimoni evocano immagini oniriche e surreali legate a delle credenze arcaiche e ad alcuni culti precristiani di derivazione celtica.

Nel processo del 1519 tenutosi contro la madre di una certa Giglia, emerge una descrizione molto particolare del sabba: le riunioni, durante le quali ci si cibava a dismisura e si ballava tutta la notte, erano presidiate dalla “signora del corso” (il termine *cursus* è l’equivalente latino di “sabba”) che possedeva la particolare capacità di resuscitare le bestie mangiate dai suoi adepti durante il banchetto³². La credenza che tramite un rituale specifico (in questo caso le ossa degli animali venivano racchiuse nella loro pelle) gli animali morti potessero tornare in vita ha origine indoeuropea e deriva dalla cultura di alcuni popoli cacciatori stanziatisi in Europa settentrionale. Tale cultura portata in Italia da alcuni missionari, era stata assorbita dalle classi subalterne ³³. La stessa figura della “signora del corso”, chiamata in altri processi “signora del gioco” che, vestita di panni neri, presenziava alle riunioni ed insegnava agli adepti le proprietà delle erbe, è riconducibile ad alcuni culti sciamanici a carattere estatico, di origine celtica e legati al mondo delle dee benevole e dispensatrici di benessere e di ricchezza. Tali credenze erano presenti nella zona già a partire dall’VIII secolo ed erano state rese proprie dalle popolazioni emiliane³⁴. Sempre di origine celtica e sempre legato a questo mondo delle dee capaci di librarsi in aria cavalcando animali, era l’idea del volo notturno che consentiva di percorrere in breve tempo spazi sterminati e di raggiungere le radure, le colline ed i monti dove si teneva il sabba³⁵.

Queste immagini così vivide compaiono in due sole eccezioni ed in particolare in inchieste in cui i crimini attribuiti alle imputate risultano più conformi a quelli appartenenti al “concetto cumulativo di stregoneria”. Si tratta di due casi e cioè quello del 1539 contro Orsolina Toni soprannominata “la Rossa” e quello del 1564 contro Antonia Vignola³⁶. Orsolina, che veniva da Sassorosso, un villaggio dell’Appennino modenese, messa sotto tortura,

³¹ Si tratta di un termine coniato da B. Levack in *La caccia...* cit., p. 26.

³² ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 8. Si veda anche M. Bertolotti, *Le ossa e le pelli dei buoi...* cit., pp. 470-499.

³³ *Ibid.*

³⁴ In merito a tali argomenti rimando al paragrafo I del capitolo I della tesi. Vedi anche C. Ginzburg, *Storia notturna...* cit., pp. 65-98 e pp. 100-129; L. Muraro, *La signora del gioco*, La Tartaruga, Baldini e Castoldi, Milano, 2006, pp. 204-205.

³⁵ C. Ginzburg, *Storia notturna...* cit., pp. 100-129.

³⁶ Il processo contro Orsolina Toni detta “la Rossa” è in ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 53. Per un approfondimento rimando a M. Romanello, *Un processo dell’Inquisizione a Modena*, in Ead., (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 119-131. Per quanto riguarda la Vignola il processo è in ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 43.

54

confessò ai giudici di avere provocato la morte di molti bambini, di aver succhiato il loro sangue, di essersi recata al sabba cavalcando un montone e di essersi unita più volte al diavolo. Analoghe le confessioni di Antonia, la quale aggiunse di avere anche rinnegato il battesimo e di avere profanato l’ostia, calpestandola. Queste descrizioni particolari, queste visioni di figure femminili che in ginocchio pregavano le stelle, che cavalcavano animali e che partecipavano al sabba sono quindi da ricondurre a questo insieme di credenze sull’esistenza della magia e della stregoneria che racchiudevano idee e convinzioni provenienti da culture diverse e frutto di un processo osmotico tra saperi, lo stesso tipo di processo culturale che si era verificato a proprio Modena, proprio all’inizio del secolo.

Superati gli anni sessanta i processi, come analizzerò nel paragrafo *Cambiamenti di credenze, cambiamenti di procedure*, invece diventano banali, quasi standardizzati. Le deposizioni rilasciate suggeriscono un immaginario piatto e poco evocativo: le immagini surreali ed oniriche che avevano caratterizzato i verbali precedenti non compaiono, così come non compare quell’insieme di credenze di origine celtica di cui prima ho parlato. Nonostante le pratiche magiche non siano cambiate, nonostante le indagate facciano ricorso ai medesimi sortilegi e rimedi, un’intera cultura risulta svanita. Esaminando adesso la frequenza dei processi si registra un incremento progressivo dei casi di maleficio e di stregoneria nel biennio 1518-1520. Dopo tale periodo, questi processi si susseguirono con la frequenza di circa uno l’anno, per poi subire una battuta di arresto in concomitanza dell’“epidemia eretica” che colpì la città a partire dagli anni ’40. Quando le questioni religiose che travagliavano Modena furono risolte, le inchieste contro le streghe ripresero con incidenza simile a quella degli anni ‘20 e ‘30 del secolo. Una delle questioni strettamente legate all’aumento dei processi di questi anni è valutare se questo fenomeno fosse dovuto alla nomina del frate domenicano Bartolomeo Spina, celebre cacciatore di streghe ed autore dell’opera *Quaestio de strigibus* ³⁷come vicario di Antonio Beccari, inquisitore generale di Ferrara. Nato a Pisa tra il 1474 ed il 1479, fu allievo di Silvestro Mazzolini da Prierio (meglio conosciuto come Prierias) priore del convento di San Domenico, rettore dello Studio dell’Ordine Domenicano e soprattutto autore del *De strigamagarum demonumque mirandis libri tres*, una delle opere più fanatiche in merito alla stregoneria³⁸. Una volta a Modena, lo Spina si trovò ad affrontare

un mondo magico del tutto sconosciuto e per questo motivo ancor più minaccioso, mondo nel quale probabilmente non sapeva come orientarsi e dal quale non sapeva come difendersi. L'infittirsi delle procedure per maleficio e stregoneria nel corso del suo mandato, e soprattutto la conduzione di alcuni processi di ampiezza considerevole come quello contro Anastasia "la Frappona", contro Chiara Signorini e contro Giulia da Bologna sono un segno evidente delle inquietudini e del disorientamento che novità come la magia

³⁷ Si veda la voce curata da G. Zarrì, *Spina, Bartolomeo della*, in *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Richard Golden, Santa Barbara (CA), 2006, ABC-CLIO, vol. 4. La figura dello Spina verrà ulteriormente approfondita nel capitolo IV. A Modena gli inquisitori erano i frati del convento di San Domenico.

³⁸ G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Milano, 2003, pp. 85-86.

55

terapeutica e amatoria gli avevano provocato e giustificano la particolare scrupolosità ed ossessione con cui conduceva questo genere di cause. Ne è testimonianza anche la *Quaestio de strigibus*, opera sulla stregoneria che il frate domenicano redasse probabilmente tra il 1520 ed il '23. In primo luogo tale opera mette chiaramente in luce l'ossessione per le streghe: vi sono accenni al volo notturno, al sabba ed agli infanticidi, mentre non mancano descrizioni singolari in merito alle donne reduci dal sabba e rinvenute nelle stalle coperte di sterco ed in stato semiconfusionale. In secondo luogo, le pagine della *Quaestio* riecheggiano le esperienze modenesi, sia perché le immagini riportate sembrano essere state attinte direttamente dai verbali delle inchieste e sia perché sono numerosi i riferimenti ad episodi avvenuti in luoghi vicini come Ferrara e soprattutto Mirandola, teatro di una sanguinaria caccia alle streghe risalente proprio al biennio '22-23. I verbali dei processi tenutisi a Mirandola sono andati perduti, rimane solo il *Liber et Catalogus* dei denunciati che elenca anche i nomi dei condannati al rogo, rispettivamente sette uomini e tre donne³⁹. A causa della mancanza dei documenti, l'unica fonte rimane la *Strix*, opera che Giovanfrancesco Pico conte della Mirandola scrisse in occasione di questi eventi nel tentativo di giustificare le persecuzioni inflitte ai suoi sudditi⁴⁰. Dal dialogo fra Apisto, Fronimo, Dicasto e la strega emergono le superstizioni e le credenze che tormentavano coloro che come lo Spina erano ossessionati dalle streghe. Riferimenti al volo notturno che alcuni seguaci del demonio erano soliti compiere per raggiungere i raduni della «scellerata società di Diana», raduni durante i quali si banchettava fino all'alba e si ballava in compagnia della dea, ci testimoniano non solo le paure dei giudici, ma anche i miti che vivevano nelle menti degli inquisiti. Giovanfrancesco Pico, infatti, assistette ai processi intentati ai suoi sudditi e ne riportò le deposizioni nella *Strix*, opera che descrive in modo tangibile l'universo magico e la realtà delle popolazioni di primo Cinquecento⁴¹.

Una volta terminato il mandato dello Spina i processi si ridussero e tornarono ad essere, salvo alcune eccezioni, inconsistenti perché la maggior parte degli altri giudici, meno fanatici del frate pisano, si erano resi conto di trovarsi di fronte a fantasie e a paure della popolazione. Negli anni successivi, infatti, come i fascicoli attestano, si tenne un solo processo durante i mandati di Tommaso da Vicenza (1522-23), di Paolo da Verona (1533-34), di Stefano da Guinzano (1534-36), di Michele Coltri (1536-np) e di Girolamo da Lodi (1539-40), due durante i mandati di Costanzo Morandi (1552-54), di Angelo Valentini (1545-46) e di Clemente da Modena (1549-50), uno durante quello di Matteo Maria Maressi (1561), sei durante il mandato di Vincenzo da Imola (1564-65), due durante il mandato di Egidio da Correggio (1569-70) e di Sisto

³⁹ Il *Liber et Catalogus reorum Denuntiatorum et Processatorum in S. Officio Regii* è conservato nel fondo *Inquisizione* dell'Archivio di Stato di Modena.

⁴⁰ Scritta sotto forma di un dialogo la *Strix* mette in luce le credenze più diffuse nella zona all'epoca in merito alla stregoneria. Vi sono infatti riferimenti al "gioco della donna". Si veda il paragrafo II del capitolo I di questa tesi. Per la *Strix* rimando a due edizioni e cioè quella curata da A. Biondi, Marsilio, Venezia, 1989 e quella a cura di A. Perifano, *La Sorciere. Dialogue en trois livres sur la tromperie des demons*, Brepols, Turnhout, 2007. A differenza del libro di Biondi, quello di Perifano riporta il testo a fronte in latino.

⁴¹ *Ibid*, *passim*.

56

Visdomini (1570-71), uno nel corso del mandato di Francesco da Carpi (1573-75) e di Angelo da Faenza (1566-68), due durante il mandato di Alberto Marzolini (1571-2), uno nel corso del mandato di Aurelio Mariani (1575-np), di Tommaso da Modena (1581) e di Abondio Friddi (1581-2). I processi per maleficio tornarono ad infittirsi alla fine del secolo, dal momento che Raffaele da Milano (1593-95) ne condusse nove, e dopo la parentesi di Timoteo da Vigole (1596) che si occupò di un solo processo, Giovanni da Monfalcone (1598-99) ne condusse dieci⁴². Questo aumento delle procedure per stregoneria alla fine del secolo fu dovuto, come verrà approfondito in seguito, alla "lotta alle superstizioni" innescatasi in Italia in un periodo successivo al Concilio di Trento⁴³. Dal momento che le autorità ecclesiastiche si posero come obbiettivo l'estirpazione di qualsiasi forma di devianza religiosa, sortilegi compresi, la persecuzione nei confronti degli operatori del magico divenne più vigorosa e più intensa. Inoltre, la brusca interruzione negli anni '40, sembra suggerire che l'Inquisizione si preoccupasse maggiormente di problemi ben più gravi come il perseguire gli eretici, piuttosto che ascoltare le rimostranze delle vittime di erbe e streghe, e piuttosto che avviare una procedura penale nei confronti di chi si occupava di magia terapeutica o divinatoria o amatoria che fosse. Per quanto riguarda la stregoneria modenese non è possibile quindi parlare di *persecuzione sociale* perché siamo lontani dai fenomeni di isteria collettiva e di panico che investirono città come Treviri negli anni '90 del XVI secolo, Ellwangen dove una feroce caccia alle streghe portò addirittura a 400 vittime tra il 1611 ed il 1618 e Salem nel New England nel 1692. ⁴⁴ Siamo lontani dalle grandi cacce alle streghe anche quando nelle deposizioni raccolte dai magistrati si parlava del diavolo con il quale, secondo la demonologia, le streghe erano solite stipulare un patto. Questa convinzione che alcune persone operassero i malefici per mezzo del diavolo e che potessero controllare la vita altrui dispensando benefici e disgrazie risponde ad un problema ontologico, dovuto alla sistemazione del demonio nell'ontologia scolastica. Il maligno, infatti, era un'entità che da sempre le autorità cristiane avevano ritenuto esistente ed operante soprattutto tra gli eretici che, secondo l'opinione dei teologi, non esitavano a rendergli omaggio. Il legame tra stregoneria e satanismo cominciò a prendere corpo negli ultimi anni del XIV secolo, quando la teologia cattolica, in seguito ad una sentenza emanata dall'Università Teologica di Parigi, attribuì la demonolatria anche a chi era solito occuparsi di

⁴² Per queste stime mi sono riferita ai fascicoli, non alle singole inchieste. Per quanto riguarda l'elenco degli inquisitori si veda il catalogo di G. Trenti, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico 1489- 1784*. Aedes Muratoriana, Modena, 2003, pp. 311-313.

⁴³ Questo tema verrà affrontato nel paragrafo II del capitolo IV.

⁴⁴ H. Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa tra Cinquecento e Seicento*, in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 133-239. Per le persecuzioni in Germania si veda G. Schormann, *Hexenprozessen in Deutschland*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen, 1981; H. C. E. Midelfort, *Witchhunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford University Press, Stanford, 1972. Sulla caccia alle streghe di Salem si veda P. Boyer e S.

Nissenbaum, *Salem Possessed: The Social Origin of Witchcraft*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1974; J. P. Demos, *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1982.

57

magia, suscitando uno stato di inquietudine e di ansia intollerabile per le popolazioni di antico regime. Per difendersi e per fuggire una minaccia così inquietante, si incominciarono a denunciare le persone solite occuparsi di sortilegi e di incantesimi, in quanto sospettate anche di satanismo.

L'idea che le streghe si relazionassero con Satana e che lo servissero quotidianamente spingeva alcuni giudici a cercare e ricercare meticolosamente gli elementi capaci di confermarlo, sottoponendo le sospettate ad interrogatori lunghi ed estenuanti⁴⁵. A Modena invece non si verificò quasi mai una situazione del genere, dal momento che gli inquisitori rimasero in molti casi indifferenti a questi fattori, come se si fossero resi conto che si trattava di semplici superstizioni. La ragione di tale indifferenza è da ricondurre al fatto che il manuale di giurisprudenza da loro utilizzato ossia il *Directorium Inquisitorium* di Nicolau Eymeric, come vedremo, legava la magia e le invocazioni al demonio all'idolatria e non alla stregoneria ed al patto diabolico. Incantesimi, sortilegi e fatture venivano quindi fatti rientrare nel crimine generale di *superstitio*, crimine che non implicava misure giudiziarie eccessivamente severe⁴⁶. Naturalmente, non mancarono i casi in cui i giudici dimostrarono un certo accanimento, ma si trattava di magistrati la cui scrupolosità, il cui zelo religioso e la cui ossessione per le streghe rasentavano proprio quella dello Spina.

Girolamo da Lodi, in passato inquisitore della Lombardia e della riviera di Genova, deputato dalla Santa Sede nella diocesi di Brescia e quindi uno dei giudici responsabili della violenta caccia alle streghe in Valcamonica, istruì il processo contro Orsolina Toni, uno dei casi più gravi presenti tra le fonti modenesi, dal momento che la sospettata arrivò a confessare atti di infanticidio e di cannibalismo⁴⁷. Il pogrom della Valcamonica vide tra il 1519 ed il '20 la condanna al rogo di ottanta persone (sessanta donne e venti uomini) e suscitò un tale clamore che il Consiglio dei Dieci di Venezia intervenne intimando ai giudici di consegnare tutti i verbali delle inchieste e chiedendo l'intervento di un nunzio pontificio. Durante la caccia, Girolamo da Lodi non si era opposto alle condanne e, nel confermarle, aveva avallato la persecuzione delle vittime; questo suo atteggiamento di rigidità e di rigore venne in seguito applicato anche nel caso di Orsolina Toni che venne addirittura torturata per strapparle una confessione⁴⁸.

Un caso simile fu il processo contro Antonia Vignola, incantatrice accusata di stregoneria e portata davanti all'Inquisitore nel 1563. Il processo

⁴⁵ Si veda R. Kieckhefer, *La magia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 251-264.

⁴⁶ J. Klaitz, *Servants of Satan*, Indiana University Press, Indianapolis, 1985, pp. 58 sgg. Pratiche come sputare e calpestare l'ostia, succhiare il sangue ai neonati ed adorare il diavolo erano inizialmente caratteristiche attribuite ai dissenzienti, non a chi si occupava di magia.

⁴⁷ M. Duni, *Under the Devil's...cit.*, pp. 48-49.
⁴⁸ Il processo contro Orsolina Toni detta "la Rossa" è in ASM, *Inquisizione B. 2*, bb. 53. Per un approfondimento vedi M. Romanello, *Un processo dell'Inquisizione...cit.*, pp. 119-131.
⁴⁹ G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palumbo, Palermo, 1985, pp. 301-307; A. del Col, *I tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia*, «Critica storica», XXV (1988), pp. 244-294. I processi della Valcamonica sono andati perduti. Tutti i dati e i documenti processuali in merito sono tratti dai *Diari* di Marin Sanudo, voll. 25, 26, 28, 29, 30, 31, Visentini, Venezia, 1889-1891; a questi vanno aggiunte le lettere del Collegio dei dieci e dei rettori bresciani conservate in ASVE, *Consiglio dei Dieci*, Misto, reg. 42.

58

venne inizialmente preso in mano da frate Vincenzo da Imola che, minacciando

Antonia di tortura e mettendola sotto pressione, la portò a confessare i crimini canonici che questi sospettava e che la letteratura specifica riportava: l'unione con il demonio, la bollitura di un bambino in un pentolone ed il calpestamento dell'ostia in seguito all'estrazione di questa dalla bocca. Dopo la sentenza di condanna, la Vignola ritrattò sostenendo di aver confessato per paura dei tormenti. A questo punto intervenne Camillo Campeggi, l'inquisitore generale per i domini estensi. Il Campeggi decise di riaprire il processo e di interrogare personalmente l'imputata perché sospettava che questa avesse mentito al magistrato incaricato, nel senso che avesse inventato ciò che aveva confessato al fine di evitare il supplizio. Il nuovo interrogatorio confermò che la confessione della donna era stata estorta a causa delle forti pressioni del giudice precedente, al punto che l'imputata, con una certa audacia, arrivò a chiedere al Campeggi se questi veramente credesse che lei si fosse recata in volo al sabba, avesse calpestato l'ostia ed avesse bollito un bambino in una pentola, dicendo: «Creditis me coquisse infantem in calidaria? [...] Creditis extrahisse sacram ecclesiasticam ex ore?»⁴⁹. Il Campeggi non le rispose ed alla fine riuscì a convincerla ad abiurare i sortilegi e gli incantesimi, ma al momento di ratificare formalmente l'abiura, la donna si rifiutò, per cui venne presa la decisione di lasciarla in carcere a sue spese. Nel frattempo, il Campeggi decise di affidare la conclusione del processo ad un altro vicario che deliberò per la libertà Antonia con l'obbligo di non allontanarsi dal suo paese⁵⁰. Che i giudici, al fine di ottenere che le imputate confessassero ciò che si aspettavano, impostassero l'interrogatorio in modo fazioso e formulassero domande tendenziose ed insidiose, è stata l'impressione che Carlo Ginzburg ha avuto nel leggere alcuni verbali tra i quali il processo del 1519 contro Chiara Signorini, contadina modenese. In alcuni casi ci sarebbe stata una volontaria sovrapposizione dei modelli culturali dei giudici a quelli delle imputate, con la conseguente induzione forzata delle risposte verso gli schemi teologici e concettuali dei magistrati⁵¹. Alcuni giudici sfruttavano le categorie culturali che avevano a disposizione e, nel ricercarle metodicamente ed ossessivamente nelle dichiarazioni degli imputati, cercavano una conferma alle proprie convinzioni in materia, muovendosi ovviamente su un piano culturale diverso da quello dei sospettati. Di conseguenza, le immagini, le credenze e gli elementi di devozione popolare derivati dai verbali non sarebbero attendibili perché sarebbero stati "filtrati" dagli inquisitori appartenenti ai livelli intellettuali più alti che li riconducevano forzatamente alle proprie convinzioni⁵². Unica occasione in cui, secondo lo studioso, questa sovrapposizione non si sarebbe verificata è quello che riguarda i *benandanti*, caso anomalo che avrebbe invece

⁴⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 43. Il processo alla Vignola è suddiviso in due fascicoli. Il primo contiene il processo comprendente di denuncia. Il secondo contiene gli sviluppi che seguirono la ritrattazione di Antonia. Notizie ulteriori in merito, in G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe...* cit., pp. 54-59.

⁵⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 43, cc. nn

⁵¹ C. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, in R. Pozzi e A. Prosperi (a cura di), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Giardini, Pisa, 1989, pp. 23-33; Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 3-21; Id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 2007, pp. XII sgg.

⁵² C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie...* cit., pp. 3-21.

indotto i giudici a comportarsi come antropologi⁵³. In tali processi, infatti, la presenza di un'ampia prospettiva dialogica tra inquisitore ed imputati presuppone un confronto tra culture e non una sovrapposizione. I verbali, che per la loro configurazione assomigliano ai taccuini che gli antropologi utilizzano per raccogliere le testimonianze orali di altre culture, riportano uno

scambio tra domande e risposte ben articolato che sarebbe dovuto alla presenza di credenze estranee alla cultura dei magistrati. Questi *benandanti* si definivano stregoni buoni che nelle campagne friulane del XVI e del XVII secolo erano soliti riunirsi e uscire in gruppo durante la notte, armati di rami di finocchio per combattere contro le streghe e gli stregoni che avrebbero rovinato i raccolti⁵⁴. I racconti narrati dagli imputati provocarono nei magistrati un forte disorientamento, in quanto le immagini evocate non erano riconducibili a nessuna delle categorie culturali alle quali gli inquisitori facevano riferimento, nel senso che anche in questi casi gli inquisitori avrebbero voluto agire per categorie concettuali, cercando nelle deposizioni i tratti noti già codificati negli schemi a disposizione⁵⁵. Il problema principale consisteva quindi nella mancanza di un piano di incontro reale tra imputati e giudici e questa mancanza aveva dimostrato la presenza ed il radicamento di credenze autonome⁵⁶.

Le tesi sostenute da Ginzburg hanno dato adito a non poche perplessità e sono state definite riduttive da chi ha sottolineato che i giudici, come ribadito dai manuali inquisitoriali diffusi all'epoca, erano tenuti a non formulare domande tendenziose e che l'analogia inquisitore/antropologo non è assolutamente attendibile a cominciare dalle differenze nel *modus operandi* di queste due figure. Gli antropologi, infatti, scrivono le proprie fonti, mentre gli inquisitori le fanno scrivere ad un notaio, sempre gli antropologi tentano di comprendere una cultura diversa senza giudicarla e senza avere la convinzione che la loro sia superiore e, soprattutto, riescono a costruire un dialogo con gli intervistati perché questi ultimi vengono interrogati nel loro ambiente ed in condizioni psicofisiche ottimali, non in un'aula di tribunale⁵⁷.

Al di là del dibattito in merito al giudice/antropologo, è stato necessario capire se i verbali modenese fossero attendibili e se dalle loro pagine affiorasse un sistema di credenze, di miti e di paure reali oppure frutto di suggestione da parte dei giudici. Nelle inchieste si configura l'assenza della prospettiva dialogica, anche perché nei verbali non vi è alcuna credenza che i magistrati non sapessero ricondurre ai propri schemi culturali. Lo stesso mito della *domina ludi*, che presenziava i raduni notturni, venne tranquillamente ricondotto a quello del sabba o *cursum*.

Le domande sono brevi, secche. Una certa tendenziosità è riscontrabile soprattutto nei processi più corposi come quelli riguardo Chiara Signorini, la "Frappona", Giulia da Bologna, Orsolina Toni e la Vignola, processi che non a caso risultano condotti da inquisitori rigorosi e zelanti come lo Spina, Girolamo da Lodi e Vincenzo da Imola. Le risposte sono di due tipi: brevi e

⁵³ C. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo...*cit., pp. 23-33; Id., *I benandanti...*cit.

⁵⁴ *Ibid*, *passim*.

⁵⁵ *Ibid*, pp. 108-110.

⁵⁶ *Ibid*.

⁵⁷ A. Del Col, *I criteri dello storico...*cit., pp. 51-72.

60

coincise, quindi tese a confermare o a confutare ciò che gli inquirenti chiedevano, oppure lunghe e dettagliate, quindi tese a descrivere i miti, i riti e le preghiere utilizzati negli atti magici. Anche nei casi che vi siano state forzature da parte degli inquisitori, che le regole dei manuali non siano state seguite e che i notai non abbiano riportato tutti i dettagli, non deve essere dimenticato che i verbali sono gli unici documenti nei quali incantatrici e streghe parlano in prima persona fornendo una descrizione della realtà ricca di particolari⁵⁸. Anche ammettendo che le imputate, perché messe sotto pressione dai giudici, si siano inventate le risposte, l'universo magico così vivido da loro

narrato attingeva da un proprio immaginario e da un insieme di credenze radicato nella loro cultura. D'altra parte, ogni società accetta il lato metafisico dell'esistenza e accetta credenze soprannaturali che l'individuo assorbe a causa delle pressioni e delle influenze esercitate dall'ambiente sociale e culturale⁵⁹.

Per i magistrati i convegni notturni, le orazioni sataniche, gli incantesimi d'amore e le preghiere alle stelle erano la proiezione di un'antisocietà, per le imputate invece erano la proiezione dei loro desideri inconsci dovuti alle condizioni di vita in cui molte delle sospette si trovavano: si trattava, parlando in termini generali, di donne spesso povere, vedove, anziane e rifiutate dalla società⁶⁰ per cui l'atto magico costituiva anche il tentativo di realizzare i loro desideri.

⁵⁸ Cfr A. Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 385-391. I notai non erano sempre scrupolosi e a volte dimenticavano di trascrivere le domande. Ne è conferma il fatto che in alcuni verbali, quelli modenesi compresi, in alcuni casi sono presenti solo le risposte delle imputate. Per un chiarimento si veda A. Del Col, *I criteri dello storico... cit.*, pp. 51-72.

⁵⁹ Introduzione a E. E. Evans- Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Clarendon Press, Oxford, 1937. L'antropologo era giunto a tali conclusioni dopo avere condotto uno studio sugli Azande, popolazione di agricoltori stanziata tra Sudan, Uganda e Repubblica Centrafricana. L'opera di Evans- Pritchard ha avuto un ruolo fondamentale per gli studi in questo settore.

⁶⁰ S. Clark, *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*, «Past and Present», 87, 1980, pp. 98-127.

61

2. 2

Profili ricostruiti: le protagoniste

Ai fini di delineare le caratteristiche delle protagoniste dei processi, l'attenzione si è soffermata sull'età, sullo stato civile, sul luogo di provenienza, sul mestiere e sulle condizioni economiche delle imputate. Tali elementi sono stati paragonati con lo stereotipo delle streghe di età moderna per valutarne la corrispondenza in merito all'età avanzata, allo stato di vedovanza, di indigenza, di emarginazione sociale ed all'aspetto ripugnante⁶¹. Tale paragone è stato necessario dal momento che nel caso di Modena, lo stereotipo della strega vacilla, in quanto l'immagine convenzionale della "classica strega europea", che ha da sempre caratterizzato gli studi del settore, non è conforme alle imputate dei processi esaminati.

La fisionomia della strega che si è delineata in seguito agli studi sviluppatasi a partire dagli anni '60 e soprattutto nei vent'anni successivi si basa su fondamenta solide ed ha comunque trovato un riscontro effettivo sia documentario, sia culturale, cioè nella letteratura e nell'iconografia stregonica risalente all'età moderna. Le illustrazioni presenti nei trattati per stregoneria e quelle in alcuni dipinti come nelle opere di Dörer e del suo allievo Hans Baldung Grien le raffigurano, infatti, anziane, con lineamenti sgradevoli e sciatte⁶². Si tratta quindi di rappresentazioni e di immagini il cui radicamento nell'immaginario dell'epoca ha trovato giustificazione e conferma anche in seguito all'analisi della documentazione disponibile effettuata da William Monter per la Francia e per la Svizzera, da Erik Midelfort per la Germania meridionale, da Keith Thomas per l'Inghilterra, da Gustav Henningsen per i Paesi Baschi e da molti altri studiosi che non è possibile elencare in questa sede⁶³.

Questi studi fondamentali hanno portato ad una generalizzazione e ad una cristallizzazione dei paradigmi caratterizzanti le streghe dal momento che,

per lungo tempo, vi è stata la convinzione che la fisionomia delle “operatrici

⁶¹ M. Gaskill, *Witchcraft in Early Modern Kent: Stereotypes and the Background to Accusations*, in J. Berry e M. Hester e G. Roberts (a cura di), *Witchcraft in Early Modern Europe...* cit., pp. 257-288; M. Hester, *Patriarchal reconstruction*, in *ibid*, pp. 288-306; J. Klaitz, *Servants...* cit., pp. 86-94; K. Thomas, *The Relevance of Social Anthropology in the Historical Study of English Witchcraft*, in M. Douglas (a cura di), *Witchcraft. Confessions and Accusations*, Tavistock Publications Limited, Londra, 1977, pp. 47-79. Questa visione stereotipata è culturalmente ancora attuale, basti pensare alle descrizioni delle streghe riportate dai libri di fiabe, oppure all’odierna immagine della strega che popola il nostro immaginario, cioè quella di una donna avanti con gli anni, di aspetto ripugnante, sola al mondo ed ai limiti della miseria.

⁶² Si veda l’incisione di A. Dörer *Strega che cavalca* e quelle di A. Baldung Grien, *Streghe si preparano al sabba*; *Tre streghe*; *Strega che maleficia un cavallo*.

⁶³ La bibliografia specifica è sterminata: mi limiterò quindi a riportare le opere degli autori citati con qualche aggiunta. W. E. Monter, *European Witchcraft*, Cornell University Press, New York, 1969; H. C. Midelfort, *Witchhunting...* cit.; W. E. Monter, *Witchcraft in France and Swizerland...* cit.; K. Thomas, *Religion...* cit.; G. Henningsen, *L’avvocato delle streghe: stregoneria basca ed inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano, 1980; B. Levack, *La caccia...* cit.

62

del magico” non potesse esulare da queste peculiarità specifiche. Invece a Modena, tali paradigmi non sono riscontrabili e di conseguenza i profili delle imputate sono diversi da quelli generalmente delineati. Si tratta di un dato di tutto rilievo che consente di apportare un contributo innovativo agli studi sulla stregoneria. D’altra parte, nell’individuazione di questa diversità e nella messa in discussione dello stereotipo della strega si profila una “tendenza revisionistica” negli studi di questo settore che mette in evidenza come possa esistere un diverso modello di strega e come quello abitualmente descritto, ancora oggi radicato nel nostro immaginario, possa talora risultare superato. Nel modenese quindi opererebbe una strega dalla particolare tipologia che, ricorda per gli aspetti sociali ed economici, quella riscontrata a Siena ed in alcune regioni dell’Inghilterra, soprattutto nel Kent, regione in cui lo stereotipo della vecchia, povera, vedova ed evitata da tutti sembra vacillare⁶⁴.

Tornando a Modena ed alle indagate, deve essere ricordato che la descrizione dei loro profili si è rivelata per alcuni aspetti difficoltosa a causa delle lacune presenti nella documentazione inquisitoriale. Gli elementi individuati, pur con molti limiti, hanno tuttavia consentito in un certo numero di casi una ricostruzione abbastanza soddisfacente.

Nell’individuare una strega il particolare rilievo attribuito all’aspetto fisico era dovuto alla credenza di una specularità tra anima e corpo. Alcuni demonologi come Jean Bodin sostenevano che le streghe fossero di aspetto sgradevole, anziane e claudicanti, nonostante nelle leggi e negli statuti legislativi non esistesse alcuna descrizione per riconoscerle dalla fisionomia ⁶⁵.

Anche per i processi modenesi ricorrere a caratteristiche fisiche come discriminante attendibile è azzardato, sebbene in alcuni casi queste siano risultate valide. Alcune imputate, infatti, erano note con soprannomi che sottolineavano particolari fisici ritenuti denigratori, e mi riferisco, ad esempio, a Orsolina “la Rossa”, Melotta “la Zoppa” ed Oliva “la Grassa”⁶⁶.

Occorre sottolineare che a Modena la percentuale di donne accusate per stregoneria si aggira intorno al 70% e che tale percentuale conferma la tendenza europea a femminilizzare questo reato. Le stime relative ad altre aree italiane e ad alcune regioni europee riportano per l’età moderna valori simili se non addirittura superiori: si parla del 90% in Ungheria, del 93% in Essex, del 95% nella diocesi di Basilea ed addirittura del 99, 14 % nello Stato di Siena. Non mancano ovviamente le eccezioni come in Finlandia, dove invece si parla del 49% di accusati di sesso maschile, oppure come in Islanda con una

percentuale che sfiora 92%⁶⁷.

Riuscire a comprendere le motivazioni che in età moderna hanno portato soprattutto le donne ad essere sospettate ed accusate di stregoneria ha costituito un nodo storico di non facile interpretazione. A partire dagli anni '70 i tentativi di spiegare la "femminilizzazione" della stregoneria si sono

⁶⁴ M. Gaskill, *Witchcraft in Early Modern Kent ...cit.*, pp. 257-288.

⁶⁵ In merito a J. Bodin ed all'opera *Démonomanie de Sorciers* vedi M. Valente, *La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Università degli studi di Roma "La Sapienza", dipartimento di studi politici, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1999.

⁶⁶ Il colore rosso di capelli ha avuto per lungo tempo una connotazione negativa. Si pensi alla novella *Rosso Malpelo* di Giovanni Verga.

⁶⁷ Stime effettuate da B. Levack, *La caccia...cit.*, p. 148.

63

susseguiti incessantemente dal momento che fin dal medioevo nessun documento ufficiale attribuiva tale crimine esclusivamente alle donne e che la percentuale femminile e maschile di accusati si equivaleva. Durante il medioevo i sospetti erano rivolti soprattutto agli eretici, come i catari ed i valdesi, ritenuti dediti al satanismo ed al cannibalismo e la percentuale femminile non superava quella maschile nelle proporzioni riscontrabili nell'età moderna ⁶⁸. Addirittura, quando all'inizio del XIV secolo Filippo il Bello di Francia condannò al rogo gli appartenenti all'Ordine dei Templari proprio con l'accusa di stregoneria, la componente maschile copriva ovviamente la totalità dei processati ⁶⁹. Gli esperti del settore hanno individuato le origini della questione nei cambiamenti delle credenze sulla stregoneria verificatisi alla fine del XV secolo. L'emanazione della bolla papale *Summis desiderantes affectibus*, promulgata da Papa Innocenzo VIII il 5 dicembre 1484, viene comunemente ritenuta, come ben noto, lo spartiacque all'interno della riformulazione di questo crimine e del cambiamento delle credenze in tale fenomeno. Con questo documento il pontefice faceva riferimento alla presenza di individui che «istigati dal Nemico del genere umano» mettevano «in pericolo le loro anime» operando incantesimi, sortilegi e scongiuri e autorizzava i due inquisitori domenicani tedeschi Jakob Sprenger e Heinrich Kraemer (Institoris) a procedere contro le streghe.

Costoro stesero il *Malleus Maleficarum*, celebre trattato sulla stregoneria che riportò tutta la loro esperienza maturata "sul campo"⁷⁰. Non è questa la sede per soffermarsi su tale opera, ma mi limiterò a sottolineare che il trattato, sebbene spiccatamente misogino, non sosteneva che la magia nera fosse femminile, bensì poneva, come la bolla papale, l'accento sul "nemico del genere umano" ossia sul diavolo. La stregoneria, di conseguenza, venne legata non soltanto al *maleficium*, ma anche al satanismo, reato ancor più grave dal momento che presupponeva la rinnegazione della fede cristiana e la totale dedizione al maligno, mentre compiere malefici non implicava necessariamente il patto diabolicamente. Essendo il maligno un'entità maschile, era plausibile che seducesse maggiormente le donne che, ritenute intellettualmente e moralmente più deboli degli uomini, in seguito alla stipulazione di un patto diabolico, gli si concedevano compiendo efferati crimini⁷¹.

⁶⁸J. Klaitz, *Servants...cit.*, pp. 19-24; C. Lerner, *Enemies of God*, Oxford University Press, Oxford, 1983; R. Kieckhefer, *La magia nel Medioevo...cit.*; E. W. Monter, *The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft*, in R. Bridenthal e C. Koonz (a cura di), *Becoming Visible: Women in European History*, University of Chicago Press, Chicago, 1977, pp. 119-136; M. Hester, *Lewd Women and Wicked Witches: A study of the Dynamics of Male Domination*, Routledge, Londra, 1992; C. Garret, *Women and Witches Patterns of Analysis* « Signs», 3 1977, pp. 461-470.

⁶⁹ J. M. Sallmann, *Le streghe amanti di Satana*, Electa, Trieste, 1995, p. 42.

⁷⁰ Per testo della *Summis desiderantes affectibus* vedi A. Kors e E. Peters (a cura di),

Witchcraft in Europe. 400-1700, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. 177-180. J. Sprenger (1436-1495) frate domenicano, fu inquisitore nelle diocesi di Colonia, Treviri e Magonza sotto il pontificato di Sisto IV. Fu invece nominato inquisitore per l'alta Renania in seguito alla *Summis desiderantes affectibus*. H. Kraemer o Institoris (1430 circa-1505 circa) frate domenicano, fu inquisitore in Germania superiore ed in seguito Innocenzo VIII lo nominò inquisitore per le diocesi di Magonza, Colonia, Treviri, Salisburgo e Brema.

⁷¹ J. Klaitz, *Servants...* cit., pp. 65 sgg.

64

Dal momento che a Modena, salvo i tre casi di Chiara Signorini, di Orsolina Toni e di Antonia Vignola, non è stata riscontrata la presenza della stregoneria diabolica e che vi era circa il 30% di uomini accusati, il reato di stregoneria non era *specifico* delle donne, ma maggiormente attribuito loro, a causa delle particolari circostanze economiche e sociali che le spingeva a dedicarsi alla magia, e a causa dei conflitti scoppiati all'interno di un mondo femminile di attività e di relazioni interpersonali⁷². Si trattava quindi di sospetti spesso insorti dopo violente discussioni e litigi tra vicine di casa, tra ostetriche e puerpere, tra serve e padrone e tra guaritrici e madri di bambini, oppure insorti dopo avvenimenti tragici nei quali queste categorie erano coinvolte. Questa conflittualità al femminile risulterebbe presente nella maggior parte dei casi esaminati ed in modo particolare nelle inchieste a carico di Girolama Begarelli e di Claudia Corona.

Girolama Begarelli venne accusata da Cornelia Catti, la vicina di casa, che sosteneva di aver visto l'imputata svolgere uno strano rituale, affermando: «Haveva fatto un circolo et dentro del circolo vi era un crocifisso di stuccho longo [...] con il capo in giù et con i piedi in su sustentato da certe corde». Quando il giudice ascoltò Francesca Catti, zia della denunciante, emerse che in realtà vi era stato un diverbio tra Girolama e Cornelia, cioè «una certa lite con Gerolama per certi panni»⁷³.

Particolare invece il caso della serva Claudia Corona, la quale accusò di stregoneria la padrona Polissena Cernobbio che non l'aveva difesa dalle molestie del fratello. Ad un certo punto Claudia confessò dicendo che: Il detto Signor Giovanni Maria Cernobbio volesse una volta tentarmi nell'honestà mia come ho narrato nel 3° mio costituito, né volendo io acconsentire fugì dalla sua camera, et che la detta Madonna Polissena alcuni giorni avanti mi faceva persuasa che di accondiscendere al desiderio inhonesto di suo fratello signor Giovanni Maria mio padrone con dirmi che egli m'haverebbe fatto del bene, et havendo io negato di fare cose contro la honestà mia [...] quella cominciò ad ingiuriarmi con simili parole dicendo che io era una borca, una disonestà.

Nonostante la situazione difficile, il processo alla fine si ritorse contro la delatrice stessa che venne condannata per calunnia⁷⁴.

Sebbene negli altri processi questa conflittualità al femminile sia meno esplicita, è altamente probabile che si sia verificata lo stesso anche nei casi in cui a sporgere denuncia siano stati uomini, fatto che può indurre a ritenere la presenza di dissidi nelle relazioni tra i due sessi. A rivolgersi alle imputate per incantesimi di magia terapeutica oppure di magia erotica però furono soprattutto donne che le avevano interpellate e che le avevano osservate mentre tentavano di curare i loro figli, oppure che avevano assistito ai loro rituali per accendere l'interesse delle persone amate. Nel processo contro Camilla da Nirano a sporgere denuncia fu Francesco Vignoli, ma a descrivere nei dettagli il rituale svolto fu Violante Carandini che aveva chiesto aiuto all'imputata e che era stata presente mentre questa «acopiabat istas res, salo et

⁷² Christina Lerner, nel parlare di tale crimine utilizza il termine *sex related*, non *sex specific* in Ead., *Enemies...* cit., p. 92. Per la conflittualità al femminile vedi K. Thomas, *Religion and...* cit., p. 568.

⁷³ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 6, cc. nn.

⁷⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 18, c. 4r.

erba dicta savina»⁷⁵. Anche nell'inchiesta contro Giacoma Beccarini fu la madre del bambino, che l'imputata doveva curare, ad essere stata sempre presente mentre la guaritrice "operava": la donna, infatti, sostenne: «Vocavit eam quem veniens petiit sibi afferri mirram, incensum et caeram»⁷⁶. Nel caso di Barbara Carretta invece, una delle testimoni disse che una certa Fiorenza aveva chiesto all'imputata stessa alcuni consigli per un incantesimo finalizzato ad allontanare il proprio marito dalle braccia dell'amante, sostenendo: «Disse alla Fiorenza che pigliasse una stringa dalle calze di suo marito dal lato sinistro acciò esso suo marito non potessi usare con altra femina eccetto che con lei»⁷⁷. Erano quindi state queste donne a scontrarsi verbalmente con la strega nel caso di insuccesso della cura o di morte del bambino o di inefficacia del sortilegio d'amore. Sebbene fossero state loro a nutrire i primi sospetti, invece di procedere in prima persona, è plausibile che si fossero rivolte al marito, al padre o al vicino di casa per inoltrare la denuncia⁷⁸.

La presenza di questa conflittualità era comunque legata ai rapporti di vicinato oppure interpersonali tra le imputate e le proprie "clienti", rapporti talmente stretti che avevano portato ad una particolare integrazione delle indagate nella società modenese del Cinquecento. Questa integrazione è risultata particolarmente evidente agli inizi del secolo, quando la magia era diffusa a tutti i livelli sociali e culturali, e quando guaritrici, fattucchiere, medici e sacerdoti si riunivano quotidianamente presso le spezierie cittadine per confrontarsi e per scambiarsi i suggerimenti. Camilla da Nirano era stata addirittura interpellata da Marta Carandini, appartenente ad una delle famiglie nobili della città. La fattucchiera era solita frequentarne l'abitazione al punto che il testimone Giovanni Morano sostenne: «Ego plures vidi eam in domo Caesaris Carandinis»⁷⁹. Che anche tanti membri della nobiltà cittadina ricorressero all'ausilio delle streghe per risolvere i problemi di salute ed i problemi sentimentali è un indice di come l'ambiente culturale modenese fosse osmotico, e di come queste "operatrici del magico" convivessero senza problemi con i propri concittadini. Uno scenario simile sembra delinearci anche nella seconda metà del secolo, sebbene tale osmosi culturale fosse venuta meno: dalle carte processuali, infatti, risulta che le persone informate sui fatti, nonostante affermassero di essere consapevoli che le accusate si occupavano di magia, non le descrivevano come donne pericolose e per questo motivo temute, evitate e relegate ai margini della società. Fu un'altra Carandini, in questo caso Maria, moglie di Battista, a denunciare Barbara Carretta dopo essere stata presente ai rituali magici mentre, nel processo contro Olimpia Fusari, emerse come l'imputata fosse solita recarsi presso l'abitazione di Caterina Borghesana per svolgere insieme a questa alcuni incantesimi d'amore, e che Diamante Lugli aveva svolto, aiutata da alcune donne che vivevano nella stessa

⁷⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 11, c. 3v.

⁷⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 28, c. 1r

⁷⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 3, Atti per diversi, bb. 41, c. 1v.

⁷⁸ M. Hester parla di ruolo ancillare che le donne ebbero nei processi per stregoneria che vennero tenuti in seguito ad una denuncia inoltrata da un uomo. Si veda di Ead., *Patriarchal Reconstruction*, ...cit., p. 299.

⁷⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 2., bb. 11, c. 1v

comunità, un rituale per identificare gli stupratori di Lucia Roldola⁸⁰. Sono proprio le dichiarazioni di quest'ultima a rendere chiaro come la stregoneria fosse socialmente necessaria in particolari situazioni, dal momento che Lucia, durante la propria deposizione, disse all'inquisitore: «Padre, si che io sapeva

che questa era arte del Diavolo [...] ma quello che ho fatto, l'ho fatto per sapere chi mi ha assassinato»⁸¹. Alle “operatrici del magico”, quindi, ci si rivolgeva spesso nei casi estremi: le streghe venivano interpellate quando ormai si disperava di salvare un bambino ammalato, di riconciliarsi con il proprio coniuge o di concludere un matrimonio oppure, come nel caso di Lucia Roldola, quando si cercava di affrontare e di risolvere una situazione drammatica. Il fatto che tale integrazione risulti assente, tra gli ottanta processi analizzati, solo nel caso di Menigotta da Solignano, dove uno dei testimoni afferma: «Omnes fugiunt eam, et abscondunt pueros», rafforza l'ipotesi di tale compenetrazione sociale.

La situazione appena descritta risulta piuttosto anomala se si pensa che nei processi tenutisi in altre realtà europee e che sono stati oggetto di studio, le imputate erano, nella maggior parte dei casi, non solo socialmente emarginate, ma anche ai limiti della sussistenza. Convenzionalmente, si ritiene che le streghe siano state in condizioni economiche peggiori degli accusati; per questa ragione oltre ad occuparsi di magia, erano solite aggirarsi di casa in casa per chiedere l'elemosina generalmente consistente in pane o in frutta ⁸². Tale tendenza, riscontrata soprattutto in Scozia, in Inghilterra, in Francia, in Svizzera e nei Paesi Scandinavi, innescava un meccanismo sociale che portava le mendicanti ad essere accusate di stregoneria da parte di coloro che si erano rifiutati di fare la carità⁸³. Accogliere le richieste dei mendicanti non era sempre possibile, soprattutto nei periodi di crisi economica, durante i quali le popolazioni vedevano il proprio sostentamento messo in ulteriore pericolo dalle insistenti richieste delle accattoni alle quali veniva inevitabilmente rifiutato l'aiuto ed alle quali veniva intimato, spesso in malo modo, di allontanarsi. Tale comportamento induceva le mendicanti ad ingiuriare e a maledire chi le cacciava⁸⁴. D'altra parte, la minaccia della povertà era una costante anche per i contadini agiati e per i signori, ed il tirarsi indietro nell'elargire l'elemosina trovava giustificazione nelle carestie solite travagliare l'Europa nel XVI e nel XVII secolo; ma ciò provocava un senso di disagio ed un forte senso di colpa in chi ometteva di soccorrere i bisognosi. La carità medievale, che imponeva di aiutare gli indigenti della propria comunità, aveva ancora un ruolo fondamentale nella psicologia degli uomini della prima età moderna. Se una grandinata rovinava il raccolto, un familiare si ammalava gravemente o una qualsiasi altra disgrazia si verificava, l'idea che Dio fosse intervenuto per punire tale mancanza di carità, sfociava nella proiezione del proprio senso di colpa sulla mendicante, che veniva così accusata di avere

⁸⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 9, bb. 16 (Olimpia Fusari); B. 10, bb. 16 (Diamante Lugli).

⁸¹ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 16, c. 7r.

⁸² J. Klaitis, *Servants...*cit., pp. 86 sgg.

⁸³ *Ibid.* Si veda anche A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Routledge, Londra, 1970.

⁸⁴ J. Klaitis, *Servants...*cit., pp. 86 sgg.

67

provocato le disgrazie con le maledizioni pronunciate ⁸⁵. Le accuse di stregoneria nei confronti di questa categoria sociale allora diventavano un imperativo psicologico per esorcizzare il proprio senso di colpa. Tale dinamica sociale, che mette in luce come la povertà e le reazioni a questa fossero fondamentali nel determinare la nascita e lo sviluppo delle accuse per stregoneria, non sembra si sia verificata a Modena, dal momento che le indagini dei casi modenese hanno rilevato che molte imputate non appartenevano agli strati più poveri della società, in quanto sia i denunciati che i testimoni non le descrivono come mendicanti solite chiedere l'elemosina.

L'unica eccezione è quella di Giacomina Beccarelli la quale, secondo la deposizione di Maddalena Zanchini, aveva bussato alla sua porta chiedendole del cibo, una salsiccia, che le venne rifiutata: «Venne li che noi mangiavamo della salzizza et volea che la mia puttina gli desse un pezzo, et dicea d'aver una gran fame, ma la mia puttina disse che non gli volea dare il pezzo»⁸⁶.

Se escludiamo quest'ultimo caso, si potrebbe sostenere che le condizioni economiche delle indagate fossero accettabili, proprio come quelle delle streghe di Siena, in quanto è stato rilevato che i casi di accattonaggio, in realtà, nascondevano una forte solidarietà di vicinato: il termine "accattare" era, infatti, sinonimo di "prendere in prestito"⁸⁷. Una situazione analoga è stata riscontrata anche in Kent dove, nei processi tenutisi tra il XVI ed il XVII secolo, tra accusatori ed accusate non vi era una disparità sociale consistente e dove risulta generalmente assente la richiesta di elemosina. Addirittura, in alcuni casi come quello di Joan Cason nel 1586 e quello di Doroty Rowllins del 1651, le sospettate erano addirittura più ricche e più integrate nella società dei denunciati e dei testimoni⁸⁸.

Classificare le imputate modenesi in base alla loro condizione economica non è stato semplice, soprattutto perché dalle carte non affiora alcun riferimento ad un'eventuale attività lavorativa che non sia quella, come sostenuto dai testimoni, di «curar gli ammalati» oppure quella di «donna di mala fama». E' ipotizzabile che la situazione economica delle poche indagate sposate come Giacomina Beccarini, il cui marito, Andrea, era fabbro legnaio o come Girolama Begarelli il cui coniuge, Paolo, aveva una bottega di scodelle, fosse migliore delle nubili⁸⁹. I documenti hanno riportato come la maggior parte di loro, circa cinquanta, non fosse sposata. Si trattava di donne nubili in età da marito, oppure in età che non faceva più sperare nel matrimonio. Tredici invece risultano essere coniugate, mentre quattro vedove⁹⁰.

⁸⁵ In merito alla questione K. Thomas riporta alcuni episodi avvenuti in Inghilterra: «At Castel Cary around 1530 Isabel Turner denied Christian Shirston a quart of ale, whereupon a stand of ale of twelve gallons began to boil as fast as a crock on the fire. Joan Vicars would give her not milk, and after her cow yielded nothing but blood and water» In Id., *Religion and ...cit.*, p. 554.

⁸⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 30, c. 2v.

⁸⁷ O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 110-111.

⁸⁸ M. Gaskill, *Witchcraft in Early Modern Kent...cit.*, pp. 259-287.

⁸⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 28 (Giacomina Beccarini); B. 10, bb. 6 (Girolama Begarelli).

⁹⁰ Risultano sposate: Giacomina Beccarini, Chiara Signorini, Giovanna Munarina, Orsolina "la Rossa", Maddalena Ferrari, Orsolina Bertuzzi, Margherita Campi, Laura Cesarini, Caterina "la Generala", Grana Mezzadri, Girolama Begarelli, Diamante Ascari ed Antonia Parenti.

Risultano invece vedove: Maddalena Stripa, Gasparina Oliari, Angela "la Vecchia" e Fiore Teuchelli.

68

Nel caso di coniugate oppure di vedove le fonti, nelle formule di apertura, lo riportano con esattezza utilizzando gli attributi *uxor* oppure *vidua*; tale precisazione non avviene per quanto riguarda le donne sole, in quanto per queste non viene mai menzionato l'attributo *nubilis*. Il criterio quindi è stato stimare come nubili tutte le imputate per le quali lo stato civile non veniva specificato, criterio che ha creato talora dei dubbi, dal momento che Lucia Cafoni, definita né *uxor* né *vidua*, venne processata insieme alle figlie Caterina, Anna e Geronima, anche se non si può escludere che tali figlie fossero nate fuori dal matrimonio⁹¹. Che la maggior parte delle imputate non si fosse mai sposata si deduce ulteriormente dal fatto che le persone informate sui fatti, nel corso delle loro deposizioni, non menzionano eventuali coniugi ed anzi, in alcuni casi precisano come le indagate fossero «donne di malo affare» e quindi prostitute come Margherita "la Chiappona" oppure concubine di

qualche sacerdote come Giulia da Bologna, che conviveva con don Gemignano di Trento. La maggiore incidenza di tale stato civile trova giustificazione nel fatto che le donne non sposate, spesso economicamente non autosufficienti, erano maggiormente indotte a dedicarsi alla magia, in quanto nel guarire oppure nel togliere il malocchio trovavano un mezzo di sostentamento, essendo le loro prestazioni retribuite con denaro oppure con generi alimentari. In una situazione analoga versavano le vedove per le quali l'indigenza era una conseguenza dell'impossibilità di ereditare i beni del coniuge scomparso⁹². La vedova Fiore Teuchelli, per esempio, sostenne nel corso del processo tenutosi nel 1594 di predire il futuro a Camillo Garzarola, mentre Angela "la Vecchia" aveva promesso alla moglie di Ludovico Bulgarelli una "guarigione lampo" da un maleficio proprio dietro un compenso in denaro:

Mi disse questo mese passato di marzo dell'82 che voleva risanare mia moglie quale era inferma maliata per quanto mi disse detta Angiola in termine di doi giorni et mi dimandò dieci bolognini quali io gli diedi per far dire una messa⁹³.

La mancanza di denaro e la perdita dei beni costituivano però solo una parte della questione dal momento che la cultura di antico regime era incapace di attribuire alle donne sole un ruolo sociale specifico. I paradigmi culturali dell'epoca non concepivano l'idea che una donna si potesse muovere liberamente al di fuori della famiglia senza essere soggetta al controllo del marito, del padre o di un qualsiasi familiare di sesso maschile capace di controllarne la sessualità e, nel caso delle vedove, anche la libidine ormai priva di inibizioni. Libidine che, a detta dei demonologi, le portava a cedere più facilmente alle lusinghe del demonio, il quale con la promessa di favori sessuali, le costringeva a servirlo ed a compiere *maleficia* ⁹⁴. La maggior percentuale di accuse riguardo alle vedove e le nubili rispetto alle coniugate trova tuttavia delle eccezioni: a Venezia, tra 1550 ed il 1650, la percentuale

⁹¹ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 31.

⁹² Si veda la sezione dedicata alle vedove a pp. 35 sgg. Per approfondimenti ulteriori vedi O. Hufton, *Destini femminili...* cit., pp. 188-216.

⁹³ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 29 (Fiore Teuchelli); B. 8, bb. 4 (Angela "la Vecchia") cc. 2r-v.

⁹⁴ E. Midelfort, *Witchhunting...* cit., pp. 183-184; S. Clark, *Inversion, Misrule...* cit., 98-127.

69

delle imputate maritate era del 62%, a Basilea, tra il 1571 ed il 1670 tale percentuale era del 61%⁹⁵.

D'altra parte, una donna sola che dimostrava una certa indipendenza e libertà di azione poteva provocare disagio psicologico non indifferente in chi aveva da sempre creduto nel modello patriarcale della società. La particolare esperienza maturata da Pierre de Lancre, membro del Parlamento di Bordeaux durante il regno di Enrico IV, nei Paesi Baschi agli inizi del XVII secolo lo mette bene in luce. Nei villaggi di pescatori lungo il confine tra Spagna e Francia erano presenti delle strutture sociali che consentivano alle donne un'indipendenza notevole dovuta ai lunghi periodi di assenza dei mariti e dei padri. Appena de Lancre vide che queste donne si occupavano di amministrare le proprie tenute, di gestire gli affari interni alla comunità e soprattutto di celebrare la messa, le tacciò subito di immoralità e di apostasia, scatenando così una violentissima caccia alle streghe che vide più di ottanta vittime salire sul patibolo⁹⁶.

Le donne maggiormente passibili di un'accusa per stregoneria potevano quindi essere sia soggetti deboli economicamente e socialmente sia anche donne che in qualche modo entravano in competizione con gli uomini nel campo lavorativo⁹⁷. In Inghilterra le vedove che, portando avanti l'attività del marito, continuarono ad occuparsi della produzione della birra, vennero ritenute moralmente deboli e sessualmente promiscue⁹⁸. In età moderna il

modello patriarcale di famiglia prevedeva che la donna avesse un atteggiamento sottomesso e che fosse ubbidiente al marito, ed il matrimonio era la realtà ideale per la procreazione e per la sessualità che veniva comunque gestita e tenuta sotto controllo dal coniuge stesso. Queste idee, diffuse in un primo momento solo tra la classe dominante, dilagarono anche tra il popolo e portarono a convogliare i sospetti verso donne il cui comportamento era distante da quello di una moglie accondiscendente⁹⁹. Nel processo contro Olimpia Fusari, Caterina Bazzani, una delle testimoni, affermò che Caterina Borghesana, cioè una delle compagne con cui l'imputata si dedicava alla stregoneria, andava «di cattiva vita, essendo al presente gravida, et vidua»¹⁰⁰. Il fatto che la maggior parte delle streghe modenesi fosse nubile potrebbe fare ritenere che costoro fossero giovani. In realtà l'età delle imputate viene specificata solo in quattro verbali, e cioè in quello di Moranda Magnanini, che risulta avere trent'anni, in quello di Olimpia Fusari che risulta averne quarantacinque, in quello di Antonia Parenti che risulta averne quarant'otto, in quello di Diamante Lugli che afferma: «Credo di avere diciannove anni»¹⁰¹. In un'occasione, un'indicazione in merito, anche se generica, viene fornita dal soprannome attribuito alla sospettata e mi riferisco

⁹⁵ Per Venezia si veda R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice*, Balckwell, Oxford, 1989; Per Basilea si veda E. W. Monter, *Witchcraft in France and Swizerland...* cit.

⁹⁶ J. C. Baroja, *The World of Witches*, Chicago University Press, Chicago-Londra, 1964, pp. 156-160.

⁹⁷ M. Hester, *Patriarcal Reconstruction...* cit., pp. 288- 306.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 9, bb. 16, c. 5r.

¹⁰¹ ASM, *Inquisizione*, B. 9, bb. 3 (Moranda Magnanini); B. 9, bb. 16 (Olimpia Fusari); B. 10, bb. 19, c. 17 (Antonia Parenti); B. 10, bb. 16, c. 11 (Diamante Lugli).

70

alla denuncia nei confronti di Angela detta “la Vecchia”, mentre nel processo a carico di Caterina detta “la Generala”, viene sottolineato da una delle testimoni che l'indagata era «giovane e bella»¹⁰². In tutti gli altri casi è invece necessario procedere per ipotesi tenendo conto che in età moderna molte persone, come l'esempio di Diamante Lugli conferma, non avevano un'idea della propria età e che il concetto di anzianità vigente all'epoca era diverso da quella attuale: una donna di cinquant'anni che attualmente viene considerata giovane, nel Cinquecento non lo era, sia a causa di una più breve durata della vita sia a causa dell'aspetto fisico deteriorato dalla malnutrizione e dalle malattie. Quindi anche se il documento non riporta l'età esatta dell'imputata e si limita a definirla anziana, è necessario tenere presente tali criteri di valutazione¹⁰³. Lo stesso tentativo, illustrato nel paragrafo precedente, di risalire all'età in base al reato contestato e quindi di attribuire alle donne dedite a magia terapeutica un'età più avanzata e a quelle dedite a magia amatoria un'età minore, è da vagliare con cautela¹⁰⁴.

La letteratura sostiene che le accusate fossero generalmente anziane: i dati relativi ad alcune cacce alle streghe scatenatesi in Svizzera, in Francia e in Inghilterra riportano che l'età media delle imputate si aggirava tra i cinquantacinque ed i sessantacinque anni¹⁰⁵. Anche le stime relative alle persecuzioni in altri paesi europei sembrano confermare questa tendenza cioè che la maggior parte delle indagate fosse in là con gli anni, oltre i cinquanta, in quanto le accuse erano il frutto dei sospetti alimentati nel tempo, tempo necessario anche alle sospettate al fine di maturare un certa esperienza in materia magica¹⁰⁶. Nel processo modenese contro Margherita Campi per esempio, la nipote Ortensia descrive un episodio avvenuto negli anni

precedenti, così come nel processo del 1599 a carico di Maria da Trignano, Francesco Pietrangelo Biondi, il delatore, riporta un episodio risalente a sette anni prima «et è sette anni fa incirca». Molti testimoni poi, nel sostenere che le imputate avessero la fama di fare incantesimi, suggeriscono come in città fosse ormai noto da molti anni che queste donne erano dedite alla magia¹⁰⁷. Una certa fama ed una determinata reputazione, infatti, necessitano di tempo perché possano affermarsi, consolidarsi nell'immaginario collettivo e diffondersi secondo canali di circolazione che ne consentano il radicamento. Si poteva convivere con la strega senza alcun problema per un certo numero di anni finché non si arrivava ad un "punto di rottura" costituito da un litigio, dalla morte inaspettata di un bambino, oppure da una disgrazia inspiegabile che portavano alla nascita di sospetti nei confronti della fattucchiera della zona, sospetti che, dopo un determinato periodo di incubazione, sfociavano in una denuncia. Comunque, ipotizzando anche che la strega inquisita avesse ormai

¹⁰² ASM, *Inquisizione*, B. 9, bb. 13, c. 2r.

¹⁰³ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 4.

¹⁰⁴ Si tratta di un'ipotesi in parte basata sui processi tenutisi a Venezia dove le donne accusate di magia amatoria risultano avere tra i venti ed i trent'anni. Si veda R. Martin, *Witchcraft...cit.*, p. 228.

¹⁰⁵ O. Di Simplicio, *Autunno...cit.*, pp. 102-106; M. Gaskill, *Witchcraft in Early Modern Kent...cit.*, pp. 257- 288.

¹⁰⁶ Stime di B. Levack in Id., *La caccia...cit.*, p. 129.

¹⁰⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 28, cc. nn. (Margherita Campi); B. 10, bb. 2, c. 1r (Maria da Trignano).

71

più di cinquant'anni, non devono essere dimenticati ulteriori fattori, ossia che a Modena l'attesa media di vita si collocava tra i trenta ed i quarant'anni e soprattutto che i reati contestati risalivano spesso ad anni precedenti, anni in cui l'imputata era ancora giovane. Lo stereotipo della strega anziana quindi non è sostenibile. Non lo è neanche per lo Stato di Siena dove la metà delle accusate aveva meno di cinquant'anni e solo l'altra metà veniva *considerata* vecchia¹⁰⁸. Anche in merito a questi processi, vengono riportati casi nei quali le accuse risalivano ad anni precedenti: la quarantenne Meca di Brizio, processata a Sovana nel 1594, venne ritenuta responsabile di alcuni infanticidi risalenti a quattro anni prima, così come Antonia detta "la Palandrana" venne colpevolizzata di una serie di omicidi compiuti dodici anni prima¹⁰⁹.

In conclusione, non si può ipotizzare che le streghe fossero per la maggior parte anziane, mentre pare innegabile che al momento del processo le indagate fossero avanti con gli anni¹¹⁰. Nell'inchiesta a carico di Giulia da Bologna, Margherita, una delle testimoni, dopo aver sottolineato che l'imputata godeva di pessima fama, sostenne che questa si occupava di sortilegi da oltre dieci anni:

Possunt esse decem anni cum ipsa deponenda esset sub porticu domus quaedam Luciae Coltellinae in qua domo dicta deponenda habitabat et esset cum praefata Iulia. Ipsa Iulia docuit ipsa deponentem si vellet ab aliquo amari¹¹¹.

Questa frequentazione delle abitazioni di alcuni nobili modenesi e delle spezierie suggerisce che molte imputate, più della metà, vivessero in città. Circa cinquantacinque donne (le stime sono approssimative perché anche questi dettagli non sempre vengono riportati) risultano residenti a Modena in una delle cinquantine, le segmentazioni territoriali nelle quali erano divisi i quattro quartieri cittadini, oppure nelle immediate vicinanze, cioè nelle campagne appena fuori le mura¹¹². Nel riportare la residenza i documenti sono il più delle volte precisi e, se non indicano il raggruppamento di vicinato esatto, indicano tuttavia la parrocchia più vicina oppure l'area specifica. Solo per

citare alcuni esempi, Lucia Ferretti risulta abitante nella cinquantina di Castellario, Balia in quella di Santa Maria Pomposa, Petra Crespolini in quella di San Marco, Bernardina Sacchi in quella di San Biagio, Gasparina Oliari in quella di San Pietro, mentre Caterina detta “la Generala” presso la porta in direzione di Bologna. Dalle carte non è emersa alcuna zona di maggior concentrazione delle “operatrici del magico” anzi, in seguito alla lettura delle piante della città di età moderna, è emerso che le aree di residenza delle imputate si trovavano in punti distanti l’uno dall’altro tranne nel caso di Margherita detta “la Chiappona” e delle sue “colleghe” quasi tutte domiciliate

¹⁰⁸ O. Di Simplicio, *Autunno...cit.*, pp. 102-104.

¹⁰⁹ *Ibid*, pp. 104-105.

¹¹⁰ J. P. Demos, *Entertaining Satan...cit.*, pp. 66-67. Per l’età media dei modenesi si veda A. Biondi, *Modena Rinascimentale. Governo della città ed organizzazione della vita quotidiana* in P. Molinelli e G. Muzzoli (a cura di), *Storia illustrata...cit.*, pp. 461-479.

¹¹¹ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22, c. 3v.

¹¹² Le cinquantine erano 40, 10 per ciascun quartiere (S. Pietro, Baggiovara, Cittanova e Albereto), entro e fuori la cerchia muraria.

72

presso la parrocchia di San Giovanni Evangelista¹¹³. Quelle che invece non vivevano in città, abitavano nei paesi o nei villaggi limitrofi come Campogalliano (Chiara Signorini), Solignano (Menigotta), Sassorosso (Orsolina Toni), Lesignana (Giacoma Mezzanotte e Pellegrina Imperatora), Prignano (Bartolomea Ravacini), Freto (Orsolina “la Rossa” e Maria Mariani), Castelnuovo Rangoni (Polissena Machella), Villa Pioppa (Benedetta “Zia”), Sorbara (Benedetta Passerini), Samone (Piovanina), Nonantola (Melotta “la Zoppa”), Debbio (Orsolina da Debbio), Trignano (Maria da Trignano), Rivara (Grana Mezzadri), Cavezzo (Diamante Ascari) ed infine Baggiovara (Antonia Parenti).

Il fatto che la maggior parte di loro fosse residente e quindi “operativa” in città indica la stregoneria modenese come una stregoneria urbana.

Generalmente, invece, i casi di maleficio e di stregoneria si verificavano in contesti rurali, in villaggi o in piccole comunità nelle quali i comportamenti atipici non passavano inosservati e dove l’esiguo numero di abitanti aiutava ad individuare le streghe con maggior facilità. Sempre nello Stato di Siena, buona parte delle accuse scoppiarono nei villaggi, proprio perché i centri rurali erano luoghi in cui si intrecciavano dinamiche di coabitazione particolari, e dove era presente un senso della realtà statico che portava a non rimuovere gli episodi legati ad atti di stregoneria. Ovviamente vi sono state cacce alle streghe, molte di particolare violenza, scoppiate in un contesto cittadino ed i già citati casi di Bamberg, Treviri ed Ellanwagen lo confermano.

A Modena le inchieste nei confronti di imputate residenti nel contado sono quasi assenti nel primo quarto di secolo, perché la grande commistione tra religione, magia e medicina, che aveva portato alla straordinaria diffusione delle pratiche magiche ad ogni livello sociale, si sviluppò in un contesto urbano e venne quindi repressa nel medesimo contesto. Si assiste ad un lieve incremento verso la fine del XVI secolo quando da parte dell’Inquisizione era stata avviata la lotta alle superstizioni con la conseguente campagna di “disciplinamento sociale”, messa in atto soprattutto nelle aree rurali all’indomani del Concilio di Trento¹¹⁴.

Non deve essere dimenticato tuttavia che Modena era una città relativamente piccola che nel Cinquecento contava circa 18.000 abitanti, città dove era facile conoscersi e dove vi era un senso della comunità molto forte. Inoltre, le quaranta cinquantine, nelle quali la città era suddivisa, avevano una struttura, una configurazione ed un’organizzazione simile a quella dei villaggi

e delle piccole comunità: la cinquantina, governata da un capo (cinquantinero), aveva la particolare funzione di coadiuvare il governo cittadino nei problemi di difesa, di ordine pubblico, di fisco e di accuartieramento delle truppe di passaggio. Era quindi plausibile che all'interno di queste realtà così piccole, anche se inserite in un contesto più ampio, particolari comportamenti venissero notati con facilità, come con facilità la notizia della presenza di una strega

¹¹³ Sono state consultate due piante cittadine: la prima, risalente al 1622, si trova nel saggio di G. Pistoni, *Una pianta di Modena del 1622*, in *Atti e memorie*, Accademia Nazionale Scienze, Lettere ed Arti, Modena, 1964, vol. VI, pp. 8-19. La seconda invece risale al 1752 e si trova in ASM, *Biblioteca*, Manoscritti, cart. 217, n°16.

¹¹⁴ Il tema del "disciplinamento sociale" verrà affrontato nel capitolo IV *Prima e dopo*.

73

veniva diffusa, dal momento che Modena, particolarmente dinamica e vitale era sempre pronta ad accogliere ed a rendere propri nuovi stimoli.

Le streghe modenesi quindi operavano ed erano conosciute a livello locale. I documenti non sembrano attestare la presenza di guaritrici e fattucchiere la cui fama aveva oltrepassato i confini della zona o che erano solite spostarsi da una località ad un'altra. Non si assiste al fenomeno delle streghe itineranti, come il noto caso di Gostanza da Libbiano: la notorietà di Gostanza aveva raggiunto vette talmente alte che la donna veniva addirittura scortata in carrozza mentre si spostava da un centro all'altro della Toscana del Cinquecento¹¹⁵.

Nel modenese risulta una particolare tipologia di strega che ricorda per gli aspetti sociale ed economico, lo stesso modello di strega presente nello Stato di Siena e nel Kent. Dal momento che, come messo in luce, buona parte delle imputate non versava in miseria e non era relegata ai margini della comunità, ma viveva in condizioni economiche accettabili ed era in genere ben inserita nella società dell'epoca, è possibile ipotizzare che le streghe modenesi si trovassero in tale situazione perché necessarie e complementari alle dinamiche sociali cittadine ¹¹⁶.

¹¹⁵ F. Cardini (a cura di), *Gostanza...cit.*, pp. 61 sgg.

¹¹⁶ A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart...cit.*; M. Gaskill, *Witchcraft in Early Modern Kent...cit.*, pp. 257-287.

74

2. 3

Pratiche magiche quotidiane: formule, scongiuri e medicamenti

Le formule magiche, gli scongiuri ed i medicamenti che le empiriche modenesi utilizzavano per alleviare le sofferenze altrui sono da inserire nel contesto di un'esistenza quotidiana pregna di incantesimi e di superstizioni, ancora ricca di credenze e di miti precristiani ed incapace di dare una spiegazione logica e razionale alle difficoltà ed alle disgrazie che si potevano verificare.

Nei processi sono innumerevoli i riferimenti al doppio ruolo delle streghe ritenute in grado di sanare e di maleficiare le persone: solo per citarne alcuni, in merito a Benedetta detta "Zia" si diceva: «Et è infamia per pubblica opinione di guastar molte creature, et fa professione di guarirle» e di Melotta "la Zoppa": «Ha nome di far malefici e di guarir gli striati»; in merito a Giacomina Beccarini si riteneva che: «Maleficiat pueros et curat eos», mentre analoga era l'opinione relativa a Lucia Ferretti, a Lucia, Anna, Caterina e Girolama Cafoni, a Benedetta Passerini e ad Antonia Parenti.

In questo paragrafo mi soffermerò sugli "strumenti del mestiere", per capire come le "operatrici del magico" maleficiavano e come sanavano.

L'analisi dei documenti ha rilevato che le guaritrici, le medichesse e le streghe facevano ricorso ad una commistione di magia e di empirismo, dal momento che la prima costituiva il fondamento della medicina popolare, ed il secondo rappresentava la conoscenza delle virtù naturali dei "semplici". La medicina popolare occupava quindi un settore dal quale i medici erano esclusi, cioè quello dell'occultismo basato sulle virtù magiche degli elementi, delle persone e delle parole. D'altra parte, l'occulto rientrava sia nella causa delle malattie che nella guarigione da queste e prevedeva particolari preghiere, orazioni, segni ed utilizzo di metalli affiancato da erbe e da sostanze medicinali. La conoscenza delle virtù dei "semplici" era sostenuta da esperienza plurisecolare proveniente dalla familiarità che il popolo, in special modo le empiriche, aveva con i prodotti della natura.

Le sostanze ed i rimedi utilizzati non erano però sempre risultati come specifici della zona anzi, in alcuni casi, erano talmente diffusi da ritrovarsi in più regioni italiane. Non siamo quindi di fronte a forme di medicina popolare autoctone e cioè sviluppate radicate precipuamente nel modenese. Sia a Modena che in tutt'Europa, la notte di San Giovanni era ritenuta propiziatoria per raccogliere le erbe, soprattutto le felci, così come l'acqua ed il fuoco erano ovunque ritenuti purificatori e la segnatura utile per alleviare qualsiasi sofferenza. Agli unguenti a base di erbe ed olio, da utilizzare per alcune malattie dell'infanzia si faceva ricorso in tutta la penisola, e tale osservazione vale anche per le fatture e per le loro modalità di esecuzione¹¹⁷.

¹¹⁷ Per una panoramica sulle forme di medicina popolare e magia terapeutica diffusi in Italia ed in Europa vedi A. Pazzini, *La medicina popolare in Italia*, Zigiotti, Trieste, 1948. La notte di San Giovanni è rivestita da quest'aura particolare perché coincide con il solstizio di primavera 75

Occorre sottolineare che, sebbene la magia modenese in un primo momento non sembri differenziarsi dalle altre, esiste un caratteristico elemento di distinzione costituito dal fatto che gli atti magici erano rivolti solo contro le persone e mai contro gli animali o le cose inanimate, come invece avveniva in altre regioni italiane ed europee. Le streghe modenesi quindi non provocavano grandinate e tempeste e non deterioravano il cibo come avveniva per esempio in Svizzera, Germania ed Inghilterra, non causavano la moria del bestiame e non rovinavano i raccolti come avveniva a Siena. I tipi di *maleficia* di cui le persone informate sui fatti si lamentano sono principalmente malattie insorte in seguito ai loro sortilegi. Siamo di fronte ad un'altra anomalia che in un primo momento mi sembrava spiegabile con il fatto che queste streghe si muovevano in un contesto urbano che escludeva la presenza di bestiame e di aree coltivate, possibili obbiettivi dei *maleficia*. Ma, dal momento che anche fra i casi di stregoneria agreste, non compaiono pratiche magiche volte a procurare la sterilità dei campi, la grandine e le malattie degli animali, si potrebbe ipotizzare che le streghe modenesi si astenessero da pratiche capaci di danneggiare non il singolo, ma la collettività, in virtù del loro maggiore inserimento nel tessuto sociale urbano e contadino rispetto a quanto lo fossero le loro "colleghe" in altri contesti ¹¹⁸.

L'esclusione del bestiame e dell'agricoltura dalla tipologia del maleficio è sorprendente anche perché proprio nella *Strix* di Giovan Francesco Pico della Mirandola uno scambio di battute in merito ai malefici delle streghe riporta:

Dicasto: Commettono male opere senza numero. Uccidono li fanciulli, asciugano il sangue di quelli, fanno venire e discendere dal cielo acerbissime tempeste, guastino li campi e le frutta con la grandine e granola con tanta ruina. *Apistio*: hai già mai tu, strega, commosso li tuoni? E fatto balenare l'aria? *Strega*: si spesse volte ¹¹⁹.

Comunque, dal momento che non vi sono prove certe che le descrizioni riportate dall'autore si basino esclusivamente su quanto da lui appreso nei processi tenutisi nel modenese, è probabile che Pico abbia riportato alcune credenze radicate nella zona e che abbia trascritto alcuni passi del *Malleus Maleficarum* che elencavano la varietà dei *maleficia*.

Dalle carte processuali è emerso che le fatture ed i rimedi farmacologici utilizzati dalle indagate si basavano su determinati principi, cioè sulla similarità (*similia similibus*), sul contatto ed sui contrari (*contraria contrariis*). Il principio di similarità si basa sull'assioma che il simile produca il simile, quello di contatto sostiene che una cosa venuta in contatto con una persona rimanga in connessione e venga risentita da questa, mentre quello dei contrari è fondato sull'idea che il contrario di un'azione respinga l'azione stessa, quindi, cioè all'inizio della discesa del sole. Per questo motivo le popolazioni, nel tentativo di "rinforzare" il sole, accendevano i fuochi. Si credeva poi che tra il 23 d il 24 giugno, i demoni si unissero sessualmente tra loro ed inquinassero con il loro seme i fiumi ed i pozzi. Per questo motivo nei fuochi si bruciavano spesso sostanze demonifughe per disperdere le entità maligne. Quella notte tutti i folletti uscivano allo scoperto e tutte le streghe volavano per andare al sabba. Vedi A. Pazzini, *La medicina popolare...* cit., pp. 54-55.

¹¹⁸ Cfr. A. Biondi, *Streghe ed eretici...* cit., p. 170.

¹¹⁹ G. F. Pico della Mirandola, *Strix...*, cit., p. 129.

76

ad esempio, che il sangue fermi le emorragie, che le ossa dei morti scongiurino i decessi e che le piante rechino i segni delle malattie che sono in grado di combattere¹²⁰. Queste leggi che hanno un valore fondamentale nella psicologia primitiva, sono presenti nella medicina di qualsiasi cultura¹²¹.

Proprio a tali norme si rivolsero le streghe modenesi sia per sanare le persone sia per maleficiarle, dal momento che tali principi si esplicano in particolar modo nei medicinali ed anche nei *maleficia*, questi ultimi messi in pratica o dal malocchio o dalle fatture, termine che implica l'azione di fare qualcosa e di operare con oggetti e con sostanze specifiche ed appositamente preparate¹²². Non sempre i testimoni si soffermano sulle modalità di esecuzione del *maleficium*, limitandosi a sostenere solo che l'imputata era solita "guastare" le persone. L'assenza di dettagli relativi alle formule ed alle sostanze utilizzate ha portato a ritenere che tali casi si riferissero al malocchio, pratica che non prevedeva l'utilizzo di strumenti specifici perché si limitava a fissare insistentemente la vittima.

Le fatture invece venivano eseguite in due modi, cioè direttamente o indirettamente: nel primo caso la vittima veniva in contatto con le sostanze, le polveri ed i liquidi utilizzati per l'incantesimo, mentre, nel secondo caso, veniva affatturata tramite rituali svolti "a distanza" che si servivano dell'ausilio di oggetti oppure di fantocci di cera e di stracci che rappresentavano la vittima stessa ¹²³. Fuoco, legatura a nodi, seppellimenti e cibi avvelenati furono i metodi che le streghe modenesi seguirono per affattare le persone e per farle quindi ammalare. Il cibo soprattutto era uno strumento insospettabile per maleficare una persona, dal momento che negli alimenti si potevano facilmente nascondere le sostanze magiche capaci di provocare malesseri. Domenico Bozzali accusò Barbara Malusata di avere "guastato" il figlio con della frutta, un fico, facendogli vomitare lana e paglia, mentre Baila, «stria et malefica» di origine ebraica, venne accusata di avere avvelenato Iacopo Cantini dopo avergli offerto una focaccia: «Venit illa de domo iudeorum [...] et tunc portavit fragmenta placentae iudeorum» ¹²⁴. La vittima, dopo avere ingerito la focaccia, contrasse una malattia particolare che la rese talmente maleodorante da non consentire ad alcuno di avvicinarlo¹²⁵. A Barbara Carlina venne invece contestato di aver offerto a Iacopina Martignoli una bevanda

stregata particolare; la testimone parlò di:

Un bichero pieno come d'acqua et in cima come d'oleo, et me lo fece bere; per la quale bevanda vomitai chiodi, agi, stecchi et molte altre ribalderie et nel letto trovai molti grapi de ghirlande¹²⁶.

Oltre a sfruttare gli alimenti e le bevande, un altro metodo utilizzato per attuare i sortilegi era lasciare la fattura nella casa di chi si intendeva colpire. Si trattava delle legature ossia di chiodi, pezzi di pietra, stecchi e piume legati

¹²⁰ A. Pazzini, *La medicina popolare...* cit., pp. 31-37.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² A. Pazzini, *Medicina primitiva...* cit., pp. 185-213.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 39, c. 1r (Barbara Malusata); B. 2, bb. 38, c. 1v (Baila).

¹²⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 38, c. 1v.

¹²⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 7, bb. 9, c. 1r.

77

insieme da nastri o corde e spesso rinvenuti nei letti dei maleficiati, come avvenne ad un certo Baldassarre che accusò Baldracca, fattucchiera, sostenendo che la legatura era composta da «2 aghi, un peso de corda, un coppino de stagno, una cordicella de seta nera e dei capelli avvolti»¹²⁷.

Analoghe le vicende di Antonia Parenti e di Maddalena Stripa dal momento che nel primo caso, Giovanna Moscardini sostenne che la propria figlia fosse stata maleficiata in quanto dalla coperta della bambina erano usciti pezzi di carbone, di pietra e di ossa, mentre, nel secondo, all'imputata venne attribuita la colpa di avere stregato Colomba, una giovane, tramite «ghirlande de piume, una pietra focaia, una pietra rossa grossa e del formazzo»¹²⁸.

Nell'impossibilità di attuare direttamente il maleficio, si procedeva in modo indiretto cioè tramite particolari rituali e formule come faceva Barbara Carretta che, per attuare i sortilegi "a distanza"

Pigliava una pignatta nova a nome del diavolo et gli poneva dentro l'olio di ulivo da boglire, et pigliava del stupino a nome del diavolo ciò poneva in una lucerna con l'olio sopraddetto a nome del demonio et sicome mischiava l'olio nella lucerna, così maleficiava la vita della persona¹²⁹.

Particolare anche il sortilegio di Barbara Malusata, citata prima, che aveva affatturato il figlio di Domenico Bozzali con della frutta, ma anche (a detta del padre) con un rituale seguito ad una visita effettuata in un cimitero insieme ad un'altra donna alla quale «aveva donato tre pani», per farsi mostrare da questa la tomba del marito e per raccoglierne la terra circostante. Alla fine Barbara «si parti con la terra in grembo, ligata in una pezzola, ma quel che si facesse con questa terra non lo so»¹³⁰.

In alcuni casi i fantocci di cera, che venivano punti con degli aghi, sostituivano l'oggetto della fattura: Ludovica Buzzali venne interrogata in merito ad alcune statuette del medesimo materiale che aveva a disposizione «Interrogata: ad quem usum habebat fabas, et immagine cerea»¹³¹. L'indagata non rispose, ma sostenne di aver comprato dette immagini da una certa Isabetta Messi, processata l'anno seguente e cioè nel 1594. Tra le accuse contestate ad Isabetta e ad alcune "colleghe" vi fu quella di

haver fatto un certo incanto sopra una sepoltura nella chiesa di San Pietro qui di Modena, cioè pigliorno tre balotine di cera bianca et con altre cose nove sopra et le posero sopra una sepoltura tra loro dicendo certe cose che io non le so, et facendo ancho alcuni segni¹³².

Le legature e le fascinazioni potevano essere diffuse anche tramite gli anelli con sopra montate calamite o pietre preziose. Di Antonia Vignola si diceva che: «Quest' Antonia dice cha ha sette pietre et che tutte le vol metter in

¹²⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 49, c. 1r.

¹²⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 19, c. 10 (Antonia Parenti); B. 6, bb. 20, c. 3r (Maddalena Stripa).

¹²⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 3, Atti per diversi, bb. 41, c. 1r.

¹³⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 39, c. 1v.

¹³¹ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 22, c. 1r.

¹³² ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 30, c. 2r. Tale inchiesta, non risultante dal catalogo curato dal G. Trenti, è stata rinvenuta all'interno del fascicolo 30, insieme al processo a carico di Giacomina Zaccarelli e di Teodora Beruadi.

78

un anello, nel primo era una calamita e nel secondo quello che si fosse»¹³³. Gli anelli, per la loro particolare conformazione, erano ritenuti capaci di trattenere, di legare e quindi anche di “impedire”.

Il ricorso a determinati metalli, minerali ed erbe rispondeva sia nel caso del maleficio sia nel caso della guarigione, come vedremo, ai particolari significati magici e simbolici il cui utilizzo veniva accompagnato da formule imprecatorie, caratterizzate, nel caso delle malie, da invocazioni oppure da atti di devozione al diavolo. A dire il vero, nei processi modenesi, i testimoni descrivono raramente il contenuto esatto delle orazioni dal momento che queste venivano spesso sussurrate e l'esempio tratto dall'inchiesta contro Isabetta Messi e sopra riportato, - «dicendo cose che io non le so» - ne è una conferma. Altri due casi testimoniano comunque il ricorso a questo tipo di formule, ossia quello di Barbara Carretta, prima ricordato, quello di Fiore Teuchelli, che, secondo Camillo Garzarola, aveva fatto apparire il diavolo in una caraffa, ed infine l'analogo rituale di Lucia Cafoni e le sue figlie che «lavano il capo al Diavolo et lo fanno venir in una inguistura»¹³⁴. Il fine di queste operazioni era rafforzare gli effetti dell'incantesimo, affidandone l'efficacia anche ad un'entità superiore ed in questo caso, dal momento che i *maleficia* erano finalizzati a danneggiare il prossimo, al diavolo, l'essere malvagio per eccellenza. Come con le preghiere l'uomo invoca l'intervento divino per essere aiutato, invoca invece il demonio per ottenere vendetta. Le stesse tipologie di fatture ed i materiali usati per realizzarle alludono al desiderio di fare del male perché chiodi, stecchi e schegge di pietra facenti parte della “magia della punta” sono oggetti appuntiti, capaci di ferire e quindi di provocare dolore. Un discorso simile vale per materiali come le ossa e le corde oppure i lacci che le legavano insieme. Le ossa, che appartenevano spesso ai morti e che venivano raccolte nei cimiteri come, secondo un testimone, faceva Lucia Ferretti - «Vidit eam super cimiteria querenda ossa mortuorum»- rispondevano alla magia della morte che comprendeva anche corde, nastri e lacci vari perché alludevano alle corde degli impiccati ed al loro decesso¹³⁵. Allo stesso tipo di magia appartenevano anche gli oggetti colorati di rosso, come la pietra che la giovane Colomba aveva rinvenuto nel suo letto. Tale colore, simboleggiando il sangue, richiamava sofferenza e dolore che potevano essere percepiti con maggior violenza, se si aggiungevano alcune ciocche dei capelli di chi si voleva stregare, in quanto nei capelli era racchiusa la vitalità della persona¹³⁶.

L'eziologia ed il decorso delle malattie provocate dal maleficio erano particolari nel senso che queste insorgevano lentamente e non sembravano assolutamente guaribili né dai medici né dagli empirici che venivano interpellati. Quando qualsiasi tentativo falliva, si dichiarava che il malato era

¹³³ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 43, c. 2.

¹³⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 29 c. 2r (Fiore Teuchelli); B. 8, Atti per diversi, bb. 31, c. 1v (Lucia, Anna, Caterina e Geronima Cafoni). Giovanni Romeo ha riportato che a Napoli veniva svolto un rituale simile denominato *anguistara* volto a far apparire in una caraffa piena d'acqua non il diavolo, bensì gli oggetti rubati o perduti. Si veda G. Romeo, *Inquisitori...cit.*, p. 88.

¹³⁵A. Pazzini, *Medicina primitiva ...cit.*, pp. 305 sgg. Il riferimento è in ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 27, c. 1v.

¹³⁶A. Pazzini, *La medicina popolare...cit.*, pp. 68 sgg.

stato “guastato” e cominciava la ricerca della strega che aveva perpetrato il maleficio, come l’unica capace di intervenire e sanare la vittima, attuando un contro-maleficio. A sciogliere le fatture potevano essere sia streghe in grado di sanare e di maleficiare sia streghe in grado solo di curare, il cui ruolo era più vicino a quello della guaritrice. Alcuni studi hanno infatti individuato tre diverse tipologie di streghe, ossia le streghe primarie cioè dedite esclusivamente ai malefici, le streghe che ledono e che curano ed infine le streghe-indovine quindi dedite a riconoscere le fatture ed a curare gli ammalati¹³⁷.

A Modena, nei casi di *maleficium*, alcune imputate risultano operatrici sanitarie specializzate solo nel riconoscere e guarire i malefici: per curare il figlio di Gilberto Cavalcatori, l’ammaliatrice del bambino, Margherita Frignona, suggerì di chiamare Caterina Borgognona, esperta nel settore che «venne in casa sua et guarì detto putto»¹³⁸. Le dichiarazioni rilasciate da Grana Mezzadri sono poi paradigmatiche per comprendere la questione, dal momento che l’imputata, interrogata sulla capacità di fare malefici, rispose: «Mi è stato insegnato a guarire, ma non mi è stato insegnato a farli»¹³⁹. Streghe-indovine erano anche Maria Mazzanti, Angela “la Vecchia” che sapeva «acconzare et guarire deli puttini maleficiati», Orsolina da Debbio e Maria da Trignano ritenuta capace di eliminare proprio il “guastamento da fora”, cioè il malocchio. C’era tuttavia un’ambiguità di fondo nel mestiere di guaritrice, cioè la diffusa convinzione, più volte ricordata, che la capacità di guarire implicasse inevitabilmente anche quella di maleficiare. Tale contraddizione bloccava il sistema binario bene/male e portava le operatrici sanitarie su un terreno rischioso. Quindi, la relazione tra le indovine e le streghe primarie o malefiche, e soprattutto tra le prime e le streghe capaci sia di danneggiare che di “sanare” era talmente forte che attuare una netta distinzione sembra difficoltoso. A tale proposito, ricordo la vicenda di Diamante Ascari la quale nonostante avesse affermato: «Avevo fatto io professione di segnare alcune infermità come la rosapilla, i vermi, et i putti piccoli quando sono amalati», venne accusata di avere provocato la morte di una bambina, vittima di maleficio che non aveva saputo curare¹⁴⁰.

Erano proprio i bambini le vittime principali dei “guastamenti”. Si tratta in realtà di una tendenza diffusa soprattutto in Italia ed in Spagna che portava le sospettate a subire accuse di infanticidio, in quanto i trattati sulla stregoneria sostenevano che le streghe uccidessero i più giovani per succhiarne il sangue ed offrirne il corpo a Satana, ed in quanto tale credenza veniva confermata ed alimentata dalle molte malattie e dall’elevata mortalità infantile. Nella *Demonomanie des sorciérs*, Jean Bodin sosteneva:

¹³⁷O. di Simplicio, *Autunno...* pp. 134 sgg; Id., *Inquisizione, stregoneria e medicina. Siena e il suo stato*, Il Leccio, Siena, 1995, pp. 117 sgg, 131 sgg; S. Clark, *Witchcraft and Magic in Early Modern Europe*, in B. Ankarloo e S. Clark (a cura di), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, 6 voll., The Athlone Press, Londra, 1999-2003, vol. IV, p. 112 sgg.

¹³⁸ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 28, c. 1r.

¹³⁹ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 10, c. 6r.

¹⁴⁰ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 17, cc. 19-20. La *rosapilla* dovrebbe corrispondere alla varicella.

Il decimo crimine è che le streghe fanno la professione di uccidere le persone, e peggio di uccidere i bambini piccoli, poi di bollirli per rendere i loro umori e le loro carni potabili [...] e ancora un altro fatto da sottolineare, è che uccidono i bambini prima che siano battezzati ¹⁴¹.

Per quanto riguarda le malattie infantili, bisogna dire che le più diffuse come la varicella, la vermicolosi e le patologie causate dalla sottoalimentazione

provocavano la morte di un bambino su quattro nel primo anno di vita. La malnutrizione e quindi la carenza di vitamine e proteine era una delle principali cause di decesso o di patologie come il rachitismo, la pellagra, lo scorbuto, le affezioni alle gengive e di un generale indebolimento delle difese immunitarie che portava ad una maggior esposizione alle infezioni. Dal momento che è stato stimato che in età moderna la mortalità era costituita dal 50% di bambini, è comprensibile come la maggior fascia di età dei “maleficiati” fosse l’infanzia¹⁴².

Come le fatture provocavano le malattie, le contofatture le sanavano. Le carte hanno rivelato che queste consistevano spesso in unguenti e decotti a base di erbe e di altre sostanze che, secondo la magia terapeutica e la farmacopea dell’epoca, erano utili per alleviare le sofferenze. Le guaritrici non erano ignoranti in materia e, sebbene facessero anche ricorso a strumenti attualmente ritenuti inutili come orazioni, amuleti e metalli, dimostrarono una certa conoscenza delle proprietà di piante e di arbusti. Alcune di queste medichesse, prima ancora di procedere con i rimedi vari, tentavano di capire se il malato fosse stato maleficiato o meno. Generalmente, la diagnosi di maleficio veniva attuata facendo cadere alcune gocce d’olio in un recipiente pieno d’acqua ed osservandone il movimento. Se le gocce si allontanavano, significava che la fascinazione era stata perpetrata. Questa pratica, caratterizzante molte zone d’Italia, non risulta diffusa a Modena. Antonia Parenti, ad esempio, dopo essersi resa conto con un semplice sguardo che Barbara de Zagni era stata stregata, le aveva fatto vomitare dei chiodi, della carta ed un capo d’aglio: «Mi ha scoperta che ero stata guasta; e reggendomi sopra mi ha fatto buttare fuori con la bava delli aguchi, e della carta, deli chiodi, un capo d’aglio, un corallo, delle felici (sic!), e molte di altre cose»¹⁴³.

Diverse le modalità diagnostiche di Diamante Ascari che

Posta dell’acqua calda, pigliò della cenere sopra detto focho, et havendola setazzata, cascando la cenere setazzata in detta acqua mi comandò che li portasse la puttina quale ella spogliò nuda, et balnò con quell’acqua et cenere et havendola lavata portò la cattina fuori di casa con l’acqua, et cenere dicendo di volerla colar in una pozza fuori dal grondale, come fece, et havendo fatto un stramazolo di quelle ceneri in quella pezza l’attacò (sic!) alla cattina, e poi li pose in la cuna sotto la puttina, imponendo a me che io facesse dormire la puttina un hora in cuna sopra detto stramazzo, il che fatto mi comandò che io lasciasse aprire questo stramazzo, et guardarli dentro, et se io havesse trovato delli pezzi, segno era che la detta puttina era guasta ¹⁴⁴.

¹⁴¹ Riferimento letterario tratto da C. Kors e E. Peters (a cura di), *Witchcraft in Europe...cit.*, pp. 292-293.

¹⁴² M. Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 22-28.

¹⁴³ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 7, c. 1r (Orsolina “la Rossa”); B. 10, bb. 19, c. 13v (Antonia Parenti).

¹⁴⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 17, c. 4.

81

Giulia da Bologna invece chiese ad Alberto Tosetti di comprare da uno speziale dell’«herbam bonam» per bollirla nell’acqua in cui il figlio di questi doveva essere lavato, per poi essere segnato sulla fronte con del sale proprio al fine di scoprire se era stato maleficiato ed al fine di guarirlo: dopo il bagno, gli elementi impuri indicanti il “guastamento” sarebbero, infatti, affiorati sulla superficie dell’acqua:

Accipe herbam bonam et buliere facias in aqua canalis, et tunc voca me: vocata igitur, bullita aqua, nuddatum puerum lavit [...]Post haec accepta residua aqua posuit in catino sub cuna et in aqua posuit crucem ligneam natantem et cuoprit vas ligneo coperculo et abiit post duas atque horas considiravit aqua si erat coagulata et videns que non esset coagulata dixit que puer non erat maleficiatus¹⁴⁵.

Identificare quest’erba specifica non è semplice, si pensa alla menta, al finocchio oppure all’erba di san Giovanni cioè l’iperico perforato, di cui i

guaritori facevano largo uso perché entrambi ritenuti, come il sale, demonifughi e perché la tradizione medica degli erbari attribuiva all'iperico soprattutto, proprietà digestive, antispasmodiche e curative per le piaghe e per le scottature¹⁴⁶. Anche il bagno al quale il paziente venne sottoposto aveva un suo significato, in quanto all'acqua purificatrice veniva affidato il compito di "lavare via" le affezioni del corpo, senza dimenticare che i vapori impregnati del principio attivo di tali erbe avevano un effetto benefico in chi le inalava, provocando anche un certo stordimento nel malato che smetteva così di lamentarsi e di agitarsi ¹⁴⁷. Analogo il sistema adottato da Maria Mariani che: «Prese alcune herbe, et fece un bagno a detto Geminiano, di poi faceva metter l'acqua di detto bagno sotto la testa di Geminiano con dir che li dormisse su»¹⁴⁸.

Sempre a base di erbe (anche in questo caso non specificate) furono i rimedi adottati da Caterina Borgognona che

Fece 9 ballote con del butiero et nove sorte di erbe peste et dicendo continuamente parole che non se intendeva, e poi con le dette balote dicendo parole che non se intendeva unse quel detto putto che guarì, così cominciava da capo e passava il filo in fino al dito grosso, mo luno mo laltro piedi e questo faceva nove volte ogni giorno¹⁴⁹.

Gli unguenti, realizzati con cera, olio, spesso olio santo, burro e altri tipi di grasso nei quali venivano sminuzzate le erbe, erano lenitivi per le ferite, per le morsicature ed anche per le piaghe che potevano formarsi sui corpi dei malati¹⁵⁰. Un unguento particolare era quello utilizzato sia da Lucia Ferretti sia da Giacoma Beccarini che si occupò di guarire il figlio di Michele di Antonio. Si trattava di cera, incenso e mirra amalgamanti insieme, di ingredienti che, oltre a possedere specifiche caratteristiche farmacologiche, rivestivano, come

¹⁴⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22, c. 5v.

¹⁴⁶ C. Gatto Trocchi, *Magia e medicina popolare in Italia*, Newton & Compton, Roma, 1982, pp. 190 sgg. Appartenente alla famiglia delle Ipericacee, l'erba di san Giovanni (*Hypericum Perforatum*, L) è anche denominata *fuga daemonum*.

¹⁴⁷ A. Pazzini, *Medicina...cit.*, pp. 286-289.

¹⁴⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 7, bb. 21, c. 1r.

¹⁴⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 28, cc. 1r-v.

¹⁵⁰ C. Gatto Trocchi, *Magia e medicina...cit.*, pp. 59-70.

82

vedremo, un significato particolare. La mirra e l'incenso avevano proprietà disinfettanti utili proprio per le ulcere e per le afte, così come l'olio di noce e la salvia di cui si serviva Diamante Ascari che sostenne:

Piglio dell'olio di noce, della ruta, et del cerpiglio et queste misticate con detto olio facevo bolire in un pignatino o scodella di terra, et con quello ungo la creatura inferma, su l'ombelico la fortella o gola, le reni o i polsi facendo sopra le croci con la mano¹⁵¹.

La salvia, sempre dalle proprietà antisettiche, veniva probabilmente lasciata macerare in quest'olio dalle medesime caratteristiche. Orsolina da Debbio invece, per guarire il "mal del fico" ossia la storpiatura di un ragazzo, usava "l'erba di san Lorenzo" mescolata con la cenere di questo frutto, e per il rito: «Prese nove formiche nel calar del sole pigliandone tre per volta ponendole sopra il mio male, in tre volte dicendo queste parole: io vengo da te formica che mi guarisci dal male del fico»¹⁵². L'erba di san Lorenzo è la bugola la quale è dotata di proprietà astringenti, antinfiammatorie e coagulanti in caso di emorragie, soprattutto dalle gengive. Rimane invece oscuro ed inspiegabile il significato simbolico delle formiche che sono addirittura pericolose perché capaci di provocare, nei soggetti allergici, lo shock anafilattico¹⁵³.

Capire di cosa soffrirono esattamente i pazienti delle empiriche non è stato semplice, in quanto le fonti raramente descrivono nei dettagli le patologie e si limitano a riportare che le vittime erano state "malefciate"; il termine

maleficium poteva essere sinonimo di un forte deperimento capace di portare alla morte, e poteva essere spesso conseguenza della malnutrizione che colpiva le popolazioni di antico regime¹⁵⁴. Dal momento che i medicinali utilizzati dalle guaritrici erano indicati per disinfettare e per curare piaghe ed ulcere e che queste sono anche provocate, come accennato, dalla mancanza di un'alimentazione adeguata, è possibile che i "guastamenti" fossero proprio dovuti a tale fattore, oppure alla varicella che causa lesioni purulente sul corpo¹⁵⁵. Inoltre, in Friuli, in Umbria, in Toscana e nelle Marche erano diffusi, proprio per curare le affezioni della pelle, medicinali simili che prevedevano anche l'utilizzo di grasso d'oca, tuorli d'uovo sbattuti nell'olio, foglie di rabarbaro, di cavolo e di bietola¹⁵⁶. Deve essere detto che piante ed arbusti non erano i soli strumenti ai quali attingevano le empiriche, un ruolo fondamentale era rivestito anche dalle preghiere, da alcuni oggetti come le candele, da alcuni gesti come la segnatura, dai metalli e dalle pietre. Venivano quindi sfruttati i medesimi elementi presenti nelle fatture dal momento che questi, in base ai principi *similia similibus* e *contraria contrariis* erano dotati di un duplice significato: le punte provocavano, ma anche allontanavano il male, le pietre rosse causavano, ma anche frenavano l'epistassi, le ossa dei morti

¹⁵¹ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 17, c. 21.

¹⁵² ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 1, c. 2r.

¹⁵³ C. Gatto-Trocchi, *Magia e medicina...cit.*, pp. 59-70.

¹⁵⁴ E. Bever, *Witchcraft Fears and Psychological Factors in Disease*, «Journal of Interdisciplinary History», XXX, 4, 2000, pp. 583-90.

¹⁵⁵ M. Lindemann, *Medicine...cit.*, pp. 22-27.

¹⁵⁶ A. Pazzini, *La medicina popolare...cit.*, pp. 294-299.

83

avvicinavano, ma anche respingevano la morte¹⁵⁷. La stessa magia della parola, esplicata nel *Pater noster* e nelle invocazioni ai santi ed alla Vergine aveva, come nel caso delle maledizioni, il compito di rafforzare l'effetto topico di alcune sostanze. Si trattava di orazioni che dovevano essere sussurrate perché si riteneva che palesarle le avrebbero rese inefficaci, che non erano canoniche, che erano molto fantasiose e alcune volte ripetitive o in rima proprio per ricordare meglio le parole. Infatti, è stato ricordato come il cristianesimo sia una religione con una forte componente terapeutica, come molti miracoli di Gesù guarirono ciechi e lebbrosi e come la schiera dei santi taumaturghi sia decisamente folta¹⁵⁸. Il ricorso alle preghiere era quindi molto diffuso ed alcune guaritrici si servivano quasi esclusivamente di queste: Maria Mazzanti descrisse, nel processo del 1574, una serie di rimedi contro le malattie che prevedevano quasi solo orazioni, dicendo che per guarire i dolori sussurrava: Et ricordo dolore, che parti di Dio, che ogni anno vieni. La notte di Natale, partiti di qui, e mai più vi tornare, ogni anno la notte di Natale, ogni anno che ha a venire, partiti di qui e mai più ritornare a nome del padre, del figliuolo e dello spirito santo amen.

Invece, per guarire il "mal della madre", cioè l'amenorrea, diceva:

Dico un salve mal madrise dalli vinti novi indici in nella testa da gran malattia, in nel istomaco signo la groppa, le brazza, la lifiaccha, in nel corpo da gran conforto li gamba, la li scavezza, a nome del padri, et figliuolo, et spirito santo amen¹⁵⁹.

Simili erano le preghiere di Giovanna Munarina che per alleviare le sofferenze dei bambini li segnava per tutto il corpo dicendo: «In nomine del padre e del figliuolo et del spirito santo et in nome iesu et successivamente della virgine maria», facendo seguire a tale orazione una supplica a san Pancrazio¹⁶⁰. Alcune delle sostanze usate per i medicinali avevano inoltre un significato non esclusivamente confinato all'ambito farmacologico-terapeutico in quanto portatrici di una particolare simbologia religiosa. Non a caso si utilizzavano in concomitanza alle suddette preghiere, dal momento che la mirra indicava

l'unzione di Cristo, l'incenso, la divinità, per non parlare dell'olio che richiama l'*oleum infirmorum* utilizzato per segnare i malati durante l'estrema unzione. Il particolare significato dell'olio si perpetuava nella tradizione popolare che vi vedeva la guida più sicura per difendersi e per guarire dal malocchio¹⁶¹. La segnatura poi, procedura largamente diffusa tra le guaritrici, consisteva nel tracciare alcune croci sul corpo del paziente, nel tentativo di ristabilire l'equilibrio somatico perduto. Generalmente si ungevano i pollici con olio santo e si procedeva. In mancanza di questo, si poteva effettuare una segnatura semplice, quindi senza alcuna sostanza, come avevano fatto Giovanna Munarina, Grana Mezzadri e Dimante Ascari, oppure si potevano sfruttare altri elementi come le punte dei coltelli di ferro come invece aveva fatto Maria Mariani che affermò: «Segno un figliolo della suddetta Francesca

¹⁵⁷ *Ibid*, pp. 31-37.

¹⁵⁸ Vedi il I capitolo della tesi.

¹⁵⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 7, bb. 26, cc. 1r-v.

¹⁶⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 41, c. 1r.

¹⁶¹ A. Pazzini, *La medicina popolare...cit.*, pp. 191-192.

84

con uno coltello di fero et una feta de formaio in capo della punta di detto coltello»¹⁶². Anche Antonia Parenti, secondo la testimone Barbara Moscardini, per la segnatura «si fece portare un pane bianco di frumento, un formazzo di pecora, una candela bianca e tre coltelli dal manico d'osso bianco»¹⁶³. Il cibo utilizzato per attuare la contro fattura era specularmente al compenso che la guaritrice avrebbe ottenuto al termine della prestazione medica, mentre il ricorrere anche in questo caso, come per le fatture, alla "magia della punta", rispondeva proprio al principio del *similia similibus* nel senso che gli oggetti acuminate potevano sia provocare sia allontanare il male¹⁶⁴. Il ferro inoltre, come la maggior parte dei metalli, aveva un significato particolare, cioè quello di rinforzare, di difendere l'organismo e di allontanare il malocchio¹⁶⁵. A Napoli, in Umbria e ad Ascoli Piceno si usava portare con sé una chiave di ferro contro le fatture¹⁶⁶. Insieme a questo metallo veniva anche utilizzata una delle protagoniste del magico quotidiano ossia la calamita, perché capace di attrarlo. I magneti quindi venivano sfruttati non solo per maleficiare, ma anche per sanare e compaiono tra gli utensili di Petra Crespolini detta "Maiagala" e di Bernardina Sacchi, dal momento che si riteneva che questi potessero anche attirare e quindi estirpare le affezioni dal corpo. Montate su anelli d'argento, spesso battezzate da alcuni sacerdoti, le calamite erano ritenute potenti amuleti, dispensatori sia di malessere che di benessere. «Fecit baptizare et creximare magnetem a presbitero[...]et dixit ipso presbitero celebrare missam supra dicta magnetem» disse Francesca Aldovansini nel processo a carico di Pietra Crespolini, mentre in merito a Bernardina Sacchi, un testimone disse: «Venne alla mia bottega e mi pregò che gli volesse ligare un anello d'argento con la callamita, et io gli lo ligai et lei mi pagò»¹⁶⁷.

La dicotomia sanare/maleficiare dalla quale le guaritrici, le medichesse e le streghe non sembravano poter esulare, non era però attribuita a tutti gli operatori sanitari in quanto i medici, muniti di licenza ed iscritti al Collegio Medico cittadino, erano ritenuti in grado solo di alleviare le sofferenze e, in caso di fallimento della terapia, non venivano certo accusati di avere volontariamente danneggiato i pazienti, anche in virtù del principio galenico «Primum non nocere».

¹⁶² ASM, *Inquisizione*, B. 7, bb. 21, c. 2v.

¹⁶³ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 19, c. 11.

¹⁶⁴ Anche nei rituali di Gostanza da Libbiano erano presenti generi alimentari mirati soprattutto

come integratori nella dieta in un contesto e cito «dominato dalla sottoalimentazione» in F. Cardini (a cura di), *Gostanza...cit.*, p. 81.

¹⁶⁵ È interessante notare che gli stati di stanchezza e di debolezza fisica sono causati dalla deficienza di ferro nell'organismo e che ancora oggi si usa "toccare ferro" per scongiurare la sfortuna.

¹⁶⁶ A. Pazzini, *La medicina popolare...cit.*, pp. 171-174.

¹⁶⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 46, c. 1r; B. 3, bb. 41, *Atti per diversi*, c. 3r.

85

Capitolo III

«Acciocchè essi non sieno tormentati et morti dalli ignoranti»

3. 1

Il Collegio Medico Modenese e le riforme del 1550

Nonostante manchino notizie certe in merito all'anno della fondazione dei collegi medici e dell'emanazione dei loro statuti, pare che la maggior parte di questi siano sorti intorno alla seconda metà del XIII secolo, quando la diffusione delle università italiane contribuì alla creazione di una categoria sociale di medici che, consapevoli della superiorità della propria formazione accademica, desiderava distinguersi dalla massa dei guaritori abusivi. Nelle grandi e medie città, luoghi dove si concentrava un numero maggiore di medici, nacquero queste istituzioni a carattere corporativo il cui fine era affermare e difendere le competenze professionali dei membri, riservando loro la prerogativa di dedicarsi alla medicina¹.

I primi statuti dei collegi sono attestati nel secolo successivo, cioè tra il Trecento ed il Quattrocento: si parla del XIV secolo per Perugia, del 1396 per Milano, del 1448 per Torino, del 1481 per Novara e del 1495 per Cremona². Tali statuti, che costituivano il riconoscimento dei collegi come organismi giuridici autonomi, sono raccolte documentarie di straordinaria importanza per la storia del lavoro urbano in quanto, con la loro emanazione, la categoria dei medici si dava una propria struttura, regolando i rapporti professionali al suo interno e, contemporaneamente, regolando quelli con le altre corporazioni, con le istituzioni governative e con i singoli cittadini³. Trattandosi di disposizioni adeguate alle dinamiche sociali, culturali ed economiche queste costituiscono fonti che consentono di comprendere il periodo storico nel quale vennero

¹ Cfr. I. Naso, *Medici e strutture sanitarie nell'Italia tardo medievale*, Angeli, Milano, 1982, pp. 85 sgg. In merito a Torino e Novara si veda l'opera appena citata. In merito a Perugia si veda *Arti e corporazioni nella storia d'Italia*, catalogo della mostra tenuta a Spoleto a cura del Centro Italiano per gli studi sull'alto Medioevo, luglio 1966, pp. 66 sgg; per quanto riguarda Milano, A. Bottero, *I più antichi statuti del collegio dei medici di Milano*, «Archivio storico lombardo» vol. VIII, 1943, pp. 72-112; per quanto riguarda Cremona, L. Belloni, *Gli statuti del collegio dei fisici di Cremona*, «Bollettino storico cremonese», 20 (1955-57), pp. 5-8, 36.

² A. Pastore, *Le regole di un corpo professionale: gli statuti dei collegi medici (secoli XV/XVII)*, «Dal dedalo statutario», Atti dell'incontro di studio dedicato agli Statuti, Archivio Storico Ticinese, Bellinzona, 1995, pp. 221-236. Id., *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna*, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 126-128.

³ A. Pastore, *supra*.

86

redatte⁴. Osservando la legislazione dei Collegi medici è visibile il cambiamento dell'etica del lavoro, non più flessibile come nel Medioevo, ma rigida, soprattutto sotto l'aspetto sociale, perché tesa a difendere i propri membri ed i privilegi di cui costoro godevano. I corpi collegiali non solo assunsero un ruolo sempre più centrale nelle dinamiche sociali affermando la professionalità di un determinato ceto, ma garantirono anche specifici privilegi

ai cittadini autoctoni. Il ruolo rivestito dai medici nelle gerarchie urbane nel corso del XVI secolo trovò una propria collocazione, grazie agli statuti i quali ne enfatizzavano la preparazione scientifica e soprattutto la qualificazione universitaria.

Non fanno eccezione gli statuti dei medici modenesi del 1550 che costituiscono una fonte documentaria di notevole importanza per comprendere gli intrecci tra le varie corporazioni e soprattutto tra quella medica ed il potere centrale, rapporto che ha connotati differenti rispetto a quello presente nelle altre città italiane.

Prima di analizzare la documentazione, è necessario ricordare ancora una volta che Modena era una città dove nel XVI secolo l'eresia si era radicata ad ogni livello sociale e culturale, e dove tra gli eterodossi più in vista e più convinti vi erano proprio alcuni membri del Collegio Medico, tra i quali Giovanni Grillenzoni e Niccolò Machella. Questo nesso tra eterodossia e medici del Collegio emerge dal fatto che mentre negli statuti delle altre città italiane traspare, a partire seconda metà del XVI secolo, la necessità di legare i medici all'ortodossia tridentina, a Modena tale necessità non era assolutamente presa in considerazione né da Giovanni Grillenzoni, che varò le nuove norme, né dai suoi colleghi. Come vedremo, le rubriche erano destinate a difendere la professionalità dall'attacco degli empirici ed anche a dare al Collegio una serie di norme riguardo ai ruoli dei collegiati, salvaguardando i loro privilegi dalle intromissioni dello Stato e della Chiesa. Sembra, infatti, che da parte del Collegio si sia addirittura cercato, tramite alcuni provvedimenti, come il permesso di girare armati, di rendere la categoria dei medici una sorta di "casta di intoccabili", sforzandosi di difenderli con determinazione sia dal potere centrale estense sia dall'Inquisizione. Potrebbe non essere una casualità che determinate norme siano state varate proprio pochi mesi dopo l'emanazione dell'editto di grazia di Giulio III che consentiva l'abiura privata per gli ereticis. Si tratta di un elemento di particolare rilievo, dal momento che è proprio in questa difesa dell'autonomia culturale e religiosa e nella traduzione delle nuove idee confessionali e dottrinali all'interno della normativa che consiste la differenza fondamentale tra gli statuti modenesi e quelli delle altre città italiane, tesi invece a proteggere soprattutto la professionalità, i privilegi e l'integrità sociale degli iscritti. La presenza di tracce più marcate e maggiormente visibili dei conflitti giurisdizionali tra Stato e Chiesa e della crisi religiosa del Cinquecento caratterizza la particolarità degli statuti del Collegio Medico di Modena, perché al di là dei privilegi e della definizione dei ruoli, dei diritti e dei doveri, gli articoli del Grillenzoni rispecchiano le dinamiche

⁴P. Lanaro, *Gli statuti delle arti in età moderna fra norme e pratiche. Primi appunti del caso veneto*, in A. Guenzi, P. Massa e A. Mioli (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, Angeli, Milano, 1999, pp. 327-344.

⁵E. Brambilla, *La giustizia intollerante*, Carocci, Roma, 2006, pp. 68-77.

87

cittadine e sociali, offrendo un contributo ulteriore alla comprensione della realtà modenese.

In termini generali, la stesura delle rubriche veniva spesso effettuata sulla base di articoli già esistenti e la presenza di un Collegio dei medici modenesi risulta già negli statuti comunali del 1327, nel decreto intitolato *Quod medici physice hebeant collegium*. Si tratta di una fondazione "tardiva" se paragonata a quella di Ferrara risalente al 1287, a quella di Parma risalente al 1294, a quella di Firenze del 1314 e a quella di Pisa del 1318. La lettura del documento indica che tale istituzione era nata soprattutto per difendere i pazienti dalle cure apprestate dagli abusivi: «Corpora languentium ad curas

preveniant peritorum, ut oviatur demeritati et audiatie ignorantium qui solum temporalem lucrum advertentes exponunt mortis periculum egrotantes». Ad occuparsi della difesa della salute dovevano essere medici di origine modenese ossia «medici physice civitatis Mutinae» i quali per fare parte di detto Collegio:

Non possint nec debeant poni nec scribi in dicto collegio nisi primo examinentur per medicos dicti collegi in praesentia domini Episcopi Mutinae et approbentur per maiorem partem medicorum in dicta examinatione existentium.

Per coloro che esercitavano senza la licenza oppure senza essere residenti in città, le regole prevedevano un multa: «Sub pena vigintiquinque librarum mutiniensibus pluris minorisve ad arbitrum Domini Potestatis et Rectoris Mutinae»⁶. La documentazione capace di provare se tali disposizioni siano state attuate manca, nonostante altre fonti illustrino come lo studio della medicina fosse diffuso in città. Sempre negli statuti, nella rubrica *De studio habendo* risalente al 1328, per sopperire alla mancanza di una struttura universitaria cittadina, venne reso obbligatorio per il podestà di eleggere annualmente tre insegnanti esperti in varie discipline, tra i quali «unum doctorem, terrigenam sive forenssem, conventatum in artibus ad legendum medicinam audire valentibus in ipsa civitate» con l'obiettivo di mantenere aggiornata la cultura medica. Il decreto venne messo in atto, in quanto nelle sedute comunali successive fu nominato come maestro per l'insegnamento della medicina, il modenese Pietro della Rocca. Le letture di medicina che si tenevano presso il Palazzo Comunale vennero sospese, insieme a quelle di filosofia e logica, nel 1490, per poi essere riprese nel biennio 1524-26⁷. A tenere tali lezioni distribuite in semestri, furono Pio e Silvio Tassoni, Niccolò Machella e Giovanni ed Alessandro Fontana. Nel '27 l'interruzione delle letture portò ad una situazione di stallo nello studio della medicina, ad eccezione della pubblica lezione di anatomia che Gabriele Falloppia tenne presso l'Ospedale della Morte nel dicembre del 1544⁸. Circa trent'anni dopo, l'insegnamento della medicina venne sicuramente ripreso con una certa continuità. Sono da ricordare le letture di Antonio da Lucignano (1578-9), Giulio Cavallerini (1579-83), Guglielmo Santini (1584-85), Bianco Paganelli

⁶ACM, *Camera segreta*, Statuti 1327, Rubrica 51.

⁷P. di Pietro, *La medicina a Modena, profilo storico dal secolo XII al 1900*, Aedes Muratoriana, Modena, 1957, pp. 20 sgg.

⁸*Ibid.*

88

(1585-6), Giovanni Viviani (1586-7), nuovamente Bianco Paganelli (1587-88) ed infine Vincenzo Grillenzoni (1588-89)⁹.

Al periodo precedente la ripresa di questi studi risale una disposizione statutaria, cioè quella del 24 maggio 1509, in cui alcuni medici modenesi ottennero dal duca Alfonso I d'Este, l'istituzione di un Collegio i cui iscritti soltanto potessero esercitare la professione. Si tratta delle *Approbationes et confirmationes ducales praesentium statuta sunt videlicet* il cui testo si sofferma in un primo momento sulla preparazione professionale dei medici che in seguito a sacrifici e fatica avevano contribuito ai progressi della medicina, scoprendo l'efficacia curativa di alcune sostanze e di alcune erbe:

Illustissime et excellentissime Dux Domine et observandissime. Quoniam in pari necessitate patria preferitur parentibus primo est parendum, demum eisdem, qui de iure communi alere tenentur filios non ingratos. Et propterea cum in urbe Deo volente Mutina adsint plurimi artium et Medicinae doctores qui multo tempore ut ad ipsas dignitates promoverentur insudarunt quod parumper utilitatis eisdem afferendo copiam maxime herbolarium, solutiva, et alia medicinalia magis operantium pro ut melius notunt.

In seconda battuta venivano ribadite le regole necessarie per esercitare la

medicina, come l'essere laureato, e si sottolineava il divieto per i dottori di abbandonare la città, sostenendo:

Ob quam qua plurimos qui audient ipsam earum patriam habitare, asserentes (et fors an falso) se talibus insignitis dignitatibus, ad quos persaepe plebs novarum rerum percurrit, quem nemo propheta acceptans in patria non obstante quod per excellentia vostra dispositum sit aliquem earum artem exercere non posse nisi ad doctoratus dignitatem promotus fuerit. Propeterea omnes infrascripti subditi fideles et artium, ac Medicinae doctores ne ad alienas urbes se transferre cogantur, ut aliqui in eis habitaverunt legendo ordinarie, et medendo.

Infine, veniva affrontato il problema degli operatori sanitari abusivi, supplicando il duca di non permettere a costoro di provocare la morte dei pazienti per imperizia o ignoranza, chiedendo quindi:

Suppliciter ex orant duce illustrissime ut ipsi concedere dignetur, quod in ipsa Mutina Civitate Collegium faciant, Priores in qua qui non fuerit assumptus in eo mederi non possit, ne virtus nugis et fortuna oprimatur et ne ex [...] mortes ab ignorantibus inducuntur ut quem quod magno sudore et impensis adepti sunt ipsiis utile sit, et patria eisdem alimenta praestet ut filiis obedentissimis ex membris quem fors an diminutis dive felicissime perserunt ¹⁰.

Firmatari di questa richiesta furono i medici Tommaso Grassetti, Ercole Pazzani, Antonio Scanaroli, Jacopo Grassetti, Guglielmo Spinelli, Antonio Maria Betti, Tommaso Caula, Tommaso Dainero e Virglio Parti. Seguiva tale disposizione una grida del governatore in merito alla nascita di detto Collegio, la quale soffermava l'attenzione sull'incompetenza e sulla pericolosità degli abusivi, accusati di tormentare gli infermi. Il documento riporta che:

Acciò che essi [infermi] non sieno tormentati et morti dalli ignoranti, quali cum sue parabole et ciance se vano declamando più che come sua scienza et virtù et vano medicando questo e ⁹ *Ibid.*

¹⁰ ACM, *Camera segreta, Statuta magnificorum medicorum civitatis Mutinae (1550-1570)*.

Per un chiarimento esaustivo sulla fonte si veda la nota n° 20.

89

quello per detta città, et suo distretto in grande detrimento et danno delli infermi, si della borsa come della propria persona, sua Eccellentia ha ordinato uno Collegio in essa sua città, al quale ha concesso molti buoni utili, et laudabili capitoli. Li quali a fine che si mandino ad essecutioni per parte de sua Eccellentia. Et per la presente sua pubblica grida il se fa comandamento, a tutti li fisici, chirurgici et generalmente a tutte quelle persone che esercitano l'arte del medicare, che habitano in detta sua città de Modona et suoi borghi, sieno di qual grado, stato o preminentia si voglia esser o sia, che fra il termine de giorni tre prossimi che venirono di poi la pubblicazione della presente sua pubblica grida se sieno presentati allo Eccellente Fisico Maestro Tommaso Grassetto eletto et deputato¹¹.

Dei nove fondatori del Collegio del 1509, si hanno notizie biografiche che sottolineano come fossero attivi sia intellettualmente sia politicamente. In merito a Tommaso Grassetti, il Lancillotti nella sua *Cronaca* scrive che insieme al collega Guglielmo Spinelli (altro fondatore) e a Silvio Tassoni aveva presentato nel 1523 la seguente istanza:

In nome del Collegio de li Medici de intrare in el numero de li Signori Conservatori essendo anchora lori cittadini et gravati a pagare le gravezze a la città, che intendono de esser partecipe voli deli honori e utile de ditta città et fecene lezere una fede de Bologna, come li medici sono posti in tute imbusolatione de li offitii de Bologna ¹².

Pochi invece gli elementi in merito ad Antonio Scanarolo, comunque autore dello scritto *Disputatio utilis de morbo gallico*, nel quale sosteneva le opinioni scientifiche di Niccolò Leonicensi, professore in medicina presso l'Università di Ferrara¹³. A parlare di Guglielmo Spinelli sono sia Girolamo Tiraboschi che riporta come il medico avesse composto tre epigrammi, sia il Lancillotti che riporta: «A di ditto un agente del Sig Conte Lodovico Rangoni è venuto a Modena a dì 6 de presente a tore M. ro Guglielmo Spinela e M. ro Alexandro Fontana che lo vadano a medicare a Rocha bianca». Sempre il Lancillotti, in data 19 agosto 1548, scrive:

Mori eri sera a hore 2 de note et è stato sepolito questo di doppo vespero in S. Agata lo eccellente M. ro Guielmo Spinela vechio de anni 65 e che ha letto medicina in studio publico

et disputato in li capitoli publici in Modena, cosa che non ha fatto alcun altro de Modena presenti et passati¹⁴.

Di ottima reputazione godeva anche Tommaso de Caula. Il Lancillotti infatti afferma che: «Ditto M. ro Tomaxo fu fiolo de M. ro Bernarde del una e del altra arte eccellentissimo et per lunga experientia dal ditto M. ro Augustino avuta con li suoi antecessori in praticare è anchora lui eccellente¹⁵». Infine, per quanto riguarda Tommaso Daineri, il Tiraboschi cita uno scritto di astronomia, cioè le *Coniunctiones et oppositiones Luminarium anni Christi 1496 calculate ad meridianum inclyte civitatis Mutinae*, mentre, per quanto riguarda Virgilio

¹¹ *Ibid.*

¹² T. Lancillotti, *Cronaca...cit.*, vol. I, p. 65.

¹³ V. Casoli, *Gli statuti del Collegio dei Medici della città di Modena riformati da Giovanni Grillenzoni*, Tipografia Sociale dal Pozzo, Faenza, 1911, p. 60.

¹⁴ G. Tiraboschi, *Biblioteca Modenese...cit.*, Vol. 5, p. 142; T. Lancillotti, *Cronaca...cit.*, vol. VI, p. 87.

¹⁵ T. Lancillotti, *Cronaca ...cit.*, vol. VI, p. 98.

90

Porto, sappiamo solo che fu lettore presso lo Studio di Bologna e che, come sostiene il Lancillotti, morì il 16 agosto 1527¹⁶.

I collegi medici di antico regime si erano formati o nell'ambito del sistema delle arti, con l'obiettivo di rappresentare professionalmente i suoi membri, oppure in quello dell'università cittadina con l'obiettivo di rappresentare gli interessi dell'oligarchia accademica¹⁷. Il Collegio Medico modenese apparteneva al primo tipo così come quelli di Firenze e di Mantova, apparteneva invece al secondo tipo il Collegio di Bologna¹⁸.

Dalle approvazioni ducali del 1509 e dalla grida del governatore si comprende come i medici fossero mossi dalla volontà di tutelare loro stessi ed i malati dalla concorrenza degli abusivi e dei medici forestieri, al fine di evitare che l'attività degli empirici sottraesse a loro terreno e che causasse danno irreversibile a chi vi si era rivolto. Il problema degli empirici era quindi già avvertito nel 1509 e, il ribadire la necessità di consentire ai soli medici laureati l'esercizio della professione, lascia intendere come tale regola fosse spesso disattesa. La richiesta inoltrata ad Alfonso I di istituire un nuovo Collegio dei medici, lascerebbe supporre o che le norme costitutive del precedente non fossero state applicate oppure che tale istituzione si fosse come dissolta nel tempo. La concessione da parte del duca è documentata da una lettera che riporta:

Alphonsus Dux Ferrariae Dilectissime noster. Concedessimo alcuni ordini et statuti alli medici di questa nostra città per decreto nostro come potrete vedere. Volemo e così ve comettimo che per questa nostra che facciate osservare ad unguem detti statuti perché così è la nostra firma intentione¹⁹.

Si tratta dell'ultimo documento rinvenuto prima del periodo della dominazione pontificia, ossia tra il 1510 ed il 1527 e prima del periodo immediatamente successivo, in quanto al momento non risultano ulteriori scritti relativi al Collegio, salvo un decreto del 1538 emanato da Ercole II a conferma degli statuti precedenti, rimasti invariati fino alla riforma varata da Giovanni Grillenzoni nell'ottobre del 1550²⁰.

Questi nuovi statuti prevedevano 29 rubriche redatte in latino di cui le prime tredici regolavano i rapporti interni tra i collegiati²¹, le due successive

¹⁶ G. Tiraboschi, *Biblioteca...cit.*, vol. 2, p. 42 ; T. Lancillotti, *Cronaca...cit.*, vol. IV, p. 56.

¹⁷ G. Pomata, *La promessa...cit.*, p. 16.

¹⁸ R. Ciasca, *L'arte dei medici e degli speciali nella storia e nel commercio fiorentino dal XII al XV secolo*, Bernardino, Firenze, 1927; G. Carra e A. Zanca, *Gli statuti del Collegio dei medici di Mantova del 1559*, «Atti e memorie dell'Accademia Virgiliana di Mantova», Sometti, Mantova, 2, 1977, pp. 70-71.

¹⁹ Lettera presente nel codice statutario e riportata anche da V. Casoli, *Gli statuti...cit.*, p. 27.

²⁰ Gli statuti del Grillenzoni, da ora in avanti Statuti Collegio, sono conservati in due codici, uno alla Biblioteca Estense con segnatura y. u. 2, 23 Campori, l'altro invece presso L'Archivio del Comune di Modena. Ai fini della ricerca è stato consultato il secondo codice, il quale è in pergamena e decorato con miniature. In entrambi i codici sono contenute la Relazione di Giovanni Grillenzoni al Collegio, il Proemio, le XXIX rubriche degli statuti, le *Approbationes et Confirmationes Ducum*, e l'elenco delle matricole dei dottori facenti parte il Collegio che copre il periodo 1509-1749.

²¹ *De celebranda missa; De his qui possunt abscribi in Collegio; Quo pacto quis ad Collegium accedere debeat; De restituendo doctore absente cum reversus fuerit; De electione Prioris; De substitutione Prioris; De Electione Consiliarum; Quod parendum sit D. Priori; De suffragiis*
91

invece stabilivano alcune regole nell'esercizio della professione medica²², le sei seguenti regolavano i rapporti esterni, soprattutto quelli con gli specialisti²³, mentre le restanti norme erano inerenti ad alcuni privilegi di cui i medici godevano²⁴.

Nel proemio a questi statuti, colpisce come nell'aggiunta delle due modifiche, che «videantur necessaria», una sia particolarmente innovativa per l'epoca ²⁵, e mi riferisco al divieto per i medici di citare in giudizio quei pazienti che non erano stati in grado di pagarli:

Ne pauperes infirmi a pessimis medicis in exigenda sua mercede vocati in ius detrimentum non mediocre patiantur satius esse exestimans si, re a priore collegii cognita, moderetur quam si summo iure pauper summa iniuria maximis cum expensis afficitur²⁶.

Seguiva poi la seconda aggiunta inerente alla necessità di arginare il fenomeno della medicina abusiva esercitata dagli empirici responsabili di danni ai quali i medici stessi non sarebbero stati più capaci di trovare rimedio, compromettendo così la loro reputazione:

Insuper ubi vetera statuta de Civitate et districtu verba faciebant addisimus nostrum et ducatum tum quia plures nostrum experti sumus quanta et qualia scelera a scelestis istis Empirici et inexpertis in diversis locis et Ducatus Civitatis Mutinae perpetrata sunt, quibus nos, cum illuc vocati fuimus ulla interdum ope medica (quemadmodum vos omnes optime novistis) opem ferre non potuimus²⁷.

Il bisogno di porre un freno al fenomeno degli empirici era condiviso dai medici di più città italiane in quanto, anche nel proemio degli statuti del Collegio Medico vicentino varati nel 1562, si legge:

Havendo il venerabile Collegio [...] a beneficio et comodo universale di tutti gli abitanti di provvedere et obviare con ogni suo ingegno agli infiniti inganni, fraudi, errori et scandali, i quali a danno, vergogna, ruina et pernicie dell'arte et esercizio dei Medici et, quel ch'è più, della salute et vita delle persone, succedono tutto l'di et succederiano del continuo, se non li fossero fatte provvisione²⁸.

A dispetto dei molti e frequenti divieti che avrebbero dovuto interdire gli empirici, non sembrava esserci soluzione al problema dell'esercizio della *ferendis; De silentio servando; De his qui gratis aliquid acceperint a Collegio; de Scriba et Bidello; De proventibus Collegii.*

²² *Quod nullus possit mederi Mutinae; Quod nullus audeat mederi langentibus morbo gallico.*

²³ *Quod nullus medicus possit aliquem in ius vocare; De his qui volunt exercere artem mittendi sanguinem; Quae teneantur servare qui facultatem habent mittendi sanguinem; De facultate tradenda Seplasiariis; Quid teneantur facere seplasiarii in vendendis medicinalia; De officio Domini Priori et aliorum medicorum; De modo et forma eligendi Medicos qui praesint seplasiariis.*

²⁴ *De ordine servando in disputationibus; Quod medici possint ferre arma; Quod medici non teneantur milites nec ospite hospitari; Quod statuentes Civitatis nostrae nihil contra medicos possint statuere; De modo eligendi qui nova condiant statuta; De observatione statutorum.*

²⁵ Statuti Collegio, proemio.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ G. Mantese, *Per una storia dell'arte medica in Vicenza alla fine del secolo XVI*, Accademia Olimpica, Vicenza, 1969, pp. 11 sgg.

92

medicina abusiva. Il pluralismo terapeutico, cioè la consuetudine a rivolgersi a

più operatori sanitari nel tentativo di guarire, spiega in parte il persistere di una situazione del genere. In realtà, i medici erano soli a condurre la battaglia contro gli empirici e la presenza di una normativa specifica non era sufficiente perché spesso veniva a mancare una collaborazione con le altre autorità, come i magistrati laici che avrebbero potuto controllare la situazione e perché l'abitudine di rivolgersi esclusivamente ad un vero "professionista della salute" non era assolutamente contemplata. In età moderna, di fronte all'insuccesso dei dottori di guarire alcune malattie e di garantire la sopravvivenza dei pazienti, si era facilmente indotti a ritenere la medicina ufficiale alla stessa stregua di quella empirica che talora conseguiva lo stesso risultato.

Esaminando adesso la struttura gerarchica degli statuti modenesi, occorre dire che al vertice si prevedeva un priore eletto annualmente tra i membri del Collegio, il giorno della festa di San Luca. I documenti, infatti, riportano: «Volumus quod singulo anno in die festo Sancti Lucae e numero Doctorum collegii unus eligatur qui per annum sit Prior»²⁹. Il suo compito era assicurare il rispetto delle disposizioni e dirimere le controversie fra i medici. Era affiancato da due consiglieri, in carica sempre per un anno, come riporta la settima rubrica: «Insuper volumus e numero Doctorum Collegii eadem die et hora qua Dominus Prior eligitur duos eligi Consiliarios»³⁰. Oltre ad essere coadiuvato dai consiglieri, il priore si affidava anche allo scriba ed al bidello. Il primo era un segretario che doveva registrare i verbali delle riunioni collegiali, mentre il secondo svolgeva mansioni varie come comunicare ai collegiati le date delle riunioni e come rimanere a disposizione durante tali assemblee. Queste due figure inoltre godevano del privilegio dell'assistenza medica gratuita per sé e per i familiari, in caso di necessità³¹. Qualsiasi iniziativa andava approvata dal priore prima di essere discussa e votata dal Collegio. La votazione avveniva tramite un sistema che prevedeva l'utilizzo di alcune pietre colorate: in caso di voto favorevole si mostrava una pietra bianca, in caso di voto contrario, una nera:

Si aliquis voluerit de aliqua re per Collegium decerni eam prius dicat Domino Priori, qui vocatis Consiliariis, illam proponat, negligentibus poena unius sicuti imposita, qua re proposita teneatur Dominus Prior audire opiniones et rationes omnium Doctorum quibus, auditi per suffragia decernat hac forma cuicumque res a Domino Priore proposita placuerit ferat calculum album, sin minus nigrum³².

Strutture simili che prevedevano la figura del priore al vertice erano presenti nei collegi medici di Bologna, Novara, Siena, Vicenza e Milano dove i rettori (equivalenti ai priori) potevano essere due, a seconda del numero degli iscritti³³. Anche a Vicenza il priore era affiancato da due consiglieri, da un

²⁹ Statuti Collegio, rubrica V, *De electione Prioris*. San Luca di Antiochia, medico di professione, venne scelto dal Collegio come santo protettore.

³⁰ Statuti Collegio, rubrica VII, *De electione consiliariorum*.

³¹ Statuti Collegio, rubrica XII, *De scriba et bidello*.

³² Statuti Collegio, rubrica IX, *De suffragio ferendo*.

³³ Per quanto riguarda Bologna si veda G. Pomata, *La promessa...* cit; Per Novara si veda I. Naso, *I medici e le strutture...* cit; per Siena si veda D. Gentilcore, *Regole per i medici, regole per i ciarlatani. Il Protomedicato di Siena tra Sei e Settecento*, in M. Meriggi e A. Pastore (a 93

notaio e da un ufficiale, mentre a Novara, i due consiglieri non venivano eletti, bensì scelti dal priore in persona³⁴.

Il Collegio Medico modenese prevedeva delle restrizioni, richiedendo che il candidato, sia per accedere sia per esercitare la professione fosse non solo laureato, ma anche di origine modenese:

Volumus neminem posse abscribi Collegio Nostro Medicorum Civitatis Mutinae neque eiusdem privilegiis gaudere nec in eadem Civitate, Districtu et Ducatu ullo pacto mederi, nisi fuerit civis oriundus origine saltem paterna vel avita et fuerit Doctor in Artibus et medicina vel

saltem in Medicina, factus per publicum Collegium et non per privilegium alicuius particularis viri, quicumque fuerit ille.

Una volta ammesso tra i ranghi di tale istituzione, il neo affiliato era tenuto ad offrire un banchetto agli altri soci e a donare a ciascuno un paio di guanti di vitello:

Ascribendusque dicto Collegio, teneatur omnibus medicis Collegii tradere sentaculum sive cenam et unicuique manicas vitulinas, quas chirotecas dicimus, nisi eius Pater sit aut fuerit medicus Collegii, quotiamo tunc tantum volumus teneri sentaculo tradatque Notario solidos dodici et Bidello sex.

L'ingresso al Collegio era possibile esclusivamente a suddette condizioni e previa autorizzazione dei suoi membri, in quanto i titoli rilasciati per privilegio non avevano alcun valore. Il medesimo statuto continuava affermando che:

«Nec ullus Medicorum Collegii audeat quemquam proponere nisi hac conditione et lege, alias poenam periurii subeat »³⁵. Negli anni precedenti alla riforma del Grillenzoni, la cerimonia di ingresso era diversa, come testimonia il Lancillotti nel descrivere quella dell'addottoramento di Simone Castelvetro, riportando:

Ser Tadio Zandorio nodaro delli dottori artisti legete in pubblico con alta voce el privilegio del dottorato del medico e messero Simone Castelvetro, et finito di leggere detto Messero Simone recitò una orazione molto longa con bellissima gratia et laudata da chi era dotto in le arte [...]. E finito tutte le dette cerimonie fu apresentato a tutti li dottori legisti un piatto per cisacuno con confetione de più sorte et uno pignocato, uno calisone et uno tortione per ciascuno e senza guanti per figliolo de dottore collegiato, e dalli dottori artisti uno simile piatto con li soi guanti per ciascuno e di poi zaldoni per condotta con malvasia e tribiano³⁶.

Anche a Milano si offriva un banchetto ed un paio di guanti di vitello a ciascun collega, mentre a Brescia, questi si donavano solo al priore, mentre agli altri medici collegiati si regalavano due scatole di confezioni di zucchero³⁷.

Tornando alla rubrica citata sopra, una clausola che non può non essere notata è quella che vieta l'esercizio della medicina ai medici forestieri. Si tratta cura di), *Le regole dei mestieri e delle professioni*, Angeli, Milano, 2000, pp. 239-254; per Vicenza vedi G. Mantese, *Per una storia...* cit; per Milano vedi A. Bottero, *I più antichi statuti del Collegio dei medici di Milano*, «Archivio Storico Lombardo», N. S. a. VII, fasc. 1-4, 1942, pp. 7-54.

³⁴ G. Mantese, *Per una storia...* cit; I. Naso, *I medici e le strutture...* cit.

³⁵ Statuti Collegio, rubrica II, *De his qui possunt abscribi in Collegio*.

³⁶ T. Lancillotti, *Cronaca...* cit., vol. X, p. 89

³⁷ A. Pastore, *Le regole...* cit., p. 233.

94

di un atteggiamento di chiusura e di rigidità sociale indirizzato a salvaguardare i diritti ed i vantaggi di una categoria professionale alla quale un certo genere di cittadini apparteneva, e di facilitare la carriera professionale dei giovani della zona. Ne sono testimonianza la protesta contro la nomina a protomedico (il magistrato deputato a dirimere le controversie tra medici e pazienti ed a controllare le spezierie) del ferrarese Giovanni Crepona e quella contro l'ingresso nel Collegio di un medico forestiero proveniente da Verona.

In merito al primo caso, riporto una lettera indirizzata ad Alfonso II datata 22 luglio 1578:

Serenissimo Principe, l'haver il suddetto governatore al ritorno suo da Ferrara fatto chiamar il nostro Collegio et detto d'haver ordine di creare in questa città un protomedico, è cagione che di nuovo ricorriamo a Vostra Altezza Serenissima si come facemmo l'anno passato per supplicarla umilmente a volersi come benignissimamente all'hora ci disse, far intendere al detto signor governatore che la sua mente è che in questa città vi sia solamente un deputato particolare sopra la visita delle spetierie, senza haver però titolo di superiorità né maggioranza altra sopra gli altri medici, non derogando con questo nuovo officio in parte alcuna alli privilegi et statuti concessi già dalli antecessori suoi, et dall'Altezza Vostra medesima confirmati. Fidelissimi et perpetui Servitori, li medici del Collegio³⁸.

Per quanto riguarda il secondo caso invece, quando nel 1589, il duca d'Este

propose l'ingresso di un dottore veronese nel Collegio cittadino, i medici protestarono sentitamente, come scrisse il governatore di Modena, in una lettera inviata a Ferrara il 9 marzo del medesimo anno:

Quel medico veronese che Vostra Altezza mi raccomanda è querelato dal Collegio dei medici di voler curare in phisica, contra i lor statuti confirmati da Sua Altezza con tutto che le permettino la chirusia, che di sua professione ³⁹.

Provvedimenti simili erano presenti anche negli statuti milanesi che prevedevano l'accesso al Collegio Medico solo per i nobili autoctoni, in quelli veronesi sebbene con la deroga «nisi doctor excellens et famosus» e, in modo più blando, in quelli vicentini che ai fini dell'ammissione prevedevano la residenza in città da almeno dieci anni. Esulavano invece da un provvedimento del genere gli statuti senesi, dato che il Collegio era aperto a chiunque avesse ricevuto il dottorato e fosse stato abilitato dai suoi iscritti⁴⁰. Essere cittadino oriundo non era l'unica prerogativa necessaria per accedere. In molti casi le regole si concentravano sull'estrazione sociale degli aspiranti membri, come se si volesse garantire una certa nobiltà dell'arte sanitaria. A Brescia, ad esempio, era necessario essere figli legittimi ed appartenere ad una famiglia che non svolgeva arti meccaniche da due generazioni. La situazione era molto simile anche a Verona e Vicenza⁴¹. Diversa la legislazione bolognese, che prevedeva che i 15 membri del Collegio, necessariamente oriundi, diventassero

³⁸ ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina, B. 1, cc. nn.

³⁹ ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina, B.1, cc. nn.

⁴⁰ Per Milano vedi A. Bottero, *I più antichi statuti...* cit; Per Verona vedi A. Pastore, *L'onore della corporazione. Il Collegio medico di Verona fra il tardo Quattrocento e gli inizi del Seicento*, in M. Allegri...[et al], *Studi di storia per Luigi Ambrosoli*, Cierre, Verona, 1993, pp. 7- 25. Per Vicenza, G. Mantese, *Per una storia...* cit., pp. 93-94.

⁴¹ A. Pastore, *Le regole...* cit., pp. 221-236.

95

automaticamente *equites aurati* in virtù di un privilegio concesso da Carlo V nel 1530⁴².

Gli articoli del Grillenzoni invece non contemplano l'esclusione in base all'estrazione sociale dei suoi membri, sebbene questi appartenessero spesso alle famiglie più in vista della città. Poteva trattarsi di una compensazione alla necessaria condizione di "civis mutinensis" nella quale ogni candidato era tenuto ad essere o, come mi sembra più plausibile, poteva trattarsi di una particolare apertura democratica dettata dalla precedente esperienza maturata dal Grillenzoni nell'Accademia, luogo aperto a tutti i cittadini, a prescindere dalle loro origini sociali e dalla loro levatura culturale. Di conseguenza, tali caratteristiche che avevano reso l'esperienza dell'Accademia unica e particolare, ossia la possibilità per chiunque di assistere alle lezioni e di farne parte, trovavano nuovamente spazio nel Collegio, che non pose limiti di accesso basati sulla provenienza di classe⁴³.

I medici si classificavano in due categorie in base alla formazione avuta negli studi universitari: i dottori in arti e medicina avevano intrapreso anche studi di filosofia e di fisica, studi che i dottori in medicina non avevano affrontato. Essere laureati in queste discipline era condizione necessaria per poter accedere al Collegio e per potersi dedicare all'assistenza dei malati. I medici modenesi studiavano per obbligo a Ferrara, secondo una disposizione varata nel 1527 da Alfonso I, anche se esisteva la possibilità di ottenere una licenza per seguire i corsi universitari altrove, come a Bologna o a Padova, mete tra le più ambite⁴⁴. Simone Castelvetro per esempio, cugino del filologo Ludovico Castelvetro, grazie all'intervento del cardinal Pietro Bembo, aveva ricevuto una dispensa per potersi addottorare a Padova, mentre Pio Tassoni aveva ottenuto il permesso, grazie all'intercessione del marchese

Baccompagni, di laurearsi a Bologna; una lettera di supplica chiedeva al duca: «Si voglia degnare per sua innata bontà, et clamorosa volergli concedere licentia di mandare suo (riferito a Lorenzo Tassoni, il padre di Pio) figliolo a studiare a Bologna»⁴⁵.

Questa formazione universitaria comportava una forte discriminante culturale e scientifica con gli altri operatori sanitari come i chirurghi e gli empirici, discriminate che imponeva un regolamento particolare. Sia i primi che i secondi, per praticare flebotomie ed incisioni di ascessi e di ulcere, dovevano superare un esame, versare una quota in denaro al fine di avere una licenza rilasciata dai medici del Collegio ed erano inoltre obbligati ad essere supervisionati durante l'atto terapeutico da un medico fisico, dal momento che le disposizioni dettavano:

Si vero aliquis ex civibus nostris absque gradu aliquo aut auctoritate medendi, voluerit in Civitate nostra Artem Chirurgiae exercere teneatur petere et impetrare facultatem illam a Collegio sive a Domino Priore. Qui facto diligenti examine quantum in illa arte se exercuerit et valeat, facultatem ei tradat illam partem medicinae exercere in qua idoneus ab illo iudicatus fuerit, teneatur tamen in vulneribus et ulceribus et apostematibus periculosis socium doctorem

⁴² G. Pomata, *La promessa...* cit., pp. 20 sgg.

⁴³ Per chiarimenti e per la bibliografia specifica sull'Accademia del Grillenzoni, rimando al paragrafo III del capitolo I.

⁴⁴ V. Casoli, *Gli statuti...* cit., p. 8.

⁴⁵ ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina, B. 11, cc. nn.

96

sibi adiungere [...]. At si aliquis externus absque publica auctoritate et empiricus hanc artem Chirurgiae voluerit et ipse exercere, teneatur sicut et civis ipetrare a Collegio et a Domino Priore⁴⁶.

La rubrica procede con le norme sugli empirici che, ritenuti colpevoli di raggirare i malati promettendo loro una pronta guarigione, erano tenuti a superare un esame per ogni mese di permanenza in città ed a versare un contributo in denaro: «Teneatur examini ut supra etsi per mensem (ut suus est mos in civitatibus parum immorari) voluerit mederi solvat ut supra tres Aureos boni auri et iusti ponderis eisdemet conditionibus quibus supra», recitavano gli statuti che stabilivano per gli inadempienti non solo una multa di venticinque soldi, ma addirittura il carcere per sei mesi ⁴⁷. Agli empirici era soprattutto vietato di curare la sifilide o morbo gallico e lo statuto specifico riportava: Statuimus etiam quod nullus in posterum audeat quemquam morbo gallico laborantem sufumigare, ungere aut acquam ligni Guaiaci potandam tradere nisi doctor fuerit aut ab aliquo doctore id sibi concessum fuerit ⁴⁸.

Un provvedimento relativo proprio alla sifilide e non ad altre malattie come la peste fu dovuto al fatto che la sifilide, importata dal Sudamerica e comparsa per la prima volta a Napoli nel 1494, ebbe una rapidissima diffusione e, in quanto “malattia nuova”, divenne immediatamente oggetto di interesse per i vari operatori sanitari che tentavano di trovare rimedi efficaci al fine di aiutare i malati che affollavano le strade cittadine. Data l'elevata endemicità della malattia, anche gli empirici si dedicavano molto spesso a curare gli ammalati utilizzando di sovente il legno di guaiaco da solo o associato al mercurio ⁴⁹. Anche a Piacenza, i provvedimenti riguardanti le malattie veneree erano piuttosto severi, dal momento che i medici fisici erano tenuti a controllare qualsiasi operatore sanitario si preoccupasse di curare patologie del genere⁵⁰. Non molto differente al regolamento stabilito per i chirurghi e per gli empirici era quello riservato ai barbieri specializzati in salassi, che dovevano essere esaminati dal priore, al fine di valutare le loro conoscenze in merito al sistema vascolare ed in merito all'utilizzo degli strumenti adatti per effettuare i prelievi⁵¹; inoltre potevano agire solo su indicazione medica, ossia «Nisi iussu alicuius medici» e solo se assistiti da un medico fisico⁵². Tra i salassi “vietati”

vi era soprattutto quello del piede che nella maggior parte dei casi veniva effettuato sulle donne in stato interessante, perché ritenuto un potente abortivo,

«Nec audeat alicui mulieri aegrae aut sanae sanguinem mittere e vana tali
46 Statuti Collegio, rubrica XIV, *Quod nullus possit mederi Mutinae nisi fuerit e Collegio aut ab eodem facultatem habuerit.*

47 *Ibid.*

48 Statuti Collegio, rubrica XV, *Quod nullus audeat mederi languentibus morbo gallico nisi fuerit Doctor aut iussu Doctoris.* Il guaiaco appartiene al genere delle piante della famiglia delle Zigofillacee. Dal legno si ottiene la resina che ha proprietà diaforetiche e stimolanti.

49 M. D. Gremek, *Storia del pensiero medico occidentale. Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 442-445.

50 A. Pastore, *Le regole...* cit., p. 149.

51 Statuti Collegio, rubrica XVII, *De his qui volunt exercere artem mittendi sanguinem.*

52 Statuti Collegio, rubrica XVIII, *Quae teneatur facere et servare qui facultatem habuerit mittendi sanguinem.*

97

inscio medico» recitava la costituzione specifica, presente anche negli statuti bolognesi⁵³. Poter esercitare l'arte medica non era quindi solo appannaggio dei laureati, ma con codificate limitazioni, anche dei chirurghi e degli empirici dopo il superamento di un esame specifico. Si trattava di un atteggiamento di tolleranza e di duttilità che lascia intravedere, soprattutto nel caso dei permessi rilasciati agli empirici, come nel Collegio vi fosse una realistica consapevolezza dell'eterogeneità dell'offerta sanitaria e della conseguente necessità di subordinare tali attività paramediche al controllo di un'istituzione legalmente riconosciuta. Si venne così a creare una sorta di piramide di competenze professionali medico-sanitarie controllata dai medici stessi. Questa necessità di creare una gerarchia professionale vi era comunque sempre stata, in quanto anche nella grida del 1509 si invitavano i chirurghi e qualsiasi operatore sanitario a presentarsi al medico Tommaso Grassetti per farsi censire ed abilitare. Nel tollerare la compresenza di altri "professionisti della salute" e nel regolarne l'attività, il Collegio aveva da sempre cercato di assorbire e di gestire la concorrenza. Anche a Novara, Piacenza, Vicenza, Verona, Bologna e Siena infatti vigevano norme simili. A Siena, ad esempio, il Collegio Medico rilasciava licenze ai ciarlatani consentendo loro di vendere solo un numero limitato di farmaci, quelli ritenuti non pericolosi, come olii per la vermicolosi, unguenti per alcune infezioni dell'epidermide o medicamenti per i dolori articolari.⁵⁴

Gli empirici non erano i soli a doversi sottoporre ad esami di abilitazione, dal momento che anche i medici dovevano dimostrare al Collegio della propria città la loro preparazione scientifica. Gli statuti veronesi del 1580 stabilivano che per essere ammesso, ogni candidato doveva disputare su di un argomento di filosofia o di logica, uno di medicina, e doveva essere in grado di affrontare un caso clinico, mentre quelli vicentini stabilivano prove in filosofia, medicina e fisica⁵⁵. Anche a Milano e a Novara, era previsto il superamento di un esame. Per quanto riguarda Modena, così come a Torino, non sembra contemplata alcuna prova. In realtà, le norme modenesi sono alquanto ambigue in quanto, se da una parte non richiedevano alcun tipo di esame, dall'altra vietavano l'ingresso a chi non fosse un medico «reso tale dal Collegio pubblico». Questa disposizione fa ipotizzare che l'accettazione nel Collegio fosse legata al riconoscimento da parte del priore e dei due consiglieri dei requisiti curricolari del candidato e non ad un suo esame pratico-teorico. Tale regolamentazione delle prestazioni sanitarie riguardava anche la categoria degli speciali, soliti preparare medicamenti. Il Grillenzoni redasse cinque rubriche in merito, al fine di regolamentare i rapporti interprofessionali

con costoro, soprattutto per quanto riguardava la vendita e la somministrazione dei medicinali. Si trattava innanzitutto di un'autorizzazione che il Collegio Medico rilasciava per poter svolgere legalmente il mestiere. Nella prima parte della disposizione infatti si legge:

⁵³ *Ibid.* Per Bologna, vedi G. Pomata, *La promessa...cit.*, p. 42.

⁵⁴ D. Gentilcore, *Regole per i medici...cit.*, pp. 239- 255. Id., *Charlatans, Mountebanks and Other Similar People»: the Regulation and Role of Itinerant Practitioners in Early Modern Italy*, «Social History», 20, 1995, pp. 297-314.

⁵⁵ A. Pastore, *L'onore della corporazione...cit.*, pp. 7-25; G. Mantese, *Per una storia...cit.*, pp. 93-94; I. Naso, *Medici e...cit.*, p. 91.

98

Statuimus insuper quod si quis deinceps seplasiariam exercere voluerit presertim conficere et vendere medicamenta Mutinae fidelis et iustus sit nec non et expertus et approbatus a

Doctoribus Collegii a quibus facultatem habeat de qua sit rogatus Notarius Collegii nostri

Se lo speciale non veniva riconosciuto idoneo, non poteva per alcun motivo esercitare la propria professione, dal momento che le norme stabilivano:

Quod si talis seplasiarius idoneus non fuerit teneatur expertum et idoneum conducere et ut supra approbatum nec ullo pacto possit artem exercere nisi his praeditus fuerit et facultatem habuerit, poena cuilibet recusanti imposita librarum quindecim, quarum pars dimidia detur Camerae ducali dimidia pauperis Christi Civitatis⁵⁶.

Vi era di conseguenza un controllo disciplinare da parte dei medici

delle pratiche terapeutiche, secondo un preciso ordine gerarchico, ordine che seguiva l'antica tripartizione galenica tra dieta, chirurgia e farmaco. La dieta, corrispondente all'attività del medico fisico, era ritenuta capace di regolare il modo di vivere degli individui quindi anche di incanalare i desideri e le passioni che potevano affliggere i corpi. Spettava quindi solo ai dottori la valutazione del piano terapeutico e dell'opportunità di ricorrere ad un chirurgo oppure ad uno speciale ⁵⁷. Una gerarchia del genere era dominata dalla distinzione tra interno ed esterno, nel senso che al solo medico fisico era consentito di curare i mali interni, quelli esterni erano di competenza del chirurgo oppure dello speciale. Quest'ultimo si limitava a preparare i medicinali, ma non era abilitato a somministrarli⁵⁸. D'altra parte si riteneva che i fisici, per assistere i malati, si servissero della mente, mentre i chirurghi delle mani: il fatto che gli studenti di medicina fossero tenuti a studiare anche logica e filosofia ne è una prova⁵⁹.

Il controllo delle spezierie comportava due ulteriori disposizioni cioè che il Collegio giudicasse idonei i medicinali messi sul mercato, ne approvasse la composizione e ne definisse l'esatta posologia e che venissero effettuate delle ispezioni nelle botteghe degli aromataria. Gli speciali dovevano illustrare al priore le modalità di confezionamento dei medicinali e disporre sopra un tavolo i "semplici" e le sostanze utilizzate nella preparazione di ogni singolo medicamento:

Teneatur enim primo de scriptum medicamentum Domino Priori aut Deputato tradere et per triduum illis relinquere, deinceps quaecumque medicamentum illud ingressura sunt super tabula collocare.

Nel caso vi fossero materiali scaduti, il priore o il responsabile aveva la facoltà di eliminarli, garantendo così l'efficacia dei vari rimedi messi sul mercato, come prevedeva l'articolo in merito:

⁵⁶ Statuti Collegio, rubrica XIX.

⁵⁷ G. Pomata, *La promessa...cit.*, pp. 132-138.

⁵⁸ *Ibid.* Nel I pragrafo del capitolo I, è stata affrontata la questione della tripartizione della medicina e delle origini indoeuropee di questa.

⁵⁹ G. Pomata, *La promessa...cit.*, pp. 132-138.

99

Postea Deputatum arcessere qui mature omnia simplicia consideret et quae bona sint eligat, mala varo aut corrupta abijciat et sic pro arbitrio medici conficiat medicamentum ne ignorantia

aut imperitia seplasiarii Medicus optatum finem assequi non possit maximo cum aegrotantium discrimine; poena ut supra negligentibus imposita.

Subito dopo, l'ispettore provvedeva a segnare sul contenitore della medicina il periodo di confezionamento di questa e a scrivere in un libretto i modi ed i tempi di somministrazione, dal momento che gli statuti recitavano che:

Post vero confectionem medicamenti superinscribat vasi tempus confectionis habeatque libellum in quo deputatus medicus scribat pondus et tempus, quantitatem scilicet et diem quo confectum fuerit medicamentum.

Sempre in merito ai controlli nelle spezierie, le norme obbligavano che nel maggio di ogni anno, i massari, ispettori specializzati, controllassero le botteghe ed imponessero agli aromataria di mostrare a loro tutti i medicamenti:

Ut autem haec omnia accuratius serventur, volumus quod semel in anno, mense videlicet Maj Dominus Prior una cum consiliariis et seplasiariorum magistratibus, quos massarios appellant, invisere debeant officinas omnes seplasiariorum qui teneantur illis omnia sua medicamenta tam composita quam simplicia ostendere⁶⁰.

e che eliminassero i rimedi che sembravano vecchi, a prescindere dalle proteste dello speciale: «Quae si videbuntur vetera, corrupta aut inutilia esse, possit et debeat abiicere absque ulla seplasiarii resistentia.»⁶¹. Risale al 18 ottobre del 1578 una lettera relativa a suddette ispezioni, inviata ad Alfonso II dal governatore della città e che recita: «Ho fatto intendere al Collegio dei medici che la mente di Vostra Altezza è che il medico Crepona sia il deputato a visitare le spezierie, come anco le dissi la prima volta»⁶².

Questo controllo sull'attività degli speciali era molto diffuso e procedure simili risultano presenti negli statuti del Collegio di Siena e di Vicenza. Nella città veneta, fin da subito i medici collegiati presero alcune severe disposizioni contro gli speciali i quali, a sentir loro, commettevano molti errori. Costoro erano quindi tenuti a tenere medicinali efficaci e a sottoporsi a periodiche ispezioni effettuate da uno speciale scelto dal Collegio. Se venivano rinvenuti medicinali scaduti, questi venivano bruciati in piazza e l'aromatario era tenuto a pagare una multa di dieci ducati. Anche i medicinali venduti dovevano essere approvati dall'ufficiale incaricato e non potevano essere somministrati per bocca senza ordine del medico. Ad ogni speciale veniva poi fornito un libretto con l'elenco di tutti i medicinali e delle loro indicazioni terapeutiche, i quali erano obbligatoriamente tenuti ad essere nelle botteghe. Molto simili anche i provvedimenti vigenti a Bologna, dove era il Collegio a controllare le spezierie, a concedere il commercio dei medicinali e a stilare un antidotario⁶³.

La necessità di rendere la somministrazione dei rimedi interni esclusiva dei medici e quella di vietare tassativamente che gli speciali prendessero

⁶⁰ Statuti Collegio, rubrica XX, *Quid teneatur facere Seplasarii facultatem habentes*.

⁶¹ Statuti Collegio, rubrica XXII, *De officio Domini Prioris et aliorum Medicorum*.

⁶² ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina, B.1, cc. nn.

⁶³ G. Mantese, *Per una storia...* cit., p. 33; G. Pomata, *La promessa...* cit., pp. 143-145.

100

decisioni autonome in merito, risponde ancora una volta al contrasto interno/ esterno al quale anche i dottori modenesi si riferivano, dal momento che la rubrica XXI cita: «Nolumus quod ullo pacto possit seplasarius cuiquam tamquam illi consulens medicamentum aliquid vendere sive id fuerit purgatorium sive sensum obtundens, nisi id fuerit iussu alicuius medici»⁶⁴.

Il fatto che gli articoli statutarî limitassero non solo l'accesso al Collegio, ma anche l'esercizio della professione, stabilendo sanzioni piuttosto ingenti, evidenzia come i medici modenesi tentassero non solo di difendere la propria professionalità, ma anche di salvaguardare il proprio prestigio di fronte alle ingerenze del duca d'Este e della Chiesa. Nel garantire diritti, privilegi ed

immunità particolari essi mettevano bene in luce il desiderio di costituirsi come una “casta chiusa”. Anche il provvedimento *De silentio servando*, relativo al silenzio ed all’obbligo di non rivelare le opinioni dei collegiati e le discussioni tenutesi all’interno, rispondeva al desiderio di creare un gruppo professionale compatto ed impenetrabile, in quanto l’articolo statutario stabiliva:

Statuimus etiam nullum ex doctoribus Collegii debere nec posse ea quae in Collegio pretracta sunt cuiquam nec verbo nec scripto manifestare, nec Doctorum sententias nec quae ad ipsum pertinent Collegium aperire, eo maxime si per Collegium silentium fuerit indictum, poena neglientibus imposita privationis Collegii per annum et honoribus et immutationibus eiusdem nec non periurii ⁶⁵.

Deve essere ricordato che alcuni medici modenesi come Giovanni Grillezoni, Niccolò Machella, Pio Tassoni ed Alessandro Fontana erano guardati con sospetto dall’Inquisizione, dal momento che erano stati tra le personalità più in vista dell’eterodossia cittadina, membri della celebre Accademia ed in passato firmatari, insieme ad altri concittadini, degli *Articuli orthodoxae professionis*, ossia il formulario di fede redatto dal cardinal Contarini nel 1542, come riportato dal Tiraboschi:

Tra gli accademici già da noi nominati vi troviam sottoscritti Niccolò Machelli, che dovette tornar da Venezia, Giovanni Berrettari, Filippo Valentini, Lodovico Castelvetro, Pellegrino Erri, Bartolommeo e Giovanni Grillenzoni, e Francesco Porto, detto ivi Francesco Greco, il qual però, come abbiamo dal Lancillotto, solo più giorni dopo tornò a Modena, e non senza difficoltà dal cardinal Vescovo fu ammesso alla sottoscrizione. Finalmente vi si trovano sottoscritti Gianniccolò Fiordibello, Alfonso Sadoleto, Girolamo Teggeto, Elia Carandini, Gaspare Rangone, Agostino e due Franceschi Bellincini, Gabriello Falloppia, e tre altri Medici, cioè Guglielmo Spinelli, Alessandro Fontana, e Pio Tassone, alcuni de’ quali eran forse stati ricevuti di fresco nell’Accademia, perciocché questa, come vedremo, erasi frattanto molto accresciuta di numero ⁶⁶.

Negli statuti del Grillenzoni sono infatti rintracciabili segni evidenti dei suoi orientamenti ereticali condivisi da alcuni membri del Collegio. Nel leggere questi statuti del 1550 colpisce innanzitutto l’assenza di una norma ⁶⁴ Statuti Collegio, rubrica XXI, *Quid teneatur facere Seplasiarii in vendendis medicamentis*. I “poveri di Cristo” ossia *puperibus Christi* era una delle fratellanze di carità di Modena. ⁶⁵ Statuti Collegio, rubrica X, *De silentio servando*.

⁶⁶ Il fenomeno della diffusione dell’eresia a Modena è stato affrontato nel capitolo I nel paragrafo *Non solo guaritrici e streghe: Modena terra di eresia*. Il passo del Tiraboschi si trova in *Biblioteca modenese...cit.*, vol. I, pp. 17-18.

101

relativa all’obbligo della confessione per i malati assistiti dai dottori. L’articolo 22 di una delle costituzioni del IV Concilio Lateranense, tenutosi nel 1215, stabiliva che ogni medico dovesse procurare assistenza religiosa ai pazienti e che non potesse curare malati non confessati. A dire il vero, tale provvedimento doveva essere presente negli articoli modenesi redatti prima della riforma di metà Cinquecento, in quanto il Lancillotti in data 28 giugno 1540 scrisse:

Io Thomasino Lanciloto ho ricordato al magnifico Podestà che faccia servare el statuto, che parla che li medici non debiano andare a medicare infirmi da una volta in suo se non serano confessati, e’l simile ditto alli Sig.ri Conservatori vecchi che finiran l’offitio a ultimo del presente ⁶⁷.

Il Grillenzoni invece lo abolì, sottolineando come la revisione e la critica della cultura dell’epoca che l’Accademia da lui fondata si preoccupava di attuare avesse anche investito le norme statutarie da sempre ritenute impermeabili alle modifiche, e come il Collegio intendesse proteggere le proprie scelte confessionali dalle imposizioni della Chiesa. Quando poi alla fine del secolo, in seguito ad una bolla emanata da papa Pio V nel 1566, si arrivò ad imporre il provvedimento che il Grillenzoni aveva ommesso, pena l’interdizione dall’attività professionale ed il pagamento di una multa, i medici

modenesi protestarono sentitamente, rivolgendosi addirittura al duca d'Este⁶⁸. Alla volontà di mantenere inattaccabile questa categoria professionale, si deve il provvedimento che consentiva ai dottori, al fine di difendersi dagli uomini «perversis scelestisque», di girare armati non solo di notte, ma in qualsiasi momento della giornata. Il regolamento recitava:

Quod Arma possint ferre nocturnoque tempore vocati quilibet eorum una cum duobus sociis quodlibet genus armorum possint ferre libere et impune, absque hoc quod a magistratibus Ducis nostri possint impediri. Volentes statutum hoc nullo pubblico proclamato amoveri nec immuni posse, nisi ab illo ipsius facta fuerit specialis mentio ⁶⁹.

In realtà, motivi ulteriori che giustificerebbero un provvedimento del genere sarebbero individuabili nell'attitudine dei medici a girare in città anche di notte ed in secondo luogo nella faida scoppiata nel 1546 e poi protrattasi per circa dieci anni tra le famiglie dei Bellincini e dei Fontana. Dopo che, in seguito ad una rissa, Annibale Fontana aveva ucciso Stefano Bellincini, la città si era divisa in due fazioni: i Forni, i Molza, i Balugola, i Cambi ed i Carandini appoggiavano i Bellincini, mentre i Boschetti, i Rangoni, i Cesi ed i Montecuccoli appoggiavano i Fontana ⁷⁰. Considerata l'instabilità della situazione, è probabile che si consentisse il porto d'armi ai medici per evitare che venissero aggrediti o coinvolti, loro malgrado, in una rissa mentre si spostavano da un luogo all'altro di Modena per assistere i feriti. Che addirittura ⁶⁷T. Lancillotti, *Cronaca...cit.*, vol. VI, p. 159. Questo passo è stato riportato anche da V. Casoli, *Gli statuti...cit.*, p. 42.

⁶⁸V. Casoli, *Gli statuti...cit.*, pp. 43-46.

⁶⁹Statuti Collegio, rubrica XXV, *Quod medici possent ferre arma*.

⁷⁰M. Al Kalak, *Egidio Foscarari*, «Vita diocesana di Modena e Nonantola», n°1, marzo 2005, pp. 61-66.

102

i magistrati ducali non potessero intervenire nel limitare il porto d'armi aiuta a comprendere come alcune norme investissero l'ambito dei rapporti con il potere statale. A sottolinearlo maggiormente è proprio l'articolo inerente gli statuti cittadini, formulato, a quanto sembra, per difendere il Collegio da eventuali intromissioni dello Stato. Nel provvedimento si legge che se nel varare tali statuti fosse stato deliberato qualcosa a danno del Collegio o non conforme alle norme di questo, i medici avrebbero avuto la facoltà di non seguire detti decreti:

Praeterea si statuente Civitatis Mutinae in statuendis plebiscitiis statutisve, quidquam statuerint quod nostris statutis non sit consonum, et illis detrahere videatur in his praesertim quae ad opus medicum pertinent, volumus omnino illud irritum et vanum fore nec teneri nos illi, nisi id consensu Collegii nostri sancitum et statutum fuerit⁷¹.

I membri del Collegio tentavano così di svincolarsi da qualsiasi legge che avrebbe potuto mettere in discussione la loro autonomia o danneggiarli, affermandosi quindi, ancora una volta, come una categoria inattaccabile, addirittura al di sopra delle leggi statali. In altri articoli ancora il Collegio, nel tentativo di espandere le proprie facoltà giurisdizionali e di evitare clamore e scandali intorno a vicende legali riguardanti i medici, stabili di occuparsi anche delle controversie sorte tra questi e i pazienti, ribadendo l'interdizione a rivolgersi a qualsiasi altra istituzione giudiziaria. Era previsto quindi un corpo giudicante, con a capo il priore, dotato di regole procedurali tali da sottrarre poteri e competenze alla ordinaria magistratura. La rubrica XIV infatti stabiliva che:

In omnibus his et singulis Dominus Prior Collegii una cum consiliari sit Iudex competens et debeat omni studio inquirere, punire et condemnare delinquentes simpliciter de plano sine strepitu et figura iudicii, sola facti veritate inspecta ⁷².

Il fatto che negli statuti modenesi sia assente qualsiasi regolamentazione sulla confessione, potrebbe rispondere all'esigenza di

aggirare una specifica disposizione, per gli eretici italiani decisamente insidiosa, varata da papa Giulio III nell'aprile del 1550. Si trattava del doppio editto di grazia *Cum meditatio cordis nostri* che annoverava la confessione tra gli strumenti necessari per snidare l'eresia⁷³. L'editto si componeva di due parti: nella prima si imponeva ai possessori di libri proibiti di consegnarli al confessore, ottenendo così la grazia dell'assoluzione e dell'abiura segreta. Nella seconda parte, al fine di incentivare le autodenuce e le delazioni dei reati di fede, veniva garantita ai penitenti la stessa grazia ⁷⁴. Era un'innovazione notevole dal momento che in precedenza, l'assoluzione di peccati gravi come quello di apostasia e di eresia era interdetto ai confessori in quanto prerogativa dei vescovi e dei giudici con delega papale o episcopale. Il ⁷¹ Statuti Collegio, rubrica XXVII, *Quod statuentes civitatis nostrae nihil contra medicos possint statuere illiis insciis*.

⁷² Statuti Collegio, rubrica XIV, *Quod nullus possit mederi Mutinae nisi fuerit e Collegio aut ab eodem facultatem habuerit*.

⁷³ E. Brambilla, *La giustizia...cit.*, pp. 68-77.

⁷⁴ *Ibid.*

103

sacerdote, appreso che il penitente era colpevole di eresia, lo inviava al magistrato competente che procedeva all'assoluzione⁷⁵. Grazie a questo editto, perseguire gli eterodossi diventò più semplice e più proficuo, perché la prospettiva di un'immediata assoluzione senza l'umiliazione di una pubblica abiura poteva più facilmente indurre molti riformati a costituirsi, rivelando anche i nomi dei complici. È plausibile che il Grillenzoni avesse tentato di eludere un provvedimento del genere evitando di inserire negli statuti, nell'ottobre dello stesso anno, cioè pochi mesi dopo l'editto di grazia, un articolo inerente alla confessione, nel tentativo di scongiurare che i propri pazienti rivelassero ai confessori verità pericolose in merito ai medici del Collegio. L'omissione degli articoli sulla confessione potrebbero essere letti anche come un tentativo di proteggere i pazienti stessi e di fare in modo che in punto di morte, fossero costretti a rinnegare il proprio credo e a cedere alla Chiesa, dal momento che si trattava dell'«irruzione di un metodo poliziesco ed autoritario nel campo della preparazione alla morte»⁷⁶. Rendere la confessione uno strumento di delazione significava oltrepassare la barriera della coscienza che veniva esternata al sacerdote e significava anche mettere in pericolo familiari, amici e parenti, cioè le persone di cui si conoscevano le opinioni religiose. Di conseguenza, si metteva in discussione anche la propria coscienza, interrogandosi sulla legittimità di denunciare le persone vicine e di mettere in forte pericolo quei vincoli comunitari che proprio a Modena erano molto forti. D'altra parte, il movimento eterodosso modenese ebbe un particolare radicamento ed una particolare durata proprio grazie alla promiscuità sociale, alla sicurezza di impunità di cui i suoi esponenti più in vista godevano e grazie alla difesa dell'autonomia cittadina da parte di Ercole II dalle ingerenze dello Sato della Chiesa⁷⁷.

C'è anche da dire che nello stesso anno, proprio mentre la Santa Sede metteva in atto provvedimenti specifici nei confronti degli eretici, il dibattito dei riformati italiani in merito al nicodemismo era giunto al culmine, in seguito alla pubblicazione dell'*Epistola* del predicatore Giorgio Siculo la quale giustificava la liceità della simulazione religiosa in Italia, esortando i riformati residenti nei paesi cattolici ad aderire senza alcun senso di colpa alle cerimonie romane⁷⁸. Il Siculo, ex frate benedettino, fu attivo a Bologna e soprattutto a Ferrara avendo tra i seguaci il confratello Benedetto Fontanini da Mantova, autore del *Beneficio di Cristo* e legato al circolo di Valdés, di cui lo

stesso cardinal Morone, vescovo di Modena, aveva fatto parte ed i cui seguaci

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996, p. 469.

⁷⁷ Si veda il paragrafo III del capitolo I della seguente tesi.

⁷⁸ A. Prosperi, *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano, 2000, pp. 297-308; A. Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemistica*, «Rivista storica italiana», LXXXIX, 1967, pp. 991-1030; C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino, 1970, pp. 170-175; A. Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 5-68. Si veda anche M. Firpo, *Riforma protestante... cit.*, pp. 153-155.

104

erano convinti sostenitori della simulazione ⁷⁹. Questo dibattito sul nicodemismo si inserì in quello sul “caso Spiera”, seguito al suicidio di Francesco Spiera, eretico di Cittadella, toltosi la vita in carcere nel 1548, all'indomani dell'abiura. La tragica vicenda dello Spiera, che non era riuscito a perdonarsi di avere ceduto all'inquisitore, ebbe un vasto eco in tutt'Europa, portando gli eterodossi ad interrogarsi e a confrontarsi sulla coazione all'abiura⁸⁰.

Occorre ricordare che in seguito alla sottoscrizione del formulario di fede del '42, gli eretici modenesi, pur rimanendo fedeli ai propri orientamenti dottrinali, si erano orientati sempre di più verso una scelta nicodemistica e di clandestinità. Di conseguenza, la riforma degli statuti messa in atto da Giovanni Grillenzoni deve essere inserita anche all'interno di questo contesto religioso-culturale, senza però trascurare quello professionale.

Ai nuovi statuti si potrebbe dare una doppia lettura, in quanto da una parte la stesura di regole per i medici rientrava nel tentativo di esorcizzare il pericolo degli abusivi e delle loro ignoranze, dall'altra rientrava nel dibattito religioso e dottrinale di quegli anni come dimostra la mancanza degli articoli sulla confessione, sebbene nel primo articolo si stabilisse di celebrare ogni anno nel giorno di San Luca una messa solenne nel Duomo cittadino, con obbligo di partecipazione, pena una multa di venti soldi: «In festo Sancti Lucae Evangelistae et Medici celebretur Missa solemnis in Ecclesia Cathedrali vel alibi, sec unum quod Dominus de Collegio libuerit»⁸¹.

Le questioni confessionali e dottrinali investirono anche la normativa e le attività dei collegi di altre città, ma nel modo contrario, ossia finalizzato invece a salvaguardare l'ortodossia. Si potrebbe fare nuovamente riferimento alle norme sulla confessione che sono invece presenti negli statuti del Collegio Medico di Piacenza ed in quello di Brescia, quest'ultimi risalenti al 1552. Si trattava di norme complementari ad altre che invece interdavano l'ingresso a tale istituzione agli ebrei, agli apostati ed ai concubinari. Anche i medici cremonesi si mossero nella medesima direzione, vietando, negli statuti del 1547, l'aggregazione per i transfughi religiosi e per gli apostati e anticipando di più o meno quarant'anni i provvedimenti del Collegio di Verona, dal momento che un articolo degli statuti del 1580 vietava l'accesso agli ebrei ed agli eretici «haeretica pravitate notati» mentre, se nel 1504 il provvedimento sull'obbligo di visitare solo pazienti confessati venne approvato con stretta misura, settant'anni dopo invece superò le votazioni con largo margine.

Tuttavia, già a partire dagli anni '50 e '60 del XVI secolo, i medici veronesi risultano sempre più coinvolti nella vita religiosa cittadina. Nel 1566, il medico Giuseppe Valdagno venne scelto come oratore in occasione dell'entrata del nuovo vescovo in città, sottolineando come la presenza ed il controllo

dell'autorità ecclesiastica fossero diventati ancor più capillari e ne è soprattutto testimonianza l'espulsione dal Collegio con l'accusa di eresia di Girolamo Donzellino, noto eterodosso ed autore di opere sulla terapia della peste. Meno rigida invece la regolamentazione vigente a Mantova, la quale prevedeva

⁷⁹A. Prosperi, *L'eresia...cit.*, pp. 297-308.

⁸⁰*Ibid.*

⁸¹ Statuti Collegio, rubrica I, *De celebranda missa.*

105

l'ingresso di medici e chirurghi ebrei, sebbene in posizione subordinata ed in seguito al pagamento di una tassa decisamente più alta di quella per i medici cristiani. I primi erano infatti tenuti a sborsare 24 scudi d'oro, mentre i secondi 17 lire⁸².

I medici ebrei sembrano esclusi dal Collegio di Modena, anche se un regolamento specifico non era presente negli statuti, così come mancavano norme che interdavano l'accesso agli eterodossi. Le disposizioni si limitavano a richiedere come requisiti, la laurea in medicina e l'origine modenese. Si tratta di un ulteriore esempio di come in realtà gli statuti del 1550 fossero stati riformati alla luce di due diverse intenzioni. Da una parte si tentava di difendere la professionalità dei medici dall'ignoranza degli abusivi e di chi non fosse competente in medicina come l'ampia normativa in merito agli speciali sottolinea, dall'altra invece si cercava di eludere le ingerenze della Chiesa e dello Stato. Ne sono testimonianza anche le disposizioni dell'ultima rubrica inerente all'assoluta necessità che gli statuti vengano mantenuti inviolati: «Ultimo volumus et statuimus quod omnia statuta et singula in statutis contenta, inviolata serventur»⁸³.

Un forte attacco a dette disposizioni venne invece scagliato nel 1580, in seguito alla pubblicazione di una bolla papale emanata quattordici anni prima da Pio V, bolla che rievocava le costituzioni varate nel 1215 da Innocenzo III in merito alla confessione per i malati. Dei sette articoli furono funzionali alla questione soprattutto il primo, il quarto ed il quinto dal momento che innanzitutto si obbligava i medici a seguire le disposizioni che il Grillenzoni era riuscito ad aggirare, dicendo:

Primo, invocando Sua Santità la costituzione della fedele memoria di Innocenzo III comanda che tutti i Medici ogni volta che saranno chiamati per curare infermi che giaceranno a letto, gli abbino d'avvisare che si confesino, ne essi medici possono visitarli più di tre giorni se il Confessore non giudicasse per alcuna giusta causa concedergli più lungo tempo, sopra di che si grava la coscienza di esso Confessore.

In seconda battuta ci si assicurava che queste norme venissero seguite stabilendo per i trasgressori l'interdizione dall'esercizio della medicina:

Quarto, i Medici che non osserveranno le predette cose, oltre l'incorso nelle pene della predetta Costituzione di Innocenzo III, dippiù saranno reputati infami et privati del grado della Medicina et cassati dal Collegio o università dei Medici: et saranno anche puniti in quella pena pecuniaria che parerà all'ordinario del luogo dove haveranno errato.

Redatte le regole per i medici, le costituzioni arrivavano "a monte" del problema, facendo in modo che ancor prima della laurea, i futuri medici garantissero l'osservanza di queste disposizioni, con il sottolineare:

⁸²A. Pastore, *Le regole dei corpi...cit.*, pp. 137-138, 221-236; Id., *L'onore della corporazione...cit.*, pp. 7-25; G. Mantese, *Per una storia...cit.*, appendice;

S. Peyronel Rambaldi, *Inquisizione e potere laico: il caso di Cremona*, in P. Pissavino e G. Signorotto (a cura di), *Lombardia Borromaica, Lombardia Spagnola*, Atti del convegno di studi, Pavia, 17-21 settembre 1991, Bulzoni, Roma, 1995, pp. 579-617.

⁸³ Statuti Collegio, rubrica XXIX, *De observatione statutorum.*

106

Quinto, per maggior osservanza delle dette cose, comanda sua Beatitudine che per l'avvenire in nessun luogo, Collegio, ovvero università, se possi dottorare alcuno in Medicina o altrimenti essergli concessa licenza di medicare, se prima non giurerà in mano del detto Collegio o

università ovvero in mano dell'ordinario del luogo et in presenza del Notaio pubblico e testimoni, d'osservare tutte le cose contenute nella detta Costituzione. E di più volte vuole Sua Santità che nel privilegio et licenza di medicare si facci mentione del detto giuramento⁸⁴.

Nonostante questa bolla fosse stata pubblicata a Faenza già nel 1566 aveva raggiunto Modena solo nel 1580, in quanto il cardinal Morone a suo tempo ne aveva evitata la pubblicazione come riportato da una lettera inviata al Duca d'Este da Giovanni Crepona il quale scrisse in data 22 gennaio 1580 che: Hora (il vescovo) ha fatta pubblicare questa bolla già fatta tanti anni sono, la qual non volse al tempo suo far pubblicare monsignor Illustrissimo et Reverendissimo Morono per non dar disgusto a Vostra Altezza Serenissima come potrà intendere da Monsignor Seligardo al presente Vescovo di Ravenna, la qual volgarizzata s'atachara alle porte delle chiese secondo disse il predicatore⁸⁵.

Le reazioni dei medici modenesi all'editto non furono certo positive, come testimonia una lettera inviata da costoro ad Alfonso II. Con una certa abilità, i dottori del Collegio tentarono di portare dalla loro parte il duca, sostenendo che a loro avviso, i provvedimenti della Santa Sede interferivano con il potere temporale estense ed affermando:

Sebbene siamo prontissimi ad obedire, non è però nostro animo di voler nel temporale altra suprema autorità di quella di Vostra Altezza Serenissima o di quanto le piacerà d'imporci et con pregare Nostro Signore Iddio che le doni ogni compita felicità⁸⁶.

Anche in questo caso, come per l'editto di grazia del 1550, il controllo delle coscienze altrui si spingeva fino alla soglia della morte, affidandosi all'azione congiunta di medici e di confessori. In questo modo la medicina ufficiale rafforzava i propri rapporti con il mondo ecclesiastico, assumendo così un ruolo sempre più definito, una specifica identità culturale ed una funzione sociale rispettata perché garantita proprio dall'alleanza con la Chiesa⁸⁷.

C'è tuttavia da chiedersi se alcuni medici modenesi avessero rispettato l'obbligo di imporre la confessione ai propri pazienti. Anteporre la salvezza dell'anima a quella del corpo era per i medici una questione deontologica non indifferente, in quanto li interdiva dal seguire la norma professionale dell'obbligo di assistere chiunque avesse bisogno. Il Grillenzoni quindi, oltre a rimanere fedele ai propri orientamenti dottrinali, rimase fedele anche ai propri doveri professionali di medico. Per il Grillenzoni non dovette essere ammissibile che, in nome dell'ortodossia religiosa, venissero a mancare quei diritti di cui i malati godevano e che ogni medico era tenuto e si era impegnato

⁸⁴ ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina, B. 1, cc. nn. Documento riportato anche da V. Casoli, *Gli statuti...cit.*, pp. 44-45.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina, B. 11, cc. nn; V. Casoli, *Gli statuti...cit.*, pp. 45-46.

⁸⁷ Cfr. A. Prosperi, *Tribunali...cit.*, p. 470.

107

a salvaguardare al momento di intraprendere la propria carriera; non era ammissibile subordinare il diritto alla vita ad un obbligo religioso. Inoltre, osservando le costituzioni di PioV, i medici mettevano in pericolo anche la propria professione, in quanto un medico, che ribadendo l'obbligo della confessione si rifiutava di curare i pazienti e ne provocava così la morte, veniva inevitabilmente licenziato. Nella maggior parte dei casi vi era di un "tacito accordo" tra i congiunti del malato ed il medico per evitare il richiamo a detto sacramento e per evitare che i malati si spaventassero alla vista degli ecclesiastici, come testimoniarebbe un episodio avvenuto a Macerata nel 1567. Nella cittadina marchigiana, Emerio de Bonis, frate gesuita, aveva reso noto al provinciale di Roma che:

Un gran parte delli infermi non si confessa se non quando non ponno più parlare, perché i

medici non gli vogliano dir niente per non li spaventare et molto manco gli parenti dell'infermi gli vogliano avvisare per il medesimo et altri rispetti, fin tanto che già han perso il cervello⁸⁸. La situazione socio-religiosa vigente a Modena prima descritta porterebbe a ritenere che tale disposizione fosse stata elusa anche in questo caso, soprattutto perché il codice miniato contenente gli statuti del Collegio non presenta alcuna modifica o aggiunta inerente a questo sacramento. Si tratta di un segno evidente che alla fine i medici modenesi erano riusciti a mantenere, proprio come desiderato dal Grillenzoni, l'inviolabilità delle norme e a difendere le loro autonomie, i loro privilegi ed i loro orientamenti dottrinali. Le autonomie da difendere erano in primo luogo quella politica e culturale, il cui canale di salvaguardia era vietare l'ammissione tra i ranghi del Collegio di medici non oriundi e quindi provenienti da realtà esterne, realtà che i collegi di altre città, pur con certi limiti, accettavano. L'oligarchia modenese invece, con queste scelte, isolava il Collegio, rendendolo un'istituzione chiusa ed arroccata su se stessa. Della difesa della libertà dottrinale è stato ampiamente trattato in precedenza, dal momento che gli orientamenti religiosi di Giovanni Grillenzoni rivestirono un ruolo fondamentale per quanto riguarda la volontaria omissione delle disposizioni sulla confessione. Non deve essere dimenticato che tali norme erano state redatte dal Papa ed erano quindi provenienti da un altro Stato, quello della Chiesa. Di conseguenza, venivano considerate come una inaccettabile interferenza dall'esterno e come un attacco all'autonomia della città.

Gli statuti del 1550 rimasero in vigore fino alla fine del XVII secolo.

Nel frattempo a Modena era stata fondata l'Università, e ben presto si manifestarono alcuni dissidi tra le due istituzioni dovuti soprattutto alle norme restrittive in merito all'accesso per i medici forestieri ed in merito al diritto del priore di eleggere i lettori in medicina. D'altra parte, la necessità di tutelare gli interessi degli affiliati portò il Collegio ad assumere atteggiamenti di eccessiva rigidità che si conciliavano male con lo scenario nuovo che nel frattempo si era aperto nel settore medico. Si trattava ormai di un ambiente eterogeneo capace di superare le barriere sociali e professionali che i vari statuti avevano imposto.

⁸⁸ G. Romeo, *Ricerche su confessione ed Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La città del sole, Napoli, 1997, pp. 106-109.

108

Nonostante tutto e nonostante le molte difficoltà, il Collegio Medico modenese rimase operativo fino alla sua soppressione attuata da Francesco III nel 1754⁸⁹.

⁸⁹ *Ibid*, pp. 51-52.

109

3. 2

Giovanni Grillenzoni, Gabriele Falloppia e gli altri accademici: umanisti contro le ignoranze

Ricostruire i profili e le vicende personali dei membri dell'Accademia non si è rivelato semplice. La frammentarietà e la lacunosità della documentazione hanno consentito di delineare solo in parte le personalità di questi intellettuali, soprattutto perché in alcuni casi, come in quelli del Grillenzoni e del Machella, vi sono quasi solo testimonianze indirette. In merito al riformatore degli statuti del Collegio Medico cittadino, ad eccezione del testamento e di una lettera, non vi sono documenti autografi che trattino dell'esperienza dell'Accademia, dell'eterodossia che questi, come tanti suoi concittadini, aveva abbracciato, e dei rapporti personali con gli accademici. Analoghi i casi degli altri membri della medesima istituzione, come Francesco Porto, Gabriele Falloppia e Pio Tassoni, nelle cui lettere mancano riferimenti

agli orientamenti dottrinali seguiti ed alle vicende giudiziarie che li coinvolsero.

Lo stesso Ludovico Castelvetro, filologo, autore del *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo scritte per suo piacere*, ossia una raccolta di biografie di alcuni accademici, fonte essenziale per supplire, almeno in parte, alla lacunosità della documentazione, tace in merito alle inclinazioni di fede dei suoi "colleghi", alla loro opera di proselitismo ed alla repressione da parte dell'Inquisizione⁹⁰. L'autore riporta le biografie del letterato Francesco Camorana, del notaio o dottore in legge Cristoforo Bellisanti, dei letterati Giovan Battista Bignardi, Antonio Bendinelli, Pietro Lauro, Alessandro Milani, Francesco Maria Molza, di Filippo Valentini, uno dei principali animatori di questa istituzione, e dei medici Gabriele Falloppia, Niccolò Machella e Giovanni Grillenzoni. Il *Racconto*, steso nel periodo dell'esilio oltralpe, quindi dopo il 1568, riconsidera a posteriori e attraverso un punto di vista ormai distaccato e disilluso, le vicende e soprattutto le personalità che avevano influito su di lui. Tuttavia, egli non si limitava ad enfatizzare gli aspetti positivi, le scelte culturali e le passioni di questi intellettuali, ma nel descrivere e soprattutto nel criticare e nel biasimare le loro incoerenze, i loro errori ed i loro vizi, sottolineava il sistema etico di vita e di valori ritenuto da lui fondamentale⁹¹.

Il *Racconto* deve essere letto criticamente, dal momento che il Castelvetro mette in risalto soltanto gli elementi capaci di dare una specifica⁹⁰ L. Castelvetro, *Racconto*...cit., In merito alle vicende che coinvolsero l'Accademia vedi S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*...cit; M. Firpo, *Inquisizione romana*...cit; L. Felici introduzione a F. Valentini, *Il principe fanciullo*...cit., da ora in avanti introduzione; C. Bianco, *La comunità di "fratelli"*...cit., pp. 621-179. Sulle caratteristiche dell'Accademia vedi anche la lettera inviata da Giovanni Grillenzoni a Iacopo Sadoletto il 3 luglio 1542, in appendice in G. Tiraboschi, *Biblioteca modenese*...cit., vol. III ed edita anche in F. Dittrich, *Regesten und Briefe*...cit., pp. 393-395.

⁹¹ L. Felici, *Ludovico Castelvetro*...cit., pp. 315-355.

110

lettura alla vita di questi letterati ed ai rapporti vigenti tra sé e loro, mettendo l'accento su alcuni elementi, ma tacendo su altri⁹². Di conseguenza nel *Racconto* è rivolta molta più attenzione alla formazione umanistica ed all'attività culturale degli accademici, in quanto il Castelvetro desiderava mettere in evidenza il valore formativo che tali studi avevano rivestito nei loro percorsi professionali ed intellettuali. Indica queste personalità come modelli da imitare, in quanto portatori di valori come la coscienza civile e la dedizione agli studi, soprassedendo però sulle questioni di fede e sulla loro attività di proselitismo ereticale: non vengono illustrati gli esiti che proprio gli studi intrapresi dagli accademici ebbero sul piano religioso e su quello dottrinale. Tale mancanza e tale particolare selezione dei dati fu legata all'opera di autocensura messa in atto dagli accademici e dallo stesso Castelvetro per motivi di prudenza⁹³. Costoro avevano limitato oppure eliminato gli scritti in merito ai loro legami, data la precarietà della situazione religiosa nella quale agirono. Tale elusione riguardo la situazione religiosa cittadina portò il Castelvetro addirittura a sostenere come in città «non fu mai e non vi è Accademia niuna»⁹⁴.

Certamente, il movimento eterodosso modenese aveva avuto una durata prolungata, grazie alla difesa da parte di duchi d'Este della propria autonomia nei confronti di Roma, e da parte della classe dirigente cittadina nei confronti sia della Santa Sede sia del potere centrale. Tuttavia, in seguito alla sottoscrizione del formulario di fede del Contarini del 1542, il movimento eterodosso si era orientato verso la clandestinità, pur non perdendo vigore dal

momento che era penetrato nel mondo degli artigiani modenesi, favorendo la nascita della comunità dei “fratelli”. L’attività degli eretici modenesi era però diventata latomica, portandoli a scegliere il nicodemismo, al punto che il Castelvetro stesso giunse a sostenere che «dal formulario se ne expederia con una simulatione»⁹⁵.

Nel *Racconto* vi sono solo accenni ai luoghi dove gli accademici avevano operato, ai contrasti avuti con l’Inquisizione ed alla vicenda che vide il letterato Filippo Valentini accusato dal clero regolare di interpretare pubblicamente il Vangelo. È proprio la biografia di Filippo Valentini, la più ampia di tutte, a costituire l’esempio più chiaro: del Valentini, intellettuale, funzionario pubblico della comunità ed appartenente ad una delle famiglie più influenti di Modena, emergono solo determinati elementi. Deve essere ricordato che fin dal secolo precedente, i Valentini sedevano nel Consiglio dei Conservatori della città, nel Capitolo del Duomo e negli organi amministrativi della confraternita di Santa Maria dei Battuti che gestiva i beni dell’ospedale⁹⁶. Tra le pagine che si soffermano sul Valentini, non viene menzionato il forte legame tra questi ed il Castelvetro, e di conseguenza il loro stretto rapporto di

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ L. Castelvetro, *Ragione d’alcune cose segnate nella canzone d’Annibal Caro “Venite a l’ombra de’ gran gigli d’oro”*, presso Seth Viotto, Parma, 1573, p. 150v. Il passo è stato riportato da L. Felici, *Ludovico Castelvetro... cit.*, p. 321.

⁹⁵ M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale... cit.*, vol. II, pp. 428 sgg; M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma... cit.*, p. 118.

⁹⁶ G. Tiraboschi, *Biblioteca... cit.*, vol. V, pp. 309 sgg.; L. Felici, introduzione, pp. 1-7.

111

collaborazione, riguardo all’impegno religioso ed alle scelte politiche e culturali come la lettura e l’analisi testuale dei classici latini e greci e l’indagine critica del sapere e della religione operati presso l’Accademia. In questa sezione del *Racconto*, mancano proprio i riferimenti all’Accademia di cui il Valentini era il principale animatore e sono invece messi in risalto altri elementi, cioè gli interessi e la straordinaria levatura culturale di questo letterato. Addirittura, dopo avere esaltato le doti intellettuali dell’amico, il Castelvetro si sofferma sui suoi vizi ossia la ghiottoneria, la lussuria ed il gioco e sulle decisioni incoerenti ed avventate come quella di avere rinunciato alla carriera di auditore di un cardinale a Roma oppure quella di avere rinunciato al saio. Che invece i rapporti tra i due fossero decisamente diversi e che i letterati fossero in stretto contatto si evince da alcuni dettagli, ad esempio, dai sonetti che si scambiarono tra il 1536 ed il 1537, nei quali il Valentini trattava del suo avvicinamento alle dottrine valdesiane, e soprattutto dalle rivelazioni di alcuni testimoni del processo Morone i quali non solo associano i due accademici, ma li indicano anche come “capi” del dissenso eterodosso modenese⁹⁷.

A godere invece di una particolare stima da parte del Castelvetro furono Alessandro Milani, Gabriele Falloppia e Giovanni Grillenzoni. Proprio riguardo a quest’ultimo, Ludovico Castelvetro scrisse: «Io non so se altra patria sia tanto obbligata a Giovanni Grillenzone, di cui faremo alcune parole, acciocché rendiamo alcune testimonianze in queste brevi parole al suo valore»⁹⁸. Il *Racconto* non riporta l’anno di nascita del Grillenzoni che è tuttavia databile intorno al 1501, grazie al Lancillotti che, notificandone il decesso avvenuto il 22 luglio 1551, riportò: «L’excellente Fisico Messer Giovanni Grillenzone d’anni 50, è morto a hore 12, et è stato sepelito nelle suore del Corpus Domini honoratamente»⁹⁹.

La descrizione puntuale della struttura familiare del Grillenzoni consente di comprendere come si svolgesse la vita quotidiana in questa

famiglia, la quale era costituita da ben sette fratelli «cinque de quali avevano moglie e figli». Nella loro abitazione, dove vigeva la concordia, ogni donna assumeva a turno la gestione della casa, comandando alle proprie fantesche di fare il bucato, il pane e di preparare i pasti che venivano consumati in una grande sala. La disposizione dei posti a tavola rispecchiava la struttura familiare, dal momento che i sette fratelli, le mogli ed i figli maggiori si sedevano insieme intorno ad un tavolo, mentre i figli minori, che erano circa 50, mangiavano «ad una tavola più bassa nel cospetto dei padri et delle madri, e de zii» e venivano serviti dalle sorelle più grandi. La concordia che si respirava in quella casa era rinomata al punto che questa divenne «un pubblico comune albergo de' letterati, et d'altre persone di valore» che amavano fermarsi presso i Grillenzoni tra i quali nessuno era dedito a vizi ed ozio¹⁰⁰. Se Giovanni era medico, Antonio era speziale, Alessandro era mercante di panni di lana, un terzo fratello era giudice, un altro ancora si occupava della gestione

⁹⁷ L. Felici, *Ludovico Castelvetro...cit.*, pp. 320 sgg.

⁹⁸ L. Castelvetro, *Racconto*, pp. 3-4.

⁹⁹ T. de Bianchi detto Lancillotti, *Cronaca modenese*, Ficcadori, Parma, 1861, vol. VIII, p. 79.

¹⁰⁰ L. Castelvetro, *Racconto...cit.*, pp. 3-4.

112

della casa, Andrea era sacerdote, Cesare infine gestiva i possedimenti familiari fuori Modena¹⁰¹.

Esposto il quadro familiare, il Castelvetro sottolinea l'impegno che il Grillenzoni aveva rivolto verso gli studi umanistici e verso il rinnovamento della vita intellettuale cittadina, mettendo in evidenza l'atteggiamento critico di revisione del sapere che questi, insieme agli altri accademici, appassionatamente attuava, interpretando filologicamente i testi latini e greci. L'Accademia che aveva fondato viene presentata come il risultato finale del particolare processo culturale del Grillenzoni. Medico, ma anche umanista e filosofo, come molti studenti di medicina si era dedicato anche alla logica ed alla filosofia, ascoltando inoltre le letture di Dante e di Petrarca che il poeta Panfilo Sassi teneva a Modena, ed assistendo al risveglio culturale che aveva preso corpo nei primi vent'anni del XVI secolo¹⁰². Del Sassi, maestro anche di Filippo Valentini, era nota la vicinanza alle posizioni eterodosse e agli aspetti più radicali del pensiero di Pietro Pomponazzi (1462-1525), filosofo, le cui lezioni vennero seguite dal Grillenzoni durante il soggiorno universitario a Bologna e del quale trascrisse le lezioni sul *De anima* e sul *De Coelo* di Aristotele, in quanto «aveva la mano tanto veloce che scrivea ciascuna parola, la quale il Pomponaccio diceva»¹⁰³. L'essere stato allievo del Pomponazzi fu fondamentale, dal momento che le idee filosofiche che costui seguiva contribuirono a formare culturalmente il medico modenese e ad orientarne le opinioni religiose. Le lezioni del Pomponazzi, molto vivaci, si concentravano sulla provvidenza, l'immortalità dell'anima e la negazione del libero arbitrio. La stesura del *De immortalitate animae*, con l'elaborazione della teoria della mortalità dell'anima, cioè che questa non potesse avere un'esistenza separata dalla materia, ne prospettava la morte insieme al corpo, negando la sua partecipazione al sistema di castighi e di ricompense presenti nell'aldilà da considerarsi un'invenzione degli uomini¹⁰⁴.

Oltre alle lezioni di filosofia, il Grillenzoni seguì ovviamente anche quelle di medicina impartite da Girolamo Firenzuola e «fu con lui a medicare gli infermi» nel periodo passato a Bologna che si concluse con il ritorno a Modena¹⁰⁵. Il suo impegno intellettuale critico ed appassionato portò infine alla nascita della celebre Accademia.

Lo stile di vita degli accademici, soliti discutere durante le sedute a casa

Grillenzoni, oppure durante le cene organizzate a turno, dà l'idea dell'indole vivace di questi uomini, e dello stesso Ludovico Castelvetro che condivise con il Grillenzoni non solo i valori, ma anche le esperienze religiose. Nel luglio del 1542 difesero entrambi con decisione l'Accademia dai sospetti di eresia avanzati dall'Inquisizione, sostenendo che le accuse fossero il frutto

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² V. Casoli, *Gli statuti del Collegio...* cit., pp. 3 sgg. In merito al risveglio culturale modenese si veda il capitolo I, paragrafo I.

¹⁰³ G. Tiraboschi, *Biblioteca...* cit., vol. III, pp. 433 sgg.

¹⁰⁴ P. Zambelli, "Aristotelismo eclettico" o polemiche clandestine? *Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russelliano*, in O. Pluta (a cura di), *Die Philosophie in 14. und 15. Jahrhundert*, Varlag B. R. Gruner, Amsterdam, 1988; Ead., *L'ambigua natura...* cit., *passim*.

¹⁰⁵ L. Castelvetro, *Racconto...* cit., p. 3.

113

dell'invidia dei domenicani nei confronti della brillante attività culturale là svolta. In una lettera indirizzata sempre nel luglio del medesimo anno dal Grillenzoni al cardinal Jacopo Sadoletto venne scritto che:

Finalmente tra per questo greco, tra per l'opera che si dava alla Scrittura, tirando costoro li frati di San Domenico, li quali non vorriano che nelle cittadi fussero altre lettere che le sue, in la loro opinione, diedero il nome alla compagnia di Lutherana, e di qui è nata la calunnia intanto più cresciuta, quanto di loro sempre, n'habbiamo fatto poca stima, e tanto più cresciuta la loro rabbia, quando hanno veduto il greco esser condotto dalla cittade per legger pubblicamente¹⁰⁶.

Pochi giorni dopo, Bernardino Ochino e Pier Martire Vermigli fuggirono oltralpe, mentre il Machella riparava momentaneamente a Venezia. Nonostante questi tentativi di sottrarsi alla firma del formulario del Contarini, alla fine gli accademici furono costretti a cedere, sottoscrivendolo nel settembre del 1542. Tuttavia, il Grillenzoni rimase fedele ai propri orientamenti religiosi per l'intera vita. Costituisce una testimonianza emblematica uno dei suoi pochi documenti autografi, ossia il testamento redatto l'11 maggio del 1545. In molti passi sono evidenti i riferimenti al *Beneficio di Cristo*, celebre opera di Benedetto da Mantova poi rivista da Marcantonio Flaminio, la quale aveva avuto una larghissima diffusione tra gli eterodossi italiani. L'Autore chiama "beneficio" la grazia che Cristo dispensa al fine di salvare l'uomo, affermando:

Abbracciamo, fratelli diletteissimi, la giustizia del nostro Iesù Cristo, facciamola nostra per mezzo della fede, teniamo per fermo di essere giusti, non per le opere nostre, ma per i meriti di Cristo, e viviamo allegri e sicuri che la giustizia di Cristo annichila tutte le nostre ingiustizie e ci fa buoni e giusti e santi nel cospetto di Dio. Il quale, quando ci vede incorporati nel suo Figliolo per la fede, non ci considera più come figlioli di Adamo, ma come figlioli suoi, e ci fa eredi con il suo legittimo figliolo di tutte le ricchezze sue ¹⁰⁷.

In apertura del testamento in cui si possono individuare alcuni punti molto significativi, il Grillenzoni, dopo aver motivato la stesura dell'atto per garantire l'armonia familiare e quella concordia che aveva da sempre caratterizzato la sua dimora, consapevole di «quante risse e contentioni solgiano intravenire in simili casi dove il povero infermo cerca di soddisfare a ciascuno», rivolge l'attenzione a Dio ed alla sua «infinita misericordia et per lo prezioso sangue di Gesù Cristo sparso per la generazione umana». Viene così echeggiato il passo del *Beneficio* che riporta: «Il figlio di Dio ha tolto sopra di sé tutti i peccati nostri che ha cancellato con il suo sangue»¹⁰⁸. Nell'appellarsi all'intervento della grazia salvifica di Cristo per «essere herede del Paradiso», l'orientamento dottrinale del Grillenzoni si manifesta in tutta la sua intrezza, richiamando i riferimenti alla vita morale ed etica che, secondo la teologia riformata, ogni credente era tenuto a seguire e che era posta come fondamento di un percorso di fede diverso da quello cattolico, in quanto teso ad attendere la volontà di Dio che salva gli uomini non in base alle opere, bensì

¹⁰⁶ In G. Tiraboschi, *Biblioteca...cit.*, vol. III, pp. 433 sgg.

¹⁰⁷ B. Fontanini da Mantova, *Il beneficio di Cristo*, introduzione e note a cura di Salvatore Caponetto, Claudiana, Torino, 1991, p. 46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 42; il testamento è riportato in V. Casoli, *Gli statuti...cit.*, pp. 24 sgg ed in DBI, LIX, p. 437.

114

in base alla sola fede. La salvezza raggiunge l'uomo per pura grazia divina, senza che alcun merito individuale renda il credente degno di attenzione agli occhi di Dio. Nei passi successivi, dopo la richiesta di dargli sepoltura suscettibile di cambiamento, lasciando gli eredi liberi in futuro di collocare il corpo in altra sede, il Grillenzoni raccomanda che:

Gli eredi ne facciano [del corpo] come loro piacerà con questa conditione però che in qualunque chiesa lo sepelirano che a quella chiesa non sia obligato et che qualunque volta che a lori piacerà lo possano levarli di la et metterlo dove a loro più piacerà.

Tale richiesta viene avanzata, secondo quanto riportato, da uomo libero e desideroso di esserlo anche dopo la morte, in modo che il proprio corpo «sentisse della passata libertà». Alle disposizioni relative alla propria persona, venne affiancata quella di dispensare una «spesa in limosine ai poveri di Gesù Cristo per l'amore di Dio e non per l'anima mia» e soprattutto «non per laude humana», evocando ancora una volta il *Beneficio* che, nell'affrontare la questione dell'inutilità delle giustificazioni di fede esteriori, cioè le opere, affermava che: «Colui che si gloria, si glori nel Signore e non nelle opere proprie»¹⁰⁹.

Altro elemento che colpisce è il particolare interesse del Grillenzoni nei confronti dei propri familiari e cioè le disposizioni pecuniarie per i figli Ortensio, Evandro, Paolo, Sempronio e Servilio e per la moglie Mesina Tassoni, nominata erede universale. La successiva raccomandazione di provvedere anche al futuro delle figlie e delle nipoti, e quindi di maritare «ciascuna figlia femmina che mi nascesse et ancora le nepoti nate da miei figliuoli» mette in risalto l'attenzione del Grillenzoni nei confronti della componente femminile della famiglia, in quanto finalizzata ad evitare per loro la vita monastica. L'istruzione stabiliva che ciascuna figlia, cioè non solo la primogenita, e tutte le nipoti ricevessero una dote sufficiente per poter concludere un matrimonio, e che quindi fossero partecipi dell'eredità quasi alla pari dei figli maschi, aggirando così gli statuti del diritto modenese che non riconoscevano alle donne la possibilità di reclamare la quota di eredità spettante ai fratelli¹¹⁰.

Nell'ultima parte del testamento, viene messo in evidenza quello che ha più attinenza con il dibattito culturale tra gli accademici, e cioè la questione della lingua. Il medico modenese infatti si raccomanda che tale documento, scritto in volgare, non venga traslato in latino per alcun motivo, pena l'invalidazione:

E voglio ancora che detto mio testamento dopo la morte mia sia posto al memoriale del comune di Modena volgare come io l'ho scripto et non per litera che latino non lo speriamo fare né voglio per modo alcuno sia mai scripto né per letto, né latino et in qualunque luogo si ritrovasse scripto altramente che io l'habbia scripto voglio non habbia fede alcuna.

¹⁰⁹ B. Fontanini da Mantova, *Il beneficio...cit.*, p. 44

¹¹⁰ L. Turchi, *L'eredità della madre: un conflitto giuridico nello stato estense alla fine del Cinquecento*, in G. Calvi e I. Chabot (a cura di), *Le ricchezze delle donne*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1998, pp. 161-181.

115

Il dibattito sulla lingua, nonostante vedesse come protagonisti soprattutto Filippo Valentini e Ludovico Castelvetro, coinvolse anche gli altri membri dell'Accademia di Modena, portandoli ad intraprendere una “battaglia culturale” finalizzata ad affermare il volgare sul latino come elemento

indispensabile per un'ampia comprensione del testo dalla maggior parte, a prescindere dall'originaria lingua di stesura¹¹¹. Questi umanisti, decisamente impegnati sul piano religioso, erano convinti che vi fosse un nesso tra affermazione del volgare e riforma religiosa, ed il Castelvetro, portando come esempio i Vangeli, sosteneva che fossero stati scritti in greco anziché in ebraico, proprio per diffondere la parola di Dio su più larga scala¹¹². Al centro di questo dibattito letterario venne posto il Petrarca, ritenuto modello da emulare sul piano poetico, ma anche filosofico e contemplativo perché portatore di una spiritualità più intima e personale, soprattutto in riferimento alla figura di Laura considerata entità sia reale sia metafisica. Fu grazie al commento dell'opera di tale poeta che il Castelvetro espresse le proprie concezioni spirituali. Citando il Petrarca a difesa dell'utilizzo del volgare, gli accademici affidavano a questa lingua un uso sociale forte, rendendola mezzo di comunicazione in ambito profano, ma soprattutto in quello sacro. L'esatta comprensione della Scrittura e del messaggio che Cristo aveva a questa affidato diventava per gli umanisti studio e comprensione del pensiero, della parola di Dio e del messaggio di Cristo, cioè del *logos* divino, da costoro definito in senso letterale «eloquium seu vox dei». È anche in questa redazione del testamento in volgare che si nota l'atteggiamento da umanista di questo «benemerito ristoratore della Modenese Letteratura», assolutamente coinvolto nel dibattito culturale vigente all'epoca presso l'Accademia da lui fondata¹¹³.

Solo alla fine del *Racconto* il Castelvetro fa cenno alla carriera di medico intrapresa dal Grillenzoni ed alla riforma degli statuti del Collegio. Sarebbe invece stato interessante un suo giudizio sull'assenza delle norme sulla confessione, dal momento che l'aver volontariamente cancellato lo statuto che obbligava i medici a provvedere alla «salvezza della anima» dei pazienti era dovuta agli orientamenti religiosi riformati che il medico modenese seguiva. Ad influenzare questa decisione aveva indubbiamente contribuito la concezione filosofica del Pomponazzi in merito l'immortalità dell'anima: in mancanza di una prospettiva di vita ultraterrena e di un sistema di ricompense e di pene da ottenere o da scontare nell'Aldilà, la confessione perdeva ogni significato.

Nel rivolgere l'attenzione non solo al volgare, ma anche allo studio delle lingue classiche, e nel decidere di introdurre in città lo studio del greco antico, il Grillenzoni decise di salariare in un primo momento Marco Antonio da Crotone e successivamente il cretese Francesco Porto «persona profonda in quella lingua». La chiamata del Porto a Ferrara da parte di Ercole II d'Este con

¹¹¹ L. Felici, Introduzione...cit., pp. 36 sgg; Ead., *Ludovico Castelvetro*...cit., pp. 330-337; C. Dionisotti, *Geografia e storia*...cit.; M. Firpo, *Riforma religiosa e lingua volgare*...cit., pp. 121-140; G. Fragnito, *Proibito capire. La chiesa e il volgare nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna, 2005.

¹¹² M. Firpo, *Riforma religiosa e lingua volgare*...cit., pp. 121-140.

¹¹³ G. Tiraboschi, *Biblioteca*...cit., vol. III, pp. 433 sgg.

116

l'intento di arricchire lo Studio ferrarese, e di assumerlo in qualità di precettore di greco per le figlie non causò l'interruzione dello studio delle lingue classiche, tutt'altro. Il Castelvetro riporta:

Laonde vedendo il Grillenzoni la patria sua rimanere senza insegnatore di lingua greca, ordinò che a casa sua fossero lette a certa ora due lezioni una latina e l'altra greca per coloro che fossero più sufficienti, et erano stati discepoli del Porto, e chiunque vi voleva intervenire¹¹⁴.

Vennero allora interpretati i passi di Plinio, dei poeti latini e greci ed i passi della Scrittura «sopra i quali ognuno poteva dire liberamente il parer suo»¹¹⁵. Venne quindi sottoposta ad esame la cultura tradizionale basata sulle

Auctoritates, non limitando l'attività critica ed ermeneutica al settore letterario e scientifico, ma pervadendo anche il campo religioso sia disciplinare sia dogmatico.

In merito alle relazioni tra il Porto ed il Castelvetro, il *Racconto* non ne fa cenno, nonostante vi fosse tra i due un forte legame. Questa vicinanza portò sia il Porto che il Castelvetro ad impegnarsi nel proselitismo eterodosso, attirandosi l'accusa di avere tradotto alcuni testi riformati. Erano sospetti che il Porto tentò di fuggire in un lettera inviata al cardinale Jacopo Sadoletto in data 7 luglio 1542, sostenendo:

Con ciò sia cosa che io né in opinione, né in fatti, né in detti mai mi sia discostato, né sia per discostarmi da quel che ha tenuto e tiene la Chiesa Cattolica, sia perché mi pare che la possessione cristiana lo richieda, come per vedere, che altrimenti operando non vi farebbe né l'onore né l'utile mio, né posso farmi a credere, che quei Gentilhomini, che alla mia disciplina hanno affidato ed affidano il loro sangue. E li loro figlioli, havessero fatto ciò, se di me havessero tenuto pur una minima suspitione di impietade¹¹⁶.

Il legame tra il Castelvetro ed il Porto rimase vitale anche nell'esilio di Chiavenna, dal momento che quest'ultimo convinse il Castelvetro ad andare insieme a Ginevra, dove nel frattempo Calvino aveva affidato proprio al letterato cretese la cattedra di greco presso l'Università. Una volta insediatosi come docente, Francesco Porto si impegnò non solo a far conferire al Castelvetro un insegnamento di filologia, ma si prodigò come intermediario tra questi e Renata di Francia, che, dal ritiro di Montargis, gli prospettava di andare a suo servizio¹¹⁷.

Risale a questi anni una missiva inviata dall'esilio di Ginevra nel 1565 dal Porto alla duchessa Renata di Francia, il letterato cretese chiede:

A me occorre di supplicarla humilissimamente che mi faccia gratia di scrivere a Ferrara a Messer Pietro Vergnanini suo secretario, che paghi alli Castelvetri le pensioni, che in'harebbe a dar il primo di di Maggio prossimo vegnente. Qui [a Ginevra] è carestia grande d'ogni cosa; et li guadagni sono molto angusti se ho questi denari avanti tratto per questi quatre mesi, potro fornir la casa di biava e vino che ogni di cresce di prezzo, et mi sarà di gran sollevamento i Castelvetri poi mi li foranno sborsar in Lione¹¹⁸.

¹¹⁴ L. Castelvetro, *Racconto*...cit., p. 4.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ G. Tiraboschi, *Biblioteca*...cit., vol. III, pp. 433 sgg.

¹¹⁷ L. Felici, *Ludovico Castelvetro*...cit, pp. 354-355.

¹¹⁸ E. H. J. Munch (a cura di), *Collection de lettres, memoires relations, chroniques, manuscrits au tres-rares par servir a l'histoire des XV, XVI, XVII siecles*, Chez L. Hallamberg, 117

Si tratta di una lettera che mette in luce le difficoltà soprattutto economiche che gli esuli dovevano affrontare una volta all'estero, ma che sottolinea come vi fosse una sorta di rete internazionale di aiuti intessuta da coloro che condividevano lo stesso destino.

Tornando allo studio del greco antico e del latino, occorre dire che questo condusse ad una svolta fondamentale proprio nel settore medico. Com'è noto, comprendere a fondo i testi antichi, revisionarli ed analizzarli filologicamente portò molti umanisti a sottoporre a critica quelle opere di Galeno ed Aristotele che costituivano la formazione culturale dei medici dell'epoca. L'umanesimo oltrepassava i confini della letteratura, estendendosi anche alla medicina ed alle scienze come dimostrato dal gran numero di testi di medicina tradotti direttamente dal greco a partire dalla fine del secolo XV. Già nei secoli precedenti, alcuni testi antichi erano stati recuperati, ma si trattava di traduzioni di opere in arabo e non sempre di buona qualità. Desiderando quindi versioni più accurate di tali trattati, alcuni medici, seguendo la tradizione umanista, contribuirono, con l'analisi filologica, alla lotta contro le ignoranze perduranti da troppo tempo in campo anatomico e fisiologico. Le correzioni

venivano effettuate senza tuttavia stravolgere l'originale, e nuove traduzioni sostituirono i trattati arabi di medicina.

Queste nuove istanze di ricerca vennero accolte anche dall'accademico Gabriele Falloppia, medico di fama, che nel *Racconto* viene ricordato per l'impegno letterario e scientifico e viene ammirato per «l'ingegno et volere ardente nelle lettere», coltivato grazie alla frequenza alle lezioni tenute presso l'Accademia dal grecista Francesco Porto e dal filologo Ludovico Castelvetro che contribuirono ad indirizzarne gli orientamenti religiosi. Di questa adesione all'eterodossia non vi sono documenti, ma il fatto che nel corso del processo contro Giovanni Morone uno dei testimoni abbia definito il Falloppia «hereticus luteranus pessimus» evidenzia come questi avesse abbracciato gli orientamenti dottrinali dei suoi “maestri”, orientamenti che lo portarono a firmare il formulario di fede del '42¹¹⁹. Il fatto che nel suo testamento il Castelvetro lo avesse incluso tra i fruitori della sua biblioteca svela le reali inclinazioni religiose e gli impegni di fede del Falloppia che rischiò insieme al suo allievo Niccolò Bucella, in seguito medico di fama presso la corte polacca di Cracovia, un processo inquisitoriale per eresia, ed al quale lo sottrasse la morte avvenuta nel 1564¹²⁰. A differenza del Grillenzoni, il Falloppia, come ci informa il Castelvetro, partiva svantaggiato in quanto proveniente da una famiglia indigente. Questi fu infatti un autodidatta, nel senso che iniziò «senza maestro» a sezionare i corpi e ad apprendere le prime nozioni di farmacopea, prima ancora di trasferirsi nel '46 a Ferrara per studiare medicina¹²¹. Ancor Stoccarda, 1840. Su gli esuli si veda A. Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina nel '500*, «Rivista storica italiana», LVII, 1976, pp. 756-791.

¹¹⁹ M. Firpo-D. Marcato, *Il processo inquisitoriale... cit.*, pp. 373 sgg. Per la biografia del Falloppia rimando a G. Favaro, *Gabriele Falloppia modenese (1523-1557): studio bibliografico*, casa editrice Immacolata Concezione, Modena, 1928.

¹²⁰ M. Firpo-D. Marcato, *Il processo inquisitoriale... cit.*, pp. 373 sgg. Cracovia diventò il centro della seconda generazione di eretici italiani del Cinquecento.

¹²¹ G. Tiraboschi, *Biblioteca... cit.*, vol. II, pp. 118 sgg.

118

prima della formazione universitaria, Gabriele Falloppia veniva richiesto e consultato dai concittadini, come testimoniato dal Lancillotti, dal momento che in data 11 agosto 1545 scrisse:

Mori messer Giulio Merlo da Nonantola, che fu ferito. Il suo medico è stato Don Gabriele Falloppia, che non ha mai praticato né studiato in Medicina, e va vestito da prete, il che è da Natale in qua, che cominciò a medicare, che fece un anatomia per eccellenza ¹²².

Nel riportare l'episodio, il Lancillotti menziona la celebre dissezione anatomica che si tenne presso l'Ospedale della morte nel dicembre dell'anno precedente, e dal cronista modenese così descritta:

Il detto di, è stata dimandata dal Collegio delli Medici al Signor Governatore, e ve l'ha concesso per fare notomia ne l'hospitale della morte. Il maestro della notomia sarà Don Gabriello fu di messer Giorlamo Falloppia, che studia in l'arte di Medicina più che l'esser prete ¹²³.

Il Falloppia, allievo del medico ferrarese Antonio Musa Brasavola, studiò sui testi di Andrea Vesalio che contribuirono a formarlo come uno degli anatomisti più celebri del momento. Lo stesso Castelvetro ne parla in termini di sincera stima, descrivendo nel *Racconto* anche come si occupasse con dedizione dei pazienti, talora aiutandoli finanziariamente in quanto «egli visitava i malati e li confortava, e se avevano bisogno si dava ad accattare per loro»¹²⁴. Professore prima a Pisa e poi a Padova dove tenne la cattedra di anatomia, di chirurgia e dei “semplici”, autore delle *Observationes anatomicae* (1561), stabilì la posizione del cristallino nell'occhio, identificò i plessi cardiaci, espose il decorso dei nervi acustico e glosso-faringeo e studiò le fasi della gestazione, identificando le tube uterine che ancora oggi portano il suo

nome. La preparazione e le competenze maturate lo resero un medico apprezzato, come testimoniato ulteriormente da una lettera che un paziente anonimo gli inviò:

Et si come in tutti i tempi non troveremo una et continuata memoria, così non manchiamo mai di farvi conoscere con la demonstratione degli affetti stessi la molta affezione et un sentimento conforme all'ottimo concetto che già abbiamo preso della dottrina et efficienza che alla giornata rendete al mondo¹²⁵.

Umanista dotato di una notevole preparazione ed eloquenza, «ben intendente della lingua greca et latina» e traduttore di Galeno, Ippocrate, Paolo Egineta e Latino Laerzio fu Niccolò Machella, anch'egli medico e membro dell'Accademia. Il Castelvetro ricorda come questi venisse considerato «valente et famoso medico», ma si sofferma anche sui fallimenti e gli errori diagnostici e quindi terapeutici spesso dovuti ad un'eccessiva fretta nella formulazione delle diagnosi. Indicativo il caso del conte Guido Rangoni morto a Venezia dopo l'applicazione di una terapia errata¹²⁶. Nonostante tutto, la

¹²² T. Lancillotti, *Cronaca...* cit., vol. VIII, p. 123.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ L. Castelvetro, *Racconto...* cit., pp. 114-118.

¹²⁵ ASM, *Archivio per materie*, Medici e Medicina, B. 5, cc. nn, sub Falloppia.

¹²⁶ L. Castelvetro, *Racconto*, pp. 6 sgg.

119

stesura di alcuni trattati sulla sifilide e sulla peste lo resero noto e stimato sia a Modena che in altre città come Roma e Venezia, dove venne invano richiesto in qualità di lettore di medicina¹²⁷. A menzionare una sua opera sul “mal francese” cioè una traduzione in latino del commento di Galeno all'opera ippocratica *de moribus vulgaribus* fu proprio il Falloppia che nel criticarla, preferiva scrivere: «Omittam etiam sententiam Nicolai Machelli concivis mei et viri doctissimi, quem scripsit, de Morbo Gallico, voluit ipsam esse farraginem, seu multiplicitem morborum». L'appoggio accordatogli dai Rangoni gli consentì di studiare medicina a Padova, città dove la Riforma aveva incontrato tanta fortuna che si diceva: «Litteras scire videtur qui non lutheranus sit». Durante il soggiorno padovano entrò in contatto con l'eterodosso Marcantonio Flaminio, come testimoniato da una lettera inviata dall'umanista belga Cristoforo Logolio al letterato modenese Francesco Maria Molza: «Exercebar trigonalis pila cum M. Antonio Flaminio, cum Nicolaus Machelus salutem utriusque nostrum tuis verbis attulit»¹²⁸. Non a caso le vicende del Machella sono legate soprattutto a quelle dell'Accademia, di cui era uno degli animatori principali. Tra le accuse rivolte al Machella da parte dell'Inquisizione, vi fu quella di aver organizzato presso la sua abitazione, in occasione del matrimonio tra la figlia e Francesco Camorana, la parodia del canonico agostiniano Serafino Aceti da Fermo che aveva denunciato il *Sommario di Sacra Scrittura* dato alle stampe dal libraio Antonio Gadaldino¹²⁹. Il Lancillotti nella *Cronaca modenese* descrive vividamente l'episodio, riportando come:

Questo di da hore una e mezzo de note in casa de Messer Nicolò Machella Fisico, che faceva el pasto per una sua filiola fatta sposa de Messer Francesco Camurana, in el più bello della festa ge comparse tri trombetti mascarati, et fecero una sonata, come se fa alle cride, et poi montò due mascare in suso una credenza, uno lezeva piano, e uno diceva forte una cosa scritta in uno folio de carta pieno, le quali cose tute erano in vituperio e caricho di Don Serafino canonico regolare, el quale ha predicato lo advento e molti di dopo Natale nel Duomo de Modena, et ha declarato insieme con li frati de San Domenico et altri religiosi certo libretto, che s'era sparso per la città sotto spetie de santità essere heretico et lutherano¹³⁰.

Dato il clamore suscitato dall'episodio, il Castelvetro non poteva evitare di ricordarlo, ma ne dette una descrizione tesa a minimizzare l'accaduto, riducendo la parodia ad un semplice ed ironico scherzo¹³¹. Nessun elemento del

Racconto faceva intuire i reali orientamenti dottrinali del Machella, eretico determinato e convinto, in possesso di una fornita biblioteca di testi ereticali tra i quali spiccavano le opere di Calvino, Lutero e Negri. Lo stesso Benedetto Accolti, vescovo di Ravenna, sostenne, nel corso del processo subito per eresia, di aver consultato i libri in casa del Machella «che ne aveva un'infinità»¹³². È significativa la vicenda che vide il Machella schierato a favore dei predicatori

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari, 2006, p. 15 e pp. 122-126; G. Tiraboschi, *Biblioteca... cit.*, vol. III, pp. 78 sgg.

¹²⁹ L. Castelvetro, *Racconto*, pp. 6 sgg; S. Peyronel-Rambaldi, *Speranze e crisi... cit.*, pp. 210-211.

¹³⁰ T. Lancillotti, *Cronaca... cit.*, vol. VIII, p. 132.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale... cit.*, vol. II, pp. 883-884.

120

Camillo Renato e Giovanni Bertari dei quali prese le difese davanti al vicario, in seguito alle accuse di eresia mosse loro dall'Inquisizione, rivolgendosi in un secondo momento ad Ercole II, affinché concedesse a Renato di essere processato a Ferrara anziché a Bologna. Organizzò poi presso l'Accademia la celebrazione della Cena e frequentò assiduamente la bottega tessile del genero Francesco Camorana, esponente di primo piano dell'eterodossia cittadina, solito tenere lezioni di dottrina riformata ai propri operai e solito leggere un libro da loro chiamato «li Evangelii»¹³³.

Nonostante le molte resistenze che culminarono con una fuga a Venezia nel luglio del 1542, il Machella si piegò successivamente alla sottoscrizione del formulario di fede del Contarini, pur rimanendo saldamente ancorato ai propri orientamenti dottrinali. Qualche anno dopo, nel processo contro gli eretici Bartolomeo Fonzio e Tommaso Badellino, un testimone lo menzionò come uno degli esponenti principali dell'Accademia, mentre un altro sostenne che il Machella: «De eucarestia asseruit quod Corpus Christi est ibi tantum sicut in sino»¹³⁴. Nominato medico della Santa Unione nel 1554, morì lo stesso anno come sostenuto dal Lancillotti:

Magnifico Messer Nicolò, figliolo che fu di Messer Antonio de' Machelli, eccellente medico, morse in casa sua sotto la parochia di San Bartolommeo, et fu sepolto in San Pietro nella sua archa ad alto in chiesa¹³⁵.

I suoi legami con il Camorana andavano ovviamente al di là del rapporto di parentela, in quanto entrambi impegnati in un'intensa opera di proselitismo, che portò quest'ultimo ad essere denominato «luterano marcio» e condannato per eresia dal Sant'Uffizio. Dopo la sua morte, cosa non troppo rara, l'Inquisizione ne ordinò la riesumazione delle ossa per farle bruciare¹³⁶.

Assolutamente diverso è invece il breve profilo delineato dal Castelvetro nel *Racconto* che, omettendo i particolari relativi all'intensa attività di propaganda eretica svolta, parla del Camorana solo in qualità di umanista dall'ampia cultura ed intendente delle «lettere umane et vulgari, latine et greche»¹³⁷.

Questo metodo filologico impiegato dagli Accademici, come è risaputo e come il caso del Falloppia ha dimostrato, si estese anche al campo della medicina, portando i medici a verificare, tramite l'osservazione dei corpi, la corrispondenza tra gli scritti galenici ed i reperti anatomici. Naturalmente i medici modenesi non furono i soli ad impegnarsi in studi del genere, che ebbero una larga diffusione a livello europeo.

Costituisce un esempio particolare il medico e filosofo spagnolo Michele Serveto (1509-1553) che, alla luce di un'esigenza filosofico-teologica finalizzata a dimostrare come Dio penetrasse nell'uomo, incarnò integralmente

¹³³ L. Felici, introduzione, pp. 21 sgg; C. Bianco, *La comunità di “fratelli” ...cit.*, pp. 621-679.

¹³⁴ M. Firpo- D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale...cit.*, vol. II, pp. 883-884.

¹³⁵ T. Lancillotti, *Cronaca...cit.*, vol. VIII, p. 235.

¹³⁶ M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale...cit.*, vol. I, pp. 279 sgg

¹³⁷ L. Castelvetro, *Racconto*, p. 5.

121

lo spirito del Rinascimento ¹³⁸. Serveto, alla luce del pensiero neoplatonico e del panteismo ermetico, intendeva far sentire la presenza di Dio nell'uomo, innalzare l'uomo a Dio, cioè comprendere come l'uomo potesse divinizzarsi. La figura di Cristo era quindi da ritenersi emanazione divina ed esempio perfetto di uomo divinizzato, in quanto portatore sia della natura umana sia di quella divina. Dio si era manifestato tramite Cristo il quale aveva assunto in sé l'umanità in tutta la sua interezza, mettendo così il luce quell'inseparabile unità tra spirito e materia che caratterizzava l'anima umana. Di conseguenza, l'uomo era partecipe della natura di Cristo, dal momento che lo spirito divino, datore di vita, vivificatore del cosmo e presente nell'aria veniva catturato dall'uomo tramite la respirazione e penetrava nell'uomo stesso, che riceveva così la “deitatis plenitudo”. L'essenza umana veniva quindi ritenuta da Serveto una composizione di corpo e di anima che per alimentarsi necessitava sia del respiro divino che del sangue.

Tale esigenza teologico-filosofica legata alla necessità di indagare come avvenisse fisiologicamente questa connessione tra spirito, aria, ed anima, grazie alle respirazione e come l'uomo ricevesse Cristo, unita ad una profonda ma critica conoscenza di Galeno, portò alla scoperta della circolazione polmonare del sangue. Nella *Christianismi Restitutio*, il Serveto descrisse in modo approfondito come:

Avviene poi questa comunicazione [tra aria e sangue] non attraverso la parte mediana del cuore, come comunemente si crede, ma con mirabile artificio, dal ventricolo destro del cuore, in un lungo condotto che attraversa i polmoni, viene agitato il sangue sottile, viene preparato dai polmoni, diventa chiaro, e dalla vena arteriosa [arteria polmonare] si trasfonde nell'arteria venosa [vena polmonare]¹³⁹.

Si trattava di una scoperta rivoluzionaria non solo perché contraddiceva la tesi galenica di un semplice flusso e riflusso ematico attraverso l'ipotetica porosità del setto interventricolare cardiaco, ma soprattutto perché era connessa ad un ordine di idee complesso che travalicava l'anatomia, legandosi piuttosto alla filosofia ed alla teologia del medico spagnolo, dal momento che studiare il corpo umano significava infatti studiare ed indagare anche il corpo di Cristo. Il fatto poi che la descrizione del piccolo circolo, cioè quello polmonare, fosse stata inserita in due pagine della *Christianismi Restitutio*, in un capitolo che parlava dello Spirito Santo è emblematico per comprendere come in questo caso fisiologia, anatomia, filosofia della natura e teologia fossero legate tra loro.

In realtà, una teoria degli spiriti era già stata avanzata da Galeno, il quale riconosceva un principio primo e cioè lo pneuma cosmico che formava tre spiriti differenti, ossia quello naturale che presiedeva alle funzioni cardiache e polmonari e che aveva sede nel cuore, quello vitale atto a trasformare il cibo in sangue e che aveva sede nel fegato ed infine quello animale che presiedeva alle funzioni psichiche ed aveva sede nel cervello. Serveto condivideva tale opinione, ritenendo tuttavia che questi tre spiriti fossero la manifestazione di un

¹³⁸ C. Manzoni, *Umanesimo ed eresia: Michele Serveto*, Guida, Napoli, 1974, pp. 153-187.

Vedi anche D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 49-62; R. Bainton, *Hunted Heretic. The Life and Death of Michael Servetus*, Beacon Press, Boston, 1953.

¹³⁹ C. Manzoni, *Umanesimo ...cit.*, pp. 21-22.

122

unico spirito. L'attacco alla fisiologia galenica era dovuto all'esigenza unitaria

di Serveto, la quale presupponeva che l'anima fosse sintesi di forma, sangue, materia e spirito¹⁴⁰. L'anima non si formava autonomamente nell'embrione, ma necessitava del soffio dell'alito divino che veniva catturato dall'aria. A quel punto, tramite il sangue, l'anima si diffondeva in tutto il corpo, rendendo così impossibile una sua precisa localizzazione¹⁴¹.

Serveto infatti osservando le notevoli dimensioni dell'arteria polmonare si rese conto che la quantità di sangue che passava per detto vaso era consistente perché alimentava i polmoni che purificavano il sangue, per trasformarlo da venoso ad arterioso e per rendere così possibile quella commistione tra aria e sangue che creava l'anima umana¹⁴².

La scoperta del Serveto si collocò agli albori della rivoluzione scientifica del Cinquecento che, partendo dall'analisi filologica e dall'emendazione dei testi di Ippocrate, Aristotele e Galeno, mise in crisi l'insieme delle conoscenze anatomiche e fisiologiche che aveva da sempre caratterizzato la formazione dei medici. Fu lo stesso Serveto a descrivere sempre nella *Christianismi Restitutio* la fase iniziale di questa rivoluzione scientifica, mettendo in rilievo proprio il metodo filologico e scrivendo che:

Nella nostra felice epoca Galeno, una volta vergognosamente frainteso, è rinato e riprende a brillare con il lustro di una volta: così, come un uomo che fa ritorno alla propria casa, egli ha liberato la fortezza che era stata assediata dalle forze arabe. E ha ripulito tutto ciò che era stato ricoperto di insulti dalle sordide corruzioni dei barbari¹⁴³.

Mentre Serveto scopriva il meccanismo della microcircolazione, l'anatomia continuava a svilupparsi in modo considerevole. A differenza di quanto generalmente creduto, la Chiesa non era contraria alle dissezioni anatomiche, tutt'altro. La bolla emanata da Sisto IV nel 1472, mai ritrovata, riconosceva tale materia come una disciplina utile sia per i medici sia per gli artisti, mentre già nel Medioevo la scuola medica salernitana si occupava di sezionare i cadaveri¹⁴⁴.

L'insieme delle conoscenze anatomiche conosciuto all'epoca venne attaccato da Andrea Vesalio (1514-1564) anatomista attivo a Padova a partire dagli anni '30 del secolo. Questi elevò l'anatomia al rango di disciplina principale e fondamentale della medicina, comprendendo come l'analisi condotta da Galeno sugli organi fosse parzialmente errata. Compresse che il medico di Pergamo aveva sezionato animali e non uomini, che il fegato non era dotato di cinque lobi, ma di quattro, e che la "rete mirabile", cioè un insieme di vasi sanguigni alla base del cervello non esisteva nell'organismo umano. Nel corso dei suoi studi inoltre si rese conto dell'isocronia della sistole e del polso e della compresenza di diversi tipi di materia cerebrale, quella bianca, quella grigia e quella callosa. L'osservazione del setto interventricolare cardiaco e

¹⁴⁰ C. Manzoni, *Umanesimo...* cit., pp. 153-187.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ M. Lindemann, *Medicine...* cit., pp. 65 sgg.

¹⁴⁴ *Ibid.*

123

dell'ampiezza dell'arteria polmonare lo avvicinarono, tuttavia senza giungere ad una conclusione, alla comprensione della circolazione polmonare del sangue¹⁴⁵. Già qualche anno prima, il Vesalio era stato anticipato da Jacopo Berengario da Carpi (1460-1530), professore di chirurgia a Bologna «senza dubbio il primo rinnovatore dell'arte anatomica», che aveva descritto l'appendice, il timpano, il timo e l'utero con un'unica cavità e non sette, come in precedenza ritenuto. Nonostante queste speculazioni, Berengario non arrivò mai a contraddire Galeno. Invece, nell'opera vesaliana e cioè il *De humani corporis fabrica libri septem*, riassunta poi nell'*Epitome*, che metteva in

evidenza l'intensa attività anatomica portata avanti, vengono descritte, grazie ad un'iconografia dettagliata, le funzioni e le parti dei vari apparati, mettendo in luce come gli ormai vecchi studi anatomici fossero in parte superati. Bisogna ricordare che questa revisione del galenismo si verificò contemporaneamente allo sviluppo di un nuovo tipo di medicina, ossia quella chimica che il medico Theophrastus Bombast von Hohenheim, in seguito ribattezzato da alcuni studenti Paracelso (1493-1541), aveva elaborato. Si trattava di un'alternativa al sistema Galenico, dal momento che prevedeva elementi in grado di sostituire la chimica alla filosofia naturale ed alla medicina antica¹⁴⁶. Non è mai stato chiarito se Paracelso avesse conseguito la laurea in medicina, ma aveva comunque intrapreso la carriera di medico itinerante al seguito degli eserciti, esperienza che gli aveva consentito di osservare l'endemicità di alcune malattie in determinate zone d'Europa, e di comprendere come l'osservazione dell'ambiente circostante fosse necessaria per scoprire i rimedi a malattie non diffuse negli altri paesi. Non a caso fu proprio Joseph Duchesne, suo seguace ed anch'egli assiduo viaggiatore, a descrivere la presenza del *sudor anglicus* precipuamente in Inghilterra, dello scorbuto in Germania e della *plica polnica* in Polonia¹⁴⁷. Nel rifiutare la teoria dei quattro umori, Paracelso avanzava l'ipotesi di riconoscere le malattie tramite l'osservazione dei segni esteriori, individuandone l'origine in fattori esterni capaci di penetrare nel corpo attraverso il cibo o la respirazione, per poi depositarsi negli organi. Questi erano ritenuti in grado di funzionare chimicamente e di separare il puro dall'impuro, e nei casi in cui detto meccanismo veniva meno, le scorie residue causavano malattie, tramite una reazione tra zolfo e salnitro ¹⁴⁸. Si trattava di una concezione eziologica rivoluzionaria, non solo perché contraddiceva le *auctoritates* del settore, ma perché inaugurava la scienza sperimentale ed avanzava il concetto di igiene, fino ad allora scarsamente preso in considerazione, offrendo così una base

¹⁴⁵ *Ibid*, pp. 5-6, 9-13.

¹⁴⁶ A. G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2. voll, Science History Publications, New York, 1977; Id., *Paracelso e la tradizione paracelsiana*, La città del sole, Napoli, 1996; E. Sthal, *Paracelso. Medico, filosofo, mago*, Egic, Genova, 1995; C. Webster, *From Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; Il soprannome Paracelso gli venne dato da alcuni studenti denominati "atenesi" che utilizzarono il prefisso greco parà che significa "sopra" ed il nome di Aulo Cornelio Celso, vissuto I secolo D. C ed autore di una *Summa* di medicina, teologia, agricoltura e giurisprudenza.

¹⁴⁷ A. G. Debus, *Paracelso e la tradizione...cit.*, pp. 19-23. La *plica* è una malattia che, a causa della scarsa igiene, comporta la presenza di croste e desquamazioni sul cuoio capelluto.

¹⁴⁸ *Ibid*.

124

ontologica alla conoscenza delle malattie. Ogni affezione del corpo veniva infatti considerata da Paracelso entità a sé con un'origine specifica ed esterna all'organismo, al contrario dei galenici i quali sostenevano che fosse l'organismo stesso, una volta perso l'equilibrio umorale, a provocare i vari disturbi, a causa di un eccesso di flemma, di bile gialla, di bile nera o di sangue. L'attacco alla medicina tradizionale, insegnata presso le università, gli costò nel 1527 l'allontanamento da Basilea, dove teneva lezione, dove aveva esercitato e dove aveva dimostrato le proprie capacità di medico, salvando la città dalla peste. Nel suo programma di studi accademici dichiarava, infatti, di voler insegnare non solo fisica e medicina interna, ma anche le tecniche chirurgiche acquisite con la pratica dissettorie e non sui testi di Galeno ed Ippocrate, ritenuti ormai superati¹⁴⁹. L'attacco alla medicina tradizionale si estendeva anche ai rimedi terapeutici che non dovevano essere costituiti

esclusivamente da erbe, ma anche da metalli e da minerali come il mercurio ed il piombo¹⁵⁰. Il ricorso a tali sostanze era legato alla convinzione che la creazione del mondo fosse un processo chimico e che ai quattro elementi naturali fossero affiancate anche i *tria prima*, cioè mercurio, zolfo e sale, che poi costituivano i componenti delle distillazioni. Tra i quattro elementi, l'aria era depositaria del nitrato aereo o salnitro, necessario ad ogni vivente ed identificato con lo spirito divino. Per questo motivo i medici di scuola paracelsiana venivano ritenuti maghi naturali, perfettamente in grado di alleviare le sofferenze altrui perché toccati dalla grazia divina, e perché partecipi della natura delle cose che potevano essere controllate dall'uomo, in perfetta comunione con il macrocosmo. Era proprio la corrispondenza neoplatonica tra macrocosmo e microcosmo a consolidare il legame uomo-natura dal momento che, se la creazione chimica era valida per il cosmo, lo era anche per l'uomo. Nell'opera *Volumen medicinae paramirum* (1520 circa), Paracelso sosteneva che tutti gli elementi esistenti in terra ed in cielo fossero presenti nell'uomo:

Tutto ciò che dovrete conoscere esiste nell'uomo e compie ciò che fa il firmamento, con i suoi grandi movimenti di pianeti e stelle che danno luogo ad esaltazioni, congiunzioni, opposizioni e simili, come sono chiamati questi fenomeni da chi li conosce e li comprende ¹⁵¹.

La filosofia chimica di Paracelso si avvicinava alla natura in modo empirico basato sulla ricerca e sull'osservazione di quei segni che Dio aveva impresso su metalli, minerali e piante, ossia sui "tesori" messi a disposizione dell'uomo, al fine di garantirgli la guarigione dalle malattie ed un'esistenza duratura ¹⁵². L'importanza rivestita dall'esperienza e dall'osservazione avvicinava i paracelsiani al mondo della medicina popolare delle guaritrici, in quanto entrambi, per le loro terapie, guardavano al principio *similia similibus* nel senso che un veleno presente nel corpo poteva essere curato solo con un veleno analogo, il dolore poteva essere alleviato provocando solo un dolore

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ A. G. Debus, *Paracelso e la tradizione...* cit., p. 22.

¹⁵² *Ibid.*

125

simile ¹⁵³. Proprio dai verbali dei processi dell'Inquisizione nei confronti delle guaritrici poi accusate di stregoneria, emerge come i medicamenti utilizzati da queste richiamassero il medesimo principio, quindi curare il simile con il simile e come prevedessero il ricorso a metalli e minerali. Per esempio, la tecnica di segnare le parti affette del corpo con le punte di ferro dei coltelli era finalizzata ad allontanare il dolore stesso, mentre questo particolare metallo alludeva alla necessità di rinforzare l'organismo. I casi di Maria Mariani ed Antonia Parenti lo confermerebbero, così come l'utilizzo delle ossa dei cadaveri da parte di Lucia Ferretti farebbe supporre che questa se ne servisse anche per allontanare la morte dai pazienti¹⁵⁴.

La rivalutazione dei rimedi e dei medicamenti popolari assunse un rilievo storico fondamentale. Nell'attribuirle attendibilità, Paracelso creò una cesura nella storia della scienza, dal momento che la medicina si apriva a nuove possibilità. La medicina empirica, a lungo osteggiata da quella accademica, veniva riconosciuta, le competenze dei guaritori apprezzate e quelle dei medici ufficiali invece sminuite. Si trattava di un sovvertimento dei principi sopra i quali questo settore della scienza si era da sempre appoggiato e che toccava anche il sistema dottrinale medico in sé, in quanto alla chimica e non più alla fisica veniva attribuita l'origine dei processi fisiologici e vitali dell'organismo.

Nonostante l'opposizione della medicina ufficiale, questa nuova cultura riuscì lentamente ad affermarsi al punto che nel 1585 venne accolta dal Collegio dei medici di Londra, con la decisione di pubblicare la *Farmacopea Londinensis*, una farmacopea chimica ufficiale, mentre la corte francese di Enrico IV negli anni '90 del secolo aveva accolto, come medici ufficiali, Jean Ribit e Joseph Duchesne, rappresentanti della medicina chimica¹⁵⁵.

La medicina chimica costituiva comunque un serio problema per i seguaci di quella galenica per due motivi: in primo luogo la iatrochimica guardava alla medicina popolare, fenomeno che i collegi medici cittadini, quello modenese compreso, tentavano di osteggiare; in secondo luogo i seguaci di Paracelso nell'utilizzare metalli e minerali, aggiungevano sostanze inusuali ai tradizionali farmaci vegetali, suscitando la reazione dei galenici che li accusavano di imperizia e di danno verso i pazienti¹⁵⁶.

A nutrire sospetti verso la medicina chimica e a seguire invece i metodi tradizionali che prevedevano il ripristino dell'equilibrio umorale perduto, furono, alla luce della documentazione esaminata, anche i medici del Collegio modenese. Una conferma è costituita dalla lettera scritta da Pio Tassoni, fratello dello scrittore Alessandro Tassoni, ad Alfonso II d'Este, nella quale vengono dispensati al duca alcuni consigli in merito ad un'infezione e ad alcune punture del piede, di natura non specificata. Il Tassoni in un primo momento consiglia: «Un empiastro fatto con mezza libra di malva ben cotta nell'acqua della villa et posta aggiungervi due onze de farina d'orzo et una de polvere de camomilla sottilmente sedazzate», in un secondo momento ribadisce la necessità di ristabilire l'equilibrio degli umori, sottolineando come

¹⁵³ *Ibid*; vedi anche C. Webster, *From Paracelsus...cit.*, pp. 65 sgg.

¹⁵⁴ Per approfondimenti in merito, si veda il paragrafo III del capitolo II.

¹⁵⁵ A. G. Debus, *Paracelso e la tradizione...cit.*, pp. 35 sgg.

¹⁵⁶ In realtà medicinali al cui interno vi sono piombo e mercurio sono seriamente pericolosi.

126

il medicamento proposto «proibirà il corso degli humori, leverà quelle punture, et insieme il prurito»¹⁵⁷. L' "acqua della villa" citata nella missiva sgorgava da una sorgente vicino all'attuale Bagni di Lucca, ed era conosciuta per le proprietà miracolose fin dall'antichità. La presenza della Via Francigena che travalicando gli Appennini passava dall'Emilia, portò nel Medioevo un numero sempre maggiore di persone provenienti soprattutto dalle zone limitrofe a servirsi di tale acqua, la cui fama con il trascorrere dei secoli non venne meno, come testimoniato dal Tassoni e da Montaigne, uno dei suoi fruitori più entusiasti.

Un'altra lettera ancora datata 1557, mette in evidenza come nella terapia effettuata dal Tassoni fosse stata adottata la teoria dei contrari, in riferimento a quella umorale. Si tratta della descrizione del decorso della malattia del capitano Gerolamo da Silva colto da «febre che pendeva dalla gran moltitudine d'humori che si putrefacevano nel petto [...] la durezza del fegato et la plenitudine degli humori». La terapia adottata ristabiliva l'equilibrio umorale perso «con ogni sorte di revulsioni et modi di cuocere gli humori tanto crudi, et con la conveniente dieta cessò il sudetto; la febbre cominciò ad inclinare, et apparse sufficiente concottione nelle urine»¹⁵⁸.

La fiducia nei medici di scuola galenica non declinava come dimostrato dalla fama raggiunta da Simone Castelvetro, cugino del filologo Ludovico che, dopo aver studiato a Padova, venne nominato archiatra pontificio. È il Castelvetro a descrivere il decorso della malattia di papa Gregorio XIV scrivendo in una lettera datata 20 marzo 1591:

Essendo venuto hoggi, che è il vigesimo del presente un poco di febre a Sua Santità circa le

venti hore cioè fresco poco nel corpo tutto, quantunque l'altro medico toccandolo l'avesse ditto che non ne haveva, io però nelle ventiquattro hore l'ho detto haverla, la quale chiaramente si è dimostrata, anzi mostrando declinare a un hora et mezzo di notte, alle tre si è di nuovo alterata¹⁵⁹.

L'aderenza dei medici modenesi alla medicina tradizionale, come messo in luce dalla documentazione, si lega tuttavia ad una questione molto più ampia. L'appartenenza all'Accademia e la frequenza alle lezioni là tenute avevano indubbiamente coinvolto i medici nel dibattito culturale dell'epoca, in quanto impegnati nelle vivaci discussioni seguite all'analisi filologica ed ermeneutica dei testi antichi. La considerevole apertura intellettuale maturata avrebbe dovuto portarli ad accogliere con interesse le innovazioni culturali dell'epoca, come la medicina paracelsiana. Per umanisti come il Grillenzoni, il Machella ed il Falloppia, l'interesse per la iatrochimica di stampo neoplatonico sarebbe dovuto essere fisiologico, dal momento che era stato lo stesso umanesimo a contribuire, nel 1460 circa, alla scoperta del *Corpus Hermeticum* che Marsilio Ficino tradusse per Cosimo il Vecchio. Nel *Pymander*, il primo trattato del *Corpus Hermeticum*, si prospettava proprio la possibilità che l'uomo mago e filosofo in potenza aveva di agire sulla natura, dopo averla

¹⁵⁷ ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina, B. 11, cc. nn, sub Tassoni.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

127

osservata attentamente ¹⁶⁰. Paracelso stesso aveva studiato a Ferrara, dove anche i medici modenesi si erano formati. Questi aveva seguito le lezioni di Giovanni Mainardi, medico umanista, traduttore, emendatore, critico appassionato di Galeno ed Ippocrate e soprattutto sostenitore della medicina pratica basata sull'osservazione e sull'esperienza ritenute necessarie per individuare le cause *esterne* delle malattie. Giovanni Mainardi era solito frequentare i chirurghi e gli speciali ed univa all'esperienza la discussione filologica dei testi. Le argomentazioni del Mainardi si soffermavano più volte sul principio dei simili, sostenendo nell'opera *Compendium Medicinae* che i medicinali dovessero essere formulati per attrarre gli umori della stessa natura. Nonostante l'attacco alla medicina astrologica, vi erano nel Mainardi indiscutibili echi neoplatonici che anche Pietro Pomponazzi, maestro di Giovanni Grillenzoni, aveva resi propri nella *Quaestio de Alchimia*, sostenendo che fosse la natura a guarire dalle malattie e che l'uomo fosse il semplice amministratore di questa. Il medico era tuttavia in grado di controllare la natura sapientemente e di servirsi di erbe, metalli e pietre le cui qualità dipendevano dal moto degli astri. Questo rapporto macrocosmo/microcosmo al quale i neoplatonici facevano riferimento costituiva il principio dell'alchimia, che Paracelso metteva al servizio della medicina ¹⁶¹. La medicina paracelsiana sembra avere avuto origine proprio all'interno dell'ambiente accademico ferrarese del Cinquecento, il quale aveva un'indiscutibile influenza sulla vicina Modena. Ci si sarebbe aspettato una recezione favorevole alla iatrochimica da parte dei medici del Collegio modenese, recezione che invece sembra non essersi verificata. Deve essere tuttavia ricordato che in seguito alla cacciata dall'Università di Basilea, la figura di Paracelso aveva subito una *damnatio memoriae* che aveva probabilmente portato molti medici a nutrire sospetti e riserve verso la medicina chimica, anche se non è da escludere a priori che questi attingessero ad entrambe le tradizioni. Costituisce un esempio Johannes Senff detto Sinapio, medico-umanista, da subito attirato dalle idee dei riformatori tedeschi, profondo conoscitore del greco ed ottimo traduttore. Dopo aver seguito a Ferrara le lezioni del Mainardi, riuscì a coniugare tradizione ed

innovazione, grazie ad un'abile sintesi tra medicina galenica e tecniche innovative terapeutiche. Tra i trattamenti empirici più apprezzati ed utilizzati spiccavano l'utilizzo del legno di guaiaco per curare la sifilide, trattamento che molti medici, come quelli modenesi, aborrivano perché ritenuto dannoso¹⁶². L'atteggiamento del Sinapio lascia intuire, nel settore medico-scientifico, la presenza di una certa elasticità culturale che evitava contrapposizioni rigide e che attingeva da più ambiti del sapere. La stessa cultura modenese del Cinquecento era molto duttile ed osmotica, caratterizzata, da un forte incontro tra conoscenze, soprattutto in campo medico-sanitario, ed fatto che le spezierie dei Grillenzoni e dei Seghizzi fossero la sede in cui specialisti, guaritori, sacerdoti e medici si incontravano, costituisce una conferma.

Proprio in virtù di detta eterogeneità, si era delineata una cultura eclettica che rifiutava la cristallizzazione su posizioni preconcepite. È la

¹⁶⁰ Per ulteriori approfondimenti si rimanda al paragrafo I del capitolo I.

¹⁶¹ A. G. Debus, *Paracelso e la tradizione...* cit., pp. 19-32; P. Zambelli, *L'ambigua natura...* cit., pp. 121-152.

¹⁶² E. Belligni, *Evangelismo...* cit., pp. 238-239.

128

poliedricità a costituire la chiave di lettura per comprendere l'atteggiamento di questi medici che da umanisti avevano pienamente accolto lo spirito dell'umanesimo rinascimentale caratterizzato dall'osmosi tra religione, scienza, filologia e teologia. Si potrebbe ipotizzare che proprio grazie a questa fluidità culturale, i medici modenesi avessero rifiutato la iatrochimica paracelsiana. D'altra parte, l'apertura culturale non implica l'accettazione incondizionata e passiva di qualsiasi innovazione scientifica solo in quanto tale, ma anzi ne può implicare una valutazione consapevole e razionale senza escluderne il rifiuto.

129

Capitolo IV

Prima e dopo

4. 1

Bartolomeo Spina, cacciatore di streghe: i processi di "prima generazione"

Nell'esaminare i processi per stregoneria conservati nel fondo *Inquisizione* dell'Archivio di Stato di Modena risalenti ai primi quarant'anni del XVI secolo, si nota nel biennio 1518-20 un intensificarsi di inchieste e di denunce. In un arco di tempo così breve si tennero 17 procedure, un numero consistente se paragonato, ad esempio, alle 12 del decennio 1530-39¹. Con molta probabilità, l'infittirsi delle cause per stregoneria fu dovuto alla presenza a Modena, in qualità di inquisitore, di Bartolomeo Spina, vicario dell'inquisitore di Ferrara Antonio Beccari. Fu proprio lo Spina (Pisa, 1474/9-Roma, 1546/7) a condurre molti dei processi modenesi che si tennero in questi due anni e che costituiscono parte dell'ampia documentazione che copre l'intero XVI secolo. L'esame di circa 80 verbali del fondo *Inquisizione* di Modena risalenti al Cinquecento mette in luce che i processi più lunghi e corposi vennero condotti proprio dallo Spina, giudice ritenuto dalla letteratura specifica rigoroso ed ostinato. Bisogna ricordare che questa fitta concentrazione di inchieste consistenti in un arco temporale così breve non si riscontra in nessun altro caso, in quanto la serie inquisitoriale modenese del Cinquecento presenta certamente altri processi ampi, ma temporalmente più dislocati e non tutti diretti dal medesimo giudice². Che la presenza di un

inquisitore zelante come lo Spina avesse favorito l'aumento di inchieste di tal genere sembra un dato di indubbia rilevanza, dal momento che negli stessi anni egli stendeva la *Quaestio de strigibus*, celebre trattato che rifletteva l'esperienza della stregoneria emiliana. Sia che vi fosse stato un antecedente interesse nei confronti di questo fenomeno sia che fosse stata la radicata presenza della magia sul territorio a suscitare la sua attenzione, la ricchezza del materiale modenese consente di indagare i legami tra processi, pratica

¹ I 17 processi si trovano tutti nella busta 2 (B. 2) del fondo *Inquisizione* e vennero intentati contro: Margherita *quondam*, 1518 (bb. 18); Ludovico Sadoletto, 1518 (bb. 19); Giacomo Maria, 1518 (bb. 21); Giulia da Bologna, 1518 (bb. 22); Costanza Zaccaria detta "Barbetta" o tedesca, 1519 (bb. 24); Vincenzo Mondadori, 1519 (bb. 25); Giglia, 1519 (bb. 26); Lucia Ferretti, 1519 (bb. 27); Giacoma Beccarini, 1519 (bb. 28); Pietro e Giacomo np, 1519 (bb. 29); Dorotea da Carpi, 1519 (bb. 30); Chiara Signorini, 1519 (bb. 31); Anastasia da Cutigliano detta "Frappona", 1519 (bb. 32); Sebastiano della Secchia, 1520 (bb. 34); Francesco da Fivazzaro, 1520 (bb. 36); Menigotta da Solignano, 1520 (bb. 37); Baila, 1520 (bb. 38).

² S. Abbiati, *A proposito di taluni processi di inquisitori modenesi del primo Cinquecento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 146, 1979, pp. 116-134.

130

inquisitoriale ed elaborazione dottrinale dei trattati di stregoneria. Questa indagine comporta tuttavia un'analisi della personalità dello stesso Spina che, a differenza di come la letteratura ha spesso riportato, presenta dei tratti di forte ambiguità che sembrerebbero minare la sua fama di giudice rigido ed attento. Pare infatti che in alcuni processi, l'iniziale slancio repressivo sia venuto meno e che nelle confessioni non siano stati colti dettagli fondamentali e nessi evidenti con gli stereotipi della stregoneria vigenti all'epoca.

La comprensione dell'atteggiamento dello Spina nei confronti della stregoneria necessita in primo luogo di una contestualizzazione culturale adeguata. Gli anni a cavallo tra il Quattrocento ed il Cinquecento ed in modo particolare i primi venti anni del XVI secolo avevano visto in Italia un incremento generale delle persecuzioni contro le streghe, come quelle di Como nel 1513-1514 (60 esecuzioni), della Valcamonica nel biennio 1518-1519 (da 62 a 80 donne arse vive), di Mirandola nel biennio 1522-1523 (10 condanne al rogo e 60 processi) ed infine della Valtellina nel 1523 (7 imputati mandati al rogo)³. Questa concentrazione delle persecuzioni agli inizi del secolo fu tuttavia un fenomeno spesso legato alle inquisizioni rette dai domenicani tra i quali spiccavano i più convinti teorici della caccia alle streghe come Silvestro Prierias, Bernardo di Rategno da Como e proprio Bartolomeo Spina⁴. Questi inquisitori si erano mossi sulla scia del celebre trattato sulla stregoneria *Malleus Maleficarum* dei domenicani Krämer e Sprenger pubblicato nel 1486 e legittimato, com'è noto, dalla bolla papale di Innocenzo VIII *Summis desiderantes affectibus* che, presentando la setta delle streghe come nemica dell'umanità, sosteneva che:

Parecchie persone di ambo i sessi, immemori della propria salvezza ed allontanandosi dalla fede cattolica, non temono di darsi carnalmente ai diavoli incubi e succubi, di far deperire e morire la progenie delle donne e degli animali, le messi della terra, le uve delle vigne e i frutti degli alberi, inoltre uomini, donne, bestiame grande e piccolo e d'ogni sorta ⁵.

Il comportamento di Bartolomeo Spina risentì quindi sia del clima culturale dell'epoca sia della formazione giuridico-teologica a lui impartita dalle lezioni di Silvestro Mazzolini detto Prierias, priore del convento di San Domenico a Bologna ed autore della *Strigamagarum demonumque mirandis* e della *Summa Sylvestrina*, trattati di demonologia che sostenevano l'esistenza

³ In merito alle persecuzioni a Como rimando a A. Prosperi, *Tribunali...* cit., pp. 386-388; in merito alla Valcamonica si veda G. Bonomo, *Caccia alle streghe...* cit., pp. 301-307; A. del Col, *I tribunali dell'Inquisizione romana...* cit., pp. 244-294; *Diari* di Marin Sanudo... cit., voll. 25, 26, 28, 29, 30, 31.; a questi vanno aggiunte le lettere del Collegio dei dieci e dei rettori

bresciani conservate in ASVE, Consiglio dei Dieci, Misto, reg. 42. Per quanto riguarda la caccia alle streghe a Mirandola si veda A. Perifano (a cura di), *La Sorciere...*cit, sulla Valtellina si veda A. Prosperi, *Tribunali...*cit, p. 386.

⁴ Il frate domenicano Bernardo di Rategno da Como, di cui si hanno notizie scarse, esercitò prima l'attività di predicatore ed in un secondo momento, cioè tra il 1505 ed il 1510, quella di inquisitore nella diocesi di Como. La data della sua morte è collocabile nel 1510. La sua fama di teologo e di demonologo è postuma, in quanto la sua opera principale ossia la *Lucerna Inquisitorum hereticae pravitatis* venne pubblicata solo nel 1566.

⁵ Per il testo della bolla papale vedi A. Kors e E. Peters (a cura di), *Witchcraft...*cit., pp. 177-180 e vedi S. Abbiati, A. Agnoletto e M. R. Lazzati, *La stregoneria...*cit., p. 340.

131

della stregoneria diabolica, legittimandone la repressione. Nella *Summa* edita nel 1514, si affermava:

Ci si chiede se gli inquisitori possano a buon diritto procedere contro le streghe. Rispondo di sì, non perché vengano portate al sabba in corpo o in spirito (potrebbe essere solo per concupiscenza senza per questo cadere in errore di fede), ma in quanto negano la fede e compiono azioni, che sono chiaramente eretiche.

Le accuse del Prierias verso le streghe, pur non differendo dalle credenze e dagli stereotipi in merito presenti all'epoca come le invocazione al diavolo ed i malefici contro le persone, si soffermano su un dettaglio fondamentale, cioè sulla realtà del volo notturno e del trasporto corporale al sabba. Com'è risaputo, tra i demonologi era diffuso anche un orientamento propenso a ritenere il volo ed i raduni notturni il frutto di illusioni create dal demonio. D'altra parte, il *Canon Episcopi*, ossia una breve istruzione datata nel 867, ma secondo la tradizione emanata in occasione del Concilio di Ancira del 314 ed indirizzata ai vescovi sull'atteggiamento da adottare nei confronti delle streghe negava la reale possibilità della trasvolata notturna, ritenendola il frutto di un'illusione diabolica. Questa direttiva diventò e rimase il punto di riferimento per i teologi come il giurista Andrea Alciato ed il giureconsulto Ponzinibio che attribuivano al volo una dimensione puramente onirica, pur ritenendo un errore credere nella realtà di questi inganni del diavolo⁶. La posizione di Ponzinibio verrà illustrata in un secondo momento, quella di Alciato può essere sintetizzata da passo seguente tratto dalla opera *Paregon iuris libri*:

Quanto a me senza ombra di dubbio io starei più dalla parte del diritto canonico e della comune interpretazione dei nostri dottori in una simile questione che dalla parte di questi nuovi teologi e soprattutto sulla questione decisa dal concilio di Ancira ove è scritto che tali allucinazioni sono provocate nella mente da uno spirito maligno, e vi si aggiunge: infedele è colui che ritiene possano accadere non in spirito ma realmente. Infatti chi è in se nei sogni e nelle visioni notturne? ⁷

Questo dibattito sul volo notturno aveva un significato specifico in quanto la dimostrazione della sua realtà costituiva il fondamento delle argomentazioni dei demonologi più convinti: se i demoni erano in grado di agire sul mondo fisico e le streghe volavano realmente al sabba da loro trasportate, allora anche i raduni che là avvenivano erano concreti. Solo ammettendo la realtà del sabba, il mondo delle streghe poteva apparire reale ed abbandonare quella dimensione onirica che lo rendeva sfuggente. Il Prierias nell'affermare: «Ci si chiede se le streghe possano essere naturalmente portate in corpo dal diavolo in un luogo in cui partecipare la notte al sabba con lui. Rispondo che sì» aderiva ai principi dei demonologi

⁶ L'istruzione recita «Moltissimi, infatti si sono lasciati illudere da questi inganni e credono che tutto ciò sia vero, e in tal modo si allontanano dalla vera fede e cadono nell'errore dei pagani, credendo che vi siano altri déi o divinità oltre all'unico Dio». Per tutto il medioevo, il *Canon Episcopi* è stato fatto erroneamente risalire al Concilio di Ancira del 314, quando invece risale ad un periodo più tardo. Si tratta probabilmente di un capitolaro franco, poi inserito tra i frammenti capitolari di Ludovico II. Il testo del *Canon* si trova in *Ibid*, pp. 23-24.

⁷ Passo tratto da S. Abbiati, A. Agnoletto e M. R. Lazzati, *La stregoneria...*cit., p. 248.

più feroci del suo tempo e ne trasmetteva i contenuti ai suoi allievi, tra i quali lo Spina che, una volta a Modena, mise in pratica, come vedremo, gli insegnamenti del suo maestro. Infatti, l'efficacia con cui lo Spina svolse il suo compito di giudice gli valse nel 1530 la nomina a rettore dello Studio bolognese, e nell'anno successivo quella di vicario dell'ordine domenicano. Trascorsi cinque anni, venne chiamato a Padova per insegnare teologia, esperienza che lo portò qualche anno dopo ad essere nominato Maestro di Sacro Palazzo. Tale nomina fu il culmine della sua carriera e gli valse, qualche anno dopo, quella di consulente di Paolo III nelle fasi iniziali del Concilio di Trento, durante le quali lo Spina si espresse sui temi della giustificazione e dell'immacolata concezione. La morte lo colse a Roma nel dicembre del 1546 oppure nel gennaio dell'anno successivo⁸. Bartolomeo Spina fu un autore produttivo e dai molti interessi, dal momento che non solo rivolse l'attenzione ai commenti ad Aristotele e a San Tommaso, ma si dedicò anche ad alcuni interventi polemici come quello contro Pomponazzi, redigendo, come vedremo, il *Flagellum in tres libros* ed il *Tutela veritatis de immortalitate animae*, e come quello contro il Maestro generale dell'ordine domenicano Tommaso de Vio (cardinal Caetano), che lo indusse a scrivere il *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae*. A questa prolificità letteraria si affiancò anche una particolare sensibilità verso le nuove tematiche come la stregoneria. L'influenza del Prierias è innegabile, soprattutto in occasione della stesura della celebre *Quaestio*, redatta o nel biennio 1518-20 oppure tra il 1520-23 e finalizzata ad avvallare le tesi sostenute dal *Malleus*. Nell'opera, suddivisa in 33 capitoli, lo Spina si pronuncia sulla realtà della stregoneria, negando ogni illusorietà per artificio diabolico, al fine di «ostendere ea que dicuntur fieri a strigibus vera sunt pro magna parte». Il procedimento adottato dal frate domenicano è scolastico, in quanto lo Spina pone inizialmente una questione per poi rispondere, esprimendo il suo parere. La particolarità della *Quaestio* consiste nel fatto che oltre agli esempi tratti dalle Scritture e dai padri della Chiesa, vi sono anche quelli tratti da alcuni processi condotti a Modena e quindi dedotti dalle deposizioni di testimoni ed imputati⁹. Le fonti della narrazione, insomma, sono i processi che si tennero nel biennio 1518-20 e vengono utilizzate per dimostrare come ciò che comunemente viene attribuito alle streghe sia possibile al di là di ogni perplessità.

A dire il vero, le interazioni con le inchieste ricorrono nei manuali inquisitoriali con una certa frequenza. In molti casi, gli autori integravano a quello che avevano appreso da altri trattati, ciò che avevano ascoltato nelle deposizioni, cercando in queste testimonianze una conferma alle proprie convinzioni in merito. Il caso della *Quaestio* è indicativo, in quanto compaiono più volte i riferimenti ad alcuni episodi di stregoneria menzionati dal *Malleus maleficarum*, integrati con quelli attestati dai fascicoli modenesi. Sono palesi, come vedremo, i nessi con il verbale di Giglia, nel quale venne descritto un sabba. Sebbene il caso di Giglia venga ricordato più volte, tra le pagine della *Quaestio* è possibile rintracciare anche legami con altri

⁸ Vedi la voce curata da G. Zari, *Spina, Bartolomeo della...cit.*, vol. 4.

⁹ In realtà i capitoli sono 32 perché il ventisettesimo manca.

procedimenti condotti dallo Spina soprattutto quelli contro Anastasia “la Frappona”, contro Chiara Signorini e contro Giulia da Bologna. Dall'insistenza di alcune domande poste alle imputate e dalla trasposizione delle risposte, sono individuabili le ossessioni del frate domenicano, tra le

quali spiccano, come vedremo la demonolatria e la demonofania.

La *Quaestio* presenta in apertura una glossa che sintetizza la questione principale che lo Spina voleva argomentare, cioè l'effettivo trasporto corporale al sabba: «Striges ad ludum diabolicum corporaliter deferri (pro ut etiam vulgo fertur) amplissima questione diffinitur»¹⁰. Lo stesso messaggio al lettore in apertura del trattato ribadisce i medesimi concetti, attaccando la tesi di quei teologi e giuristi che ritenevano il sabba un'astrazione mentale dovuta a sogni ed illusioni causati dal diavolo. Lo Spina esordisce affermando:

Iudicio quondam extremo Ferrariae peracto contra Magam seu Lamiam, vel certe melius eos strigem appellatam a vulgo, quo velut illae delectare nocturnis umbris, quasi volitando precipue mulieres tales maleficae in cursus diaboli cum, ut aiunt, deferantur, Domini, Doctores veriusque iuris, quibus ut pro more consilium praeberent accitis, processus omnis innocui, ex rei novitate plurimum admirari, obnixè rogarunt, ut ea de hac rara materia scripto commendarem, quibus vulgata quod in somnis, diaboli varias ob delusiones haec falsam, qua certo certius esse falsam ex processu cognoverant, aboliretur opinio¹¹.

Dopo il messaggio al lettore, il trattato riporta nei primi due capitoli, sei argomentazioni che sembrano confermare l'illusorietà dei raduni delle streghe e che in un momento successivo lo Spina arrivò a demolire. Satana, sostiene il frate domenicano, «transfigurat se in angelum lucis» e dopo aver preso possesso della mente di alcune donne, le sottomette a sé, a causa della loro infedeltà e ne inganna la mente, facendo attraversare a loro spazi sterminati e conducendole al sabba:

Mentem cuiuscumque mulieris ceperit, et hanc per infidelitatem sibi subiugaverit, illico transformat se in diversam species personarum [...] in somnis deludens, modo laeta, modo tristia, modo nota, modo ignota personas ostendens¹².

Lo Spina, nel dare poi notizia di alcuni episodi legati all'esperienza sabbatica, sottolinea come molte delle persone convinte di avere partecipato al *ludum diabolicum* e di aver là consumato notevoli quantità di vino, pane e carne, si fossero svegliate il mattino dopo tristi ed affamate, senza che tali cibi risultassero mancanti dalle loro dispense¹³. È in questa occasione che fa la sua

¹⁰ Introduzione di B. Spina, *Quaestio de strigibus*, In Aedibus populi Romani, Roma 1796, da ora in avanti *Quaestio*; vedi anche M. Bertolotti, *La «quaestio de strigibus» di Bartolomeo Spina e il dibattito sulla stregoneria in Italia nel primo '500*, Tesi di laurea, Università degli studi di Firenze, relatore Prof. L. Perini, a. a. 1975-1976.

¹¹ *Quaestio*, introduzione.

¹² Si tratta dei capitoli della *Quaestio*: *Proponitur Quaestio, et indicantur argumenta quattuor, que generaliter probare videtur partem questionis falsam: omnia inquam que narratur de strigibus non in veritate aut in corpore, sed per fantasticas visiones aut in somnis, diabolici spiritus illusionem contigere; Duo argumenta producuntur ad idem, que specialiter probare videntur, striges ad ludum diabolicum unitione vel alio maleficio facto non portari. Inde unicam pro parte quaestionis vera subnectitur, quo sit ut tota quaestio dubita reddatur*. La citazione è riportata a p. 2 della *Quaestio*.

¹³ *Ibid.*

134

comparsa, per la prima volta, un mito riportato allo Spina nel corso di una denuncia contro la madre di una donna chiamata Giglia¹⁴. Nel breve verbale che consiste di un solo foglio, un certo Giovanni di Ronco riferisce allo Spina le affermazioni di un concittadino, ossia Mariotto Martinelli. Questi sosteneva di aver ascoltato una donna riferire di un sabba al quale era stata portata dalla madre di una certa Giglia: «vidit illa[m] persona[m] [et] multas alias ibi, et comederunt et biberunt et item cetera comederunt unum boum coctum cuius ossa omnes piecerunt supra corium bovis». Subito dopo, la pelle del bue contenente le sue stesse ossa era stata toccata dalla bacchetta dorata della *domina ludi* che presenziando ai raduni aveva riportato l'animale in vita «et veniens ultimo domina cursus, baculo percussit, corium bovi est visus est reviviscere bos».

Le analogie tra il trattato dello Spina e questo processo sono impressionanti, lo Spina scrive:

Dicunt enim, quod postquam comederunt aliquem pinguem bovem [...] domina illa congeri iubet ossa omnia mortui bovis super corium eius extensum, ipsumque per quator partes super ossa revolvens, virgaque percutiens, virum bovem redditi ut prius»

La dissertazione sull'illusorietà del sabba viene completata affermando che questa particolare resurrezione di animali fosse da ritenersi assolutamente frutto di immaginazione, dal momento che richiamare in vita le persone era esclusivamente prerogativa divina¹⁵. Nel descrivere la vicenda, lo Spina paragonò l'accaduto alla leggenda di san Germano, narrando come il santo dopo essere stato accolto in casa di alcuni contadini ed avere là pernottato, aveva assistito nel corso della notte ad un raduno nel quale sedevano intorno ad un tavolo i vicini di casa della famiglia ospitante. Il santo, insospettito, si era recato nell'abitazione accanto, verificando invece che gli abitanti si trovavano nei loro letti. A quel punto, tornato indietro, aveva compiuto un esorcismo, assistendo in questo modo alla trasformazione dei partecipanti al banchetto in demoni. Si trattava, conclude lo Spina, di un inganno diabolico a danno di oneste persone.

La tesi dell'illusorietà del sabba sembra confermata anche dalle argomentazioni successive che trattano degli unguenti allucinogeni a base di grasso di rospo e di atropina, di cui alcune donne facevano effettivamente uso e che provocavano loro un sonno profondo e determinate visioni:

Fertur etiam, quod quaedam mulieres cum eadem ratione se perungeret, ut videlicet ad ludum deportarentur, ad nonnullis clam spectantibus, visae sunt quasi somno statim oppressae in terra cadere¹⁶.

sosteneva lo Spina che nel passo successivo produsse addirittura delle argomentazioni contro gli infanticidi comunemente attribuiti alle streghe¹⁷. La

¹⁴ Il verbale consiste in una sola pagina, ma riporta un episodio di particolare interesse, che ha suscitato più volte l'attenzione degli storici. Vedi, in particolare, M. Bertolotti, *Le ossa e le pelli dei buoi...*cit., pp. 470-499; S. Abbiati, *A proposito di taluni processi...*cit., pp. 116-118.

¹⁵ *Quaestio*, p. 2

¹⁶ *Quaestio*, p. 5.

¹⁷ *Quaestio*, pp. 5-6.

135

credenza che costoro succhiassero il sangue dall'ombelico dei neonati e ne provocassero la morte era da considerarsi, a suo avviso, inattendibile, dal momento che innanzitutto il numero di decessi sarebbe dovuto crescere a dismisura, e che i genitori stessi si sarebbero dovuti accorgere della presenza in casa di un'estranea¹⁸.

Solo alla fine del secondo capitolo, Bartolomeo Spina introduce la prima argomentazione volta a minare le opinioni degli scettici fino quel momento illustrate, cioè quella basata sull'irreprensibilità degli inquisitori. L'alto numero di processi per stregoneria da costoro condotti e le condanne comminate lasciano presupporre che non tutte le confessioni siano frutto di illusione e di immaginazione, in caso contrario, i giudici ecclesiastici non sarebbero saggi e prudenti, come la loro formazione comporta. Di conseguenza, molte confessioni sono credibili e quindi gli imputati si recano in volo al sabba «non tantum in somnia; sed corporaliter»¹⁹.

Nei capitoli immediatamente successivi, dopo le intenzioni dell'opera, dopo l'illustrazione degli argomenti da dimostrare e dopo l'enumerazione delle varie tipologie di maleficio di competenza dell'Inquisizione, si passa ad una puntuale descrizione della natura dei demoni e della loro facoltà di trasportare gli uomini in posti lontani. I capitoli compresi tra il quinto e l'ottavo che avvallano la questione, riportando alcuni esempi tratti dalle

Scritture e dalle vite dei Santi, presentano tra le righe altre interazioni con l'esperienza modenese²⁰. Lo Spina menziona il volo che Sant' Ambrogio aveva compiuto con l'ausilio di un demone, da Milano a Roma e viceversa, quello di San Pietro e quello di Simonmago che i demoni avevano sollevato in aria, e soprattutto riporta l'episodio tratto dal Vangelo secondo Matteo (Matt, 4.1), nel quale Cristo viene sollevato da Satana sul tempio. A tali prove, vennero aggiunte quelle tratte dal *Malleus* e riferite, secondo l'autore, ad integerrimi inquisitori da persone *fide dignae* che avevano raccontato come alcune donne si fossero sollevate nell'etere alla volta di luoghi remoti. Nessun dubbio quindi sul trasporto aereo, anzi tramite questo:

Possunt enim homines, sic delati, domos ingredi preapertis ianuis a demone vel fenestris: et ab eodem preparata sumere alimenta, fruique delitti, pro ut alii faciunt vigilantes ²¹.

¹⁸ *Quaestio*, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Il capitolo sulle competenze dell'Inquisizione è il III, *Plurima maleficiarum genera officio Inquisitionis atque iudicio subiecta ostendatur: de quibus tamen non esse principalem huius operis intentionem differire manifesta intentione, et Adriani Papae VI Breve contra Striges, ac ipsius strigatus heresim*. Quello in cui vengono dichiarate le intenzioni dell'opera è il IV, ossia *Que sit operis huius specialis intentio quotve sint in eodem specialiter declaranda*. Quelli relativi ai demoni sono il V, il VI, il VII e l'VIII, cioè: *Homines a demonibus posse deferri ad loginqua terrarum spatia: itidem facto huic accessoria, sacris litteris non contradicere, quin potius congruere; Demones hominibus apparere posse in forma humana et etiam in brutali: ipsos se praeberere incubos, eisdem succubos; Demones virtute sua naturali posse quaequam; perdita seu destructa, non eadem numero, sed specie: non solum in apparentia, sed vere etiam recuperare; Viros ac mulieres in brutorum quaecumque; virtute demonum non vere converti sed delusorie*.

²¹ *Quaestio*, pp. 18-19. Citazione a p. 18.

136

Questi demoni erano soliti apparire agli uomini non solo in forma bestiale, come il caso del serpente tentatore del paradiso terrestre dimostra, ma anche in forma umana, assumendo le sembianze di uomini e di donne dall'aspetto avvenente: «Daemones in forma pulcherrima virorum ac mulierum se transfigurant» sosteneva lo Spina, sottolineando come costoro fossero capaci di sviare gli animi deboli²². L'ampio rilievo dato al diavolo ed alle forme con le quali si manifestava è la spia di un'ossessione che venne esternata e che trovò una conferma in occasione del processo contro Chiara Signorini, nel quale lo scontro tra il frate domenicano e l'imputata si concentrò sull'identità di una figura femminile apparsa alla donna, da questa identificata con la Madonna, dal giudice invece identificata con Satana²³. Il caso di Chiara Signorini, contadina residente a Campogalliano, accusata da Margherita Pazzani, la sua ex padrona, di averla maleficiata, fu controverso fin dall'inizio. La donna aveva infatti tentato di sottrarsi all'arresto nascondendosi sotto il letto e, una volta condotta al cospetto dell'inquisitore, aveva iniziato, nel tentativo di discolarsi, a parlare di una misteriosa signora, da lei chiamata *nostra domina* e solita apparirle in casa per confortarla nei momenti difficili: «Hoc die post prandium apparuit ei bis Nostra Domina, licet ipsam non viderit, sed ipsam Claram Nostra Domina alloquta est dicens»²⁴. Nel menzionare la Vergine, Chiara Signorini tentava di salvarsi innescando invece un meccanismo insidioso che la condusse su un terreno pericoloso, dal momento che lo Spina, convinto che tali apparizioni fossero invece di matrice diabolica, iniziò una requisitoria feroce contro la sospetta, chiedendole innanzitutto se queste immagini le si fossero manifestate in stato di veglia o meno, e ricevendo una risposta affermativa: «*Respondit: Quod erat vigilans et flexis genibus orabat*»²⁵. Tra il 7 ed il 15 febbraio del '19 si susseguì un interrogatorio dopo l'altro, e lo Spina dopo

esser riuscito a far ammettere all'imputata, tramite la tortura, che in tali visioni le si presentava il diavolo, perseverò sull'oggettività delle apparizioni diaboliche e sulle sembianze con le quali queste si manifestavano. La Signorini sostenne che una prima volta: «Apparuit sibi diabolus tunc in forma adulescentis», ed una seconda: «In forma pueri, qui requisivit ab ea ut eum adoraret, quod et ipsa Clara fecit et iussit ipso diabollo»²⁶. Nella *Quaestio* «Daemones, inquam, in humana forma apparentes recuperare que commesta sunt vel aliter consumpta in diabolico illo convento» sosteneva lo Spina, riportando in questo modo nei capitoli dedicati al demonio ed alle forme che assumeva, vari frammenti di questa esperienza processuale maturata a Modena.

Simile il caso della "Frappona", celebre guaritrice ed incantatrice, nel quale le apparizioni sataniche che ricorrono due volte presentano nel contenuto alcune analogie con quelle di Chiara Signorini.

²² *Quaestio*, p. 28

²³ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 31. Il caso di Chiara Signorini è stato trattato da C. Ginzburg in *Miti, emblemi, spie...cit.*, pp. 3-28.

²⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 31, c. 213r.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 31, c. 235r (prima citazione) e cc. 236r-v (seconda citazione).

137

Anastasia da Cutigliano, detta "la Frappona", venne accusata nel 1519 di avere provocato tramite un maleficio la morte del marito. Dalle testimonianze raccolte dallo Spina, emerse che la donna fosse esperta di malefici d'amore che attuava invocando ripetutamente il demonio. Questo elemento fu sufficiente per allestire un processo considerevole nel quale le domande si concentrano quasi tutte sui contenuti delle orazioni diaboliche pronunciate dall'imputata. Nelle molte *incantationes ad amorem* che la donna mormorava per sé e soprattutto per le clienti, ricorreva l'intercalare «in nomine magni diaboli» utilizzato al fine di propiziare le attenzioni della persona amata. La frequenza con cui le preghiere a Satana si ripetevano indusse lo Spina a chiedere ad Anastasia se il demonio le fosse mai apparso. La donna rispose affermativamente riportando due episodi e sostenendo di avere visto il demonio, nel primo caso, in cima alle scale di casa sua, e nel secondo caso in prigione, mentre, attendendo di essere interrogata, si trovava tra il sonno e la veglia. Nel costituito del 15 ottobre 1519, la "Frappona": «*Interrogata* si ei apparuit diabolus. *Respondit*: Quando esset in carcere dicta diem ultimum Septembris, visum fuit videre, dum esset infra somnum et vigiliam quaedam umbram in forma diaboli », aggiungendo anche che qualche anno prima: «Apparuit dictus diabolus eidem suggerendo quod se suspenderit» e che vide il diavolo «in forma di una ombra negra et spaventata returno in drieto»²⁷.

Le apparizioni del diavolo in stato di coscienza che quindi presupponevano l'effettiva materialità della visione costituiscono la parte fondamentale delle argomentazioni riportate nei capitoli centrali, ossia quelli compresi tra il X ed il XX. Lo Spina sviluppa quelle problematiche che, presentate nei capitoli iniziali, avviavano la dimostrazione dell'esistenza del volo notturno e del sabba. Il procedimento è molto abile, dal momento che vengono totalmente demolite le argomentazioni dei teologi più diffidenti. Che streghe e stregoni siano soliti affermare di essersi realmente recati in luoghi lontani, sostiene, è un dato innegabile, ma che detto fenomeno sia avvenuto in sogno è plausibile, vista la frequenza con cui il demonio illude le sue vittime. Nel caso però in cui si fosse trattato esclusivamente di illusioni, molte

imputate sarebbero state condannate ingiustamente ed i giudici non avrebbero compiuto il proprio dovere, dimostrandosi incapaci di condurre un processo per stregoneria. L'integrità e la preparazione degli inquisitori era invece, agli occhi dello Spina, indiscutibile, soprattutto perché al momento di pronunciarsi sulla colpevolezza delle imputate, i magistrati si confrontavano con il vescovo oppure con il suo vicario e con teologi esperti²⁸. Ne conseguiva che:

²⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 32, c. 53.

²⁸ Si tratta dei capitoli della *Quaestio: Ea que communiter referuntur de strigibus, non posse contigere tantum in somnis; Eadem qua referuntur de strigibus in veritate sic contigere posse, ut comuniter fama volo plurius suadet exemplis; Esse firmiter credendum, atque nullatenus dubitandum predicta omnia eo modo contigere quo ab inquisitoribus affirmatur, ratione ex eorundem Inquisitorum iudicii sumpta; Ad idem secunda ratio ex textum multipliciter assertione fideli omnia exceptione maiori, et unius responsionis reprobatio; Improbatio unius evasionis ad predicta rationem; Ad eadem evasionem praecludendam, alia deductiones invicta; Eodem secunda ratio ex eodem fundamento tripliciter confirmatur; Ad idem ratio tertia ex multiplici experientia per nobiles inducta; Experientia corporalis cursus ac transportationis strigum ad longiqua loca per personas populares inducte.*

138

Mulieres illae non solum in somnis, sed etiam in vigilia tenebantur a diabolo captivae per infermitate ut ibi dicitur. Unde facile poterat eas in vigilia deludere, sicque in earum mentibus et imaginatione agere, ut subipsi persuaderent et aliis se vere contigisse quod in somnis acciderat²⁹.

Per rinforzare questa tesi, venivano poi menzionate una serie di testimonianze dirette e riportate «per nobiles» e «per personas populares», che confermavano l'esistenza della trasvolate e dei raduni festosi³⁰. Particolari le dichiarazioni di un medico di Ferrara inizialmente incredulo, ma convintosi in seguito a quanto raccontato da un contadino, residente nel territorio di Mirandola che nel cuore della notte aveva casualmente assistito ad un sabba dove, alla luce di alcuni fuochi, una gran moltitudine di uomini e donne seduta intorno ad un tavolo mangiava e beveva e si lasciava andare a comportamenti orgiastici:

Plusquam sex millia hominum, clare per ignes causata luce intuitus sum, et mensas paratas, et eorum nonnullos comedere et bibere: plurimos corrizare, diversisque generis ibi ludorum exerceri: plures etiam lascivire licentius quam fas sit eloqui³¹.

A parlare di spostamenti aerei fu invece, secondo quanto la *Quaestio* mette in evidenza, la testimonianza rilasciata da Andrea Magnani di Ferrara che raccontò come una ragazza, da sempre domiciliata a Bergamo, fosse stata trovata un mattino a Venezia, a casa di alcuni parenti. Una volta interrogata, la ragazza disse che, seguendo l'esempio della madre, si era unta il corpo con un unguento ed era stata così trasportata a cavallo di un bastone fino a Venezia, dove aveva sorpreso la madre ad insidiare un bambino addormentato. A quel punto, terrorizzata, dopo aver invocato Gesù e la Vergine Maria, si era ritrovata nel luogo predetto, ossia nell'abitazione degli zii³². Conclusa questa dissertazione, lo Spina passa a dimostrare l'infondatezza del *Canon Episcopi*, le cui interpretazioni riguardo la stregoneria divergevano non indifferentemente da quelle da lui sostenute³³. In merito al *Canon Episcopi*, lo Spina espresse tutto il suo dissenso, attaccandone la validità e demolendolo sistematicamente. Il primo assioma metteva in dubbio la legittimità del concilio e quella dell'autorità che aveva emanato questa disposizione,

²⁹ *Quaestio*, capitolo XII, p. 35.

³⁰ *Quaestio*, capitoli XVII e XVIII.

³¹ *Quaestio*, capitolo XVII, p. 50

³² *Quaestio*, capitolo XVIII, p. 52.

³³ Si tratta dei capitoli XXI- XXVI: *Prosolutione primi argumenti, prim deducitur allegatum in contrarium capitulum Episcopi. Esse multipliciter de autoritate ac veritate suspectum; Capitulum Episcopi propositum suum infelicitater inferre: et ob hoc de falsitate et autoritate minari suspectum esse; Quod non est necessario standum dictis illius capituli Episcopi, si a*

Synodali et particulari concilio emanavit. Quin etiam si a concilio generali prodidisset, reclamandam est ad pontificem, ut sua declaratione excludat sensus erroneas, quos adversari habent in eo; Posito quod concilium Aquirense fuerit generale; congregatum et suppositis etiam omnibus que in eo dicuntur, non evadere striges manus inquisitorum: et de variis illusionum diaboli modis atque generibus; Summaria explanatio capituli Episcopi indocti quantum exigitur propositum quaestionis huius: et quomodo et que ibi narratur ab his differunt, que strigibus dicuntur contingere; Circa que principaliter credenda vel operanda deluderentur illae personae de quibus dictum capitulum Episcopi loquitur.

139

sostenendo che non era stato mai chiarito sotto quale pontefice il concilio di Ancira del 314 fosse stato convocato. Niente ne escludeva la scismaticità o l'eresicità, e le decisioni non erano quindi da ritenersi attendibili e valide in quanto «suspectum esse de falsitate»³⁴. Si trattava di un concilio, continuava il frate domenicano, nelle argomentazioni successive, particolare e non generale, quindi «non potest precipere omnibus: sed tamen sibi subiectis»³⁵. Di conseguenza, il decreto non aveva valore di sorta in quanto privo di riconoscimento ufficiale perché «non ergo generale fuit hoc concilium, vel certe nullius apud eum auctoritatis, quia forte non ritum congregatum»³⁶. Questo attacco feroce al *Canon* assunse un'importanza notevole nella storia della caccia alle streghe, non tanto per il fatto che vennero minate le posizioni dottrinali sopra le quali il decreto si basava e che erano già state demolite nei capitoli precedenti, ma in quanto vennero distrutte le fondamenta giuridiche sopra le quali si poggiava. Lo Spina dimostrò infatti che la credibilità di un testo passibile di eresia e del quale non esisteva una documentazione certa non era attendibile, e di conseguenza non erano attendibili i contenuti che si soffermavano sull'illusorietà del volo notturno e del sabba. Lo screditamento del *Canon* costituì il nuovo punto di partenza per la requisitoria finale della *Quaestio*, nella quale vennero prodotte varie proposizioni volte a dimostrare come la dimensione onirica della stregoneria avesse invece un fondamento concreto³⁷.

Nei capitoli compresi tra il XXVII ed il XXXIII, l'inquisitore domenicano sovvertì le argomentazioni poste in apertura del trattato, in quanto venne sostenuto che le streghe, una volta rientrate dai loro viaggi notturni «non semper famescunt cum revertuntur de cursu: neque semper falsum est archas panis, aut vinis vegetes plenas ab eis evacuarit licet postmodum opere diaboli possint»³⁸. È nei capitoli finali che ritornò e che venne rielaborato il caso di Giglia con i miti a questo legati: la leggenda di San Germano, menzionata nelle prime pagine dell'opera al fine di riportare le convinzioni degli scettici, viene abilmente reinterpretata, dal momento che lo Spina lasciò intendere che, sebbene a sedere intorno ai tavoli vi fossero demoni e non uomini, i raduni notturni esistevano realmente: «sicut igitur illud ex tali narratione conceditur, sic etiam quod strigibus pariter contingere

³⁴ *Quaestio*, capitolo XXI, p. 59.

³⁵ *Quaestio*, capitolo XXIII, p. 64.

³⁶ *Quaestio*, capitolo XXIII, p. 65.

³⁷ Si tratta dei capitoli della *Quaestio* compresi tra il XXVII (che risulta mancante) ed il XXXIII: *Argumentum secundum solvitur in qua solutione quid de caso in legenda Sancti Germani, factis strigum simili sentendum sit multipliciter aperitur; Nodi omnes dissolvuntur, quibus tertium quantumque argumentum videbantur involvere legentes; In solutione quinti argumenti, nihil esse virtutis in unguento, quo se perunguntur nefandissimo striges, aperitur: tametsi quando, trahantur diabolus ad strigum vota per illam unctionem, quasi per signum: quandoque vero impeditur et quomodo id contigat; Diabolus quandoque praeferre quasi persone immobiliter dormientis imaginem, ne credatur personam illam vere, sed potius delusorie an imaginaria visione tantum modo ad badum esse delatam; Tacta per argumentum sextum, qual iter inquam dicantur striges non posse diabolo non subesse: qualiter etiam apparenter convertantur in caos; et ab eodem etiam liberentur delusione, clarissimo*

manifestatur; De obligatione illa, qua diabolo striges promittunt occidere pueros: et quare Deus eos innocentes iniusta (ut apparet) necam permittat.

³⁸ *Quaestio*, capitolo XXVIII, pp. 92-93.

140

tam multipli testimonio confirmatur, non est negandum» Il fatto che in quel caso non fossero stati presenti uomini, non indicava che il sabba fosse esclusivamente frutto di un'illusione satanica, solo che in detta occasione costoro non erano intervenuti³⁹. Il mito di San Germano insomma non negava il sabba, si limitava a sostenere che i partecipanti a questo si erano ritirati a dormire e che i demoni ne avevano preso le sembianze⁴⁰. Erano concreti anche i sortilegi della *domina ludi* che, presenziando alle feste notturne, resuscitava i buoi grazie ad un incantesimo nel quale sfruttava il vapore aereo a sua volta in grado di formare dei corpi dalle medesime fattezze degli animali⁴¹.

Questa demolizione della dimensione onirica della stregoneria culminava con il trasporto aereo al sabba. Le streghe, sosteneva lo Spina, si recano corporalmente al sabba «ut etiam per experientias varias confirmatur». La tesi sostenuta, semplice e logica, si basava sulla quantità e sull'omogeneità delle descrizioni che le imputate rilasciavano in merito a detti convegni satanici. Se le deposizioni riguardo questo fenomeno differissero le une dalle altre, sarebbe plausibile che fossero seriamente il frutto dell'immaginazione delle sospette, oppure di inganni perpetrati da Satana. Tuttavia il fatto che gli elementi combacino evidenza come queste donne si fossero veramente librate in volo per raggiungere luoghi remoti e per incontrare i demoni⁴². Ad ulteriore prova della validità delle argomentazioni sostenute, lo Spina menziona il *Malleus*, riportando che: «Idem confirmant multa talia quae refert Malleus Maleficarum, ad quem lectorem remitto»⁴³.

Terminata questa requisitoria, la *Quaestio* si sofferma nell'ultimo capitolo sulla magia terapeutica e sul sistema binario sanare/maleficiare. Torna nuovamente l'interazione con i processi modenesi, dal momento che sono visibili echi delle procedure nei confronti di alcune guaritrici⁴⁴. L'argomentazione si sofferma innanzitutto sulla pratica di immergere i bambini in acqua per alleviarne le sofferenze a detta delle empiriche, per provocarne il decesso a detta dello Spina che scrive:

Et ex eisdem pro parte ad consumptionem usque decoctis in aqua conversisque in liquore: unquam illud nefandissimum de quo supra conficiunt, ad mixtis scamentorum materiis in fide obprobrium, quo valde daemone delectantur⁴⁵.

Le streghe, continua il frate domenicano, vengono spesso interpellate dai genitori degli stessi bambini che preoccupati per la salute dei figli e convinti che siano stati maleficiati non esitano a ricorrere alle esperte nell'arte di guarire gli stregati. Sosteneva lo Spina che:

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Quaestio*, capitolo XXIX, p. 95.

⁴² *Quaestio*, capitolo XXXI, pp. 97 sgg.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Quaestio*, capitolo XXXIII, *De obligatione illa, qua diabolo striges promittunt occidere pueros: et quare Deus eos innocentes iniusta (ut apparet) necam permittat.*

⁴⁵ *Quaestio*, capitolo XXXIII, pp. 103 sgg.

141

Sed et potestatem hanc quando que in pueros illos accipiunt maleficae striges, quorum parentes pro eisdem vel pro aliis curandis, daemones consuluerint: et per magas et incantatrices eis salutem corporalem obtinere procuraverunt, et per quae quis peccat tristissime⁴⁶.

L'abilità di curare aveva origine diabolica, anzi queste guaritrici, secondo lo

Spina, sono state «a diavolo edoctae» ed invece di alleviare le sofferenze dei pazienti, ne procurano la morte. Le streghe tuttavia si rifiutano di curare le stesse persone che hanno maleficiato, dal momento che si occupano solo di chi è stato “guastato” da un’altra strega, quindi:

Quod vero in argumento dicitur nolle striges curari pueros quod inficiunt, vero est quid est: sed ei non est contrarium quod paulo ante dictum est, quasdam inquam striges curare pueros, nollent a se strigatos curari simpliciter: saepe tanto timore maiori mali. Facilius aut si requirantur, eos curant qui non a se, sed ab aliis strigiis infecti sunt⁴⁷.

Nei quattro processi per magia terapeutica che lo Spina condusse, ossia quello contro Giulia da Bologna, Lucia Ferretti, Giacoma Beccarini, Menigotta da Solignano, le imputate vennero accusate sia di maleficiare i bambini sia di curarli con l’ausilio di unguenti, formule magiche, preghiere ed incantesimi vari ⁴⁸. Occorre comunque ricordare che da parte dei testimoni non venne specificato che le malattie in questione fossero state provocate dalla stessa strega che si era occupata della guarigione. In realtà, come detto più volte, si riteneva che il *maleficium* potesse essere sciolto solo dalla persona che l’aveva attuato, ma detta ambivalenza non sempre si verificava, ed in questo caso interveniva una guaritrice estranea all’accaduto⁴⁹. Nel discutere della magia terapeutica, lo Spina attinse in maggior misura, cercando un riscontro alle proprie convinzioni, dall’inchiesta contro la guaritrice Giulia da Bologna⁵⁰. Colpisce il riferimento alle immersioni alle quali i bambini venivano sottoposti e che la stessa Giulia dispose per uno dei suoi pazienti, cioè per il figlio di Giuliana Tosetti detta “la Negra” la quale disse all’inquisitore che Giulia «bullita aqua, nuddatum puerum lavit»⁵¹. La donna venne quindi accusata di aver maleficiato e poi tentato di guarire per timore dell’Inquisizione, i figli di Bernardo Marchioni, di Alberto Tosetti, di Giovanni Coppeti e di un certo Zanobi. Nei capi di accusa riportati al termine del verbale si parla, in riferimento all’ambivalenza sanare/maleficiare, di arte diabolica, sostenendo: «In eo suspicio est quod fascinavit seu ut vulgariter astriavit infantulos moriri fame, qua [...] magna praesumptio est artem diabolicam apostasiam a fide sapiens». La stessa convinzione che fosse l’infanzia la fascia di età più colpita dai malefici, trovò conferma nell’alto numero di vittime tra bambini e neonati riscontrabile nei processi prima ricordati⁵².

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22 (Giulia da Bologna); B. 2, bb. 27 (Lucia Ferretti); B. 2, bb. 28 (Giacoma Beccarini); B. 2, bb. 37 (Menigotta da Solignano).

⁴⁹ Si veda il terzo paragrafo del capitolo II della tesi.

⁵⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22.

⁵¹ *Ibid.*, c. 5v.

⁵² *Ibid.*, c. 13r.

142

In conclusione della *Quaestio*, lo Spina espose le motivazioni che portavano Dio a non intervenire mentre streghe e stregoni compivano i loro delitti ai danni degli innocenti. L’inquisitore risolve la questione appellandosi al libero arbitrio e sostenendo che come nel caso degli angeli e del primo uomo creato, Dio non è capace di forzare la volontà altrui, ossia che:

Deum aut oportet maxime innocentium mortem permitteris cognoscit non esse iniustum, qui attendit, ea omnia gravissima scelera, quae supra dicta sunt, eius iram vindictamque graviter provocare contra eos qui proprio etiam non sunt obnoxii reati: sed vel primarum, vel proximarum parentum peccatorum poenas non iniuste lunt et superius extitit declaratum. Qui etiam considerat. Deum mala maxima damnaque spiritualia permississe gravissima, ut praeceteris fuerunt angelorum et primi hominis casus, ne libero cuiquam arbitrio violentiam videretur inferre: non mirabitur si permittit mortem innocentium de se puerum⁵³.

Questa trasposizione delle esperienze processuali modenesi nella

Quaestio furono quindi il risultato dell'interazione tra processi giudiziari e tradizione letteraria. Nelle deposizioni di imputate e testimoni, lo Spina trovò una conferma alle sue ossessioni e credenze in merito, precedentemente apprese dalla lettura dei manuali sulla stregoneria diffusi all'epoca. I sospetti acquistarono credibilità diventando le argomentazioni principali della sua opera. Dalla lettura della *Quaestio* e da quella dei verbali, è innegabile che l'atteggiamento di Bartolomeo Spina fu caratterizzato da un certo rigore e da una certa austerità. Il comportamento dell'inquisitore tuttavia risulta in alcuni casi sfuggente ed ambiguo, soprattutto in occasione di alcuni elementi presenti in deposizioni che alludono al sabba e che invece non vengono colti dal giudice. È interessante notare come proprio il caso di Giglia che pervade la *Quaestio*, e che lo Spina riprende sia in apertura che in chiusura dell'opera proprio per giustificare la realtà del sabba non abbia avuto alcun seguito. Il verbale infatti si riduce ad una sola pagina. Nonostante il testimone descriva con precisione i riti svolti durante il raduno notturno dove la *domina ludi* resuscitava i buoi, lo Spina soprassiede, decidendo di non portare avanti l'accusa. Anzi, Giglia stessa e la madre non vengono nemmeno interrogate. Il processo potrebbe essere andato perduto, ma in caso non lo sia stato, si prospetta un problema storico di rilievo che non si esaurisce con tale inchiesta. Anche nel caso della "Frappona", durante l'interrogatorio di Eleonora Mantovani in data 24 gennaio 1519, si profila un sabba stregonesco che però non gode delle attenzioni dell'inquisitore: «Ipsa Frappona dixit eidem deponenti quod hec cognoscebat quod videt in nocti visione illum virum per quo hec faciebat in uno magno campo florido ubi erat mensa parata»⁵⁴. L'atteggiamento dello Spina in queste due inchieste rimane ambiguo soprattutto se paragonato a quello tenuto nei confronti di Chiara Signorini, ma anche nei confronti della stessa "Frappona" al momento di indagare su altri crimini come le preghiere rivolte diavolo. In entrambi i verbali le domande sono incalzanti ed insistono soprattutto sulla demonolatria e sulle apparizioni sataniche nonostante la Signorini si vide porre la domanda:

⁵³ *Quaestio*, p. 104.

⁵⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 32, c. 13.

143

Si ivit ad cursum et si concubuit cum diabolo et si donavit diabolo aliquod animal pro sacrificio et si abusa fuerit aliquo sacramento ad requisitionem diaboli et si negaverat fidem et bap-tisimum

alla quale rispose negativamente, cioè che: «Nihil horum fecit sed tantum ea que supra dixit», senza che lo Spina insistesse ripetendo la domanda più volte⁵⁵.

La letteratura ha da tempo rilevato l'assenza del sabba nella serie processuale modenese. In realtà si potrebbe sostenere che il sabba in alcuni casi compare, ma che non viene colto ed assimilato dagli inquisitori. Non deve essere dimenticato che nei fascicoli modenesi di fine Quattrocento si manifestano due accenni diversi ad alcuni miti popolari che si sarebbero prestati ad un'assimilazione del sabba⁵⁶. In una deposizione del processo del 1495 nei confronti di Antonio Capretti, mago specializzato in fatture amatorie ed in magia cerimoniale finalizzata al ritrovamento di tesori, si parla di una visita alla Sibilla per sacrificare un libro di negromanzia, ossia: «Ad Sibillam pro sacrificando unum librum negromantiae». Ancora, in una deposizione dell'inchiesta del 1498 contro Giovanna Palli, viene menzionata una donna in grado di insegnare all'imputata a curare i bambini maleficiati e presso la quale si andava in strigozzo (in latino *striacicum*) a mangiare le rape. In entrambi i casi non vi furono domande ulteriori da parte del giudice, o perché

l'argomento non era oggetto di interesse oppure perché ritenuto una questione marginale⁵⁷.

Nel primo Cinquecento invece gli orientamenti degli inquisitori mutarono leggermente e si modificò l'atteggiamento verso la partecipazione diabolica alle operazioni magiche. Nella causa contro il prete modenese Guglielmo Campana, il giudice Antonio da Brescia rivolse all'imputato diverse domande riguardo il patto satanico senza però menzionare il sabba. Lo Spina ebbe un atteggiamento simile, nel senso che evocò gli elementi dotti della stregoneria, cioè l'idolatria, il patto diabolico, l'apostasia dalla fede ed il disprezzo della croce, come per esempio viene alla luce nel processo alla "Frappona"⁵⁸. Mancano, nel suo schema concettuale, gli elementi mitici e popolari, il volo notturno, le trasformazioni animalesche e le riunioni orgiastiche. Non molto diverso l'atteggiamento nei confronti della Signorini che venne interrogata con domande suggestive, senza però che questa, eccessivamente incalzata dal giudice, affermasse di aver avuto rapporti sessuali con il demonio e di essersi recata alle riunioni notturne.

A tale atteggiamento, contribuì con molta probabilità la cultura giuridica alla quale Bartolomeo Spina fece riferimento una volta a Modena. Gli inquisitori modenesi, così come la maggior parte dei loro colleghi italiani, utilizzavano il *Directorium Inquisitorum* dell'aragonese Nicolau Eymerich⁵⁹.

⁵⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 31, c. 240r

⁵⁶ Per i miti popolari rimando al capitolo II, paragrafo I.

⁵⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 5, c. 6r.

⁵⁸ M. Duni, *Tra religione e magia...cit., passim*.

⁵⁹ E. M. Peters, *Editing Inquisitors' Manuals in the Sixteenth Century: Francisco Peña and the «Directorium Inquisitorum» of Nicholas Eymerich*, «Library Chronicle», XL (1974), pp. 95-107; A. Borromeo, *A proposito del «Directorium Inquisitorum» di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, «Critica storica», XX, 1983, pp. 499-547.

144

Questo manuale, scritto nel 1372 e diffusosi con largo successo, trattava la magia e la stregoneria in modo piuttosto blando. I capitoli in merito si soffermano sul patto e le invocazioni diaboliche, sostenendo che:

Vi sono tre modi per invocare i diavoli: il primo è una vera e propria latria e cioè voto di obbedienza a loro, invocazioni, lodi e genuflessioni. In questo caso l'imputato sarà trattato da eretico. Il secondo è una dulia e cioè il mescolare le preghiere ai diavoli con quelle ai santi ed ai beati, l'imputato sarà trattato da eretico ugualmente. Il terzo è connesso ad alcune pratiche sataniche come tracciare per terra un cerchio e leggere le invocazioni, l'imputato sarà trattato da eretico in quanto si aspetta che il diavolo compia cose che non sono alla portata dell'idolatra⁶⁰.

Al momento di definire gli adoratori del demonio, Eymeric riportava che:

I maghi ereticali o negromanti o invocatori del diavolo hanno segni esteriori comuni. Per effetto delle visioni e delle conversazioni con gli spiriti del male «hanno il viso astuto e lo sguardo obliquo». Divinano il futuro anche sulle cose che dipendono dalla sola volontà di Dio o degli uomini. La maggior parte lo fa con l'alchimia o l'astrologia. Tutti gli indovini sono adoratori del diavolo. Anche gli alchimisti e gli astrologi perché quando non giungono ai loro scopi chiedono consiglio al diavolo, lo implorano e lo invocano e quindi lo venerano⁶¹.

Sulla magia, non viene aggiunto altro e, in questi pochi capitoli che trattano l'argomento, non vi è menzione del sabba o del volo. Lo Spina quindi, anche se ovviamente influenzato dal Prierias, si era probabilmente adattato all'Eymerich, ridimensionando il suo zelo inquisitorio e soffermandosi maggiormente sugli aspetti della stregoneria che il manuale metteva in evidenza, e che poi sono gli stessi sopra i quali insiste nei processi. È nella *Quaestio*, la sua opera personale, che lascia più spazio alle proprie convinzioni in materia, assimilando e riportando il mito di Giglia e dando spazio al trasporto aereo ed alle riunioni sataniche.

La *Quaestio* non fu l'unica opera che lo Spina dedicò alla stregoneria,

dal momento che posteriormente ritornò sull'argomento in altri due scritti cioè il *De preeminencia sacrae Theologiae* e l'*In Ponzinibium de Lamiji Apologiae*. La natura di entrambe è polemica, in quanto si tratta del tentativo di rispondere al trattato scritto nel 1519 dal giureconsulto piacentino Ponzinibio, ossia il *De Lamiji et Excellentia utriusque iuris* che, se da un lato riconosceva dignità al diritto civile, al punto di equipararlo a quello canonico, dall'altro mostrava una decisa perplessità verso il volo delle streghe⁶².

L'autore si esprimeva in modo contrario all'opinione che:

Si debba credere che le streghe sarebbero veramente ed assolutamente portate al sabba. Io nutro col favore della fede un'opinione diversa riguardo. Ho pensato così come contraddittorio - dopo aver invocato l'aiuto dell'Onnipotente - di avanzare alcune brevissime considerazioni, senza la pretesa di dire la parola finale sull'argomento, poiché mi sottometto in ciò al giudizio di chi è più competente e saggio⁶³.

⁶⁰ N. Eymerich, *Il manuale dell'Inquisitore*, Piemme, Alessandria, 1998, pp. 58 sgg. La prima edizione risale al 1372 e successivamente venne commentata dal canonista e giureconsulto Francisco Peña nel 1578.

⁶¹ *Ibid*, pp. 171 sgg.

⁶² Questo breve trattato occupa poche pagine del *Volumen praeclarissimum omnium tractatum criminalium*, edito a Venezia nel 1556.

⁶³ *Ibid*, c. 65v.

145

Lo Spina rispose tentando di dimostrare come la teologia sovrastasse qualsiasi scienza, e come conseguentemente, qualsiasi argomentazione, stregoneria compresa, non potesse essere ricondotta al diritto canonico oppure a quello civile. La giurisprudenza serviva infatti a fini concreti e non speculativi, poteva essere utile alla teologia, ma sempre in posizione subalterna. Per quanto riguarda la perplessità di Ponzinibio, lo Spina risolve la questione chiamando in causa la sfacciata presunzione del giureconsulto che lo portava ad interpretare i concetti teologici sfruttando l'ausilio delle leggi civili. Ponzinibio venne accusato di volere, tramite argomentazioni giuridiche, convincere i lettori dell'illusorietà del trasporto aereo. La sua presunzione meritava, secondo lo Spina, di essere annientata, in quanto nella caccia alle streghe non ci sono margini per il dissenso e per la perplessità⁶⁴.

Ponzinibio non fu l'unico ad entrare in polemica con lo Spina. Anche il filosofo mantovano Pietro Pomponazzi venne attaccato dall'inquisitore domenicano nel *Flagellum*. La polemica si concentrò soprattutto su due questioni, cioè l'immortalità dell'anima e l'oggettività della magia nera. Nel *De incantationibus*, Pomponazzi, guardando ad una concezione naturalistica e fatalistica delle cose, sosteneva che la magia nera non avesse alcun fondamento di realtà, dal momento che i fenomeni anomali erano spiegabili dall'astrologia correttamente intesa come armonia celeste tra macrocosmo e microcosmo. Di conseguenza, continuava Pomponazzi, i demoni, le streghe ed i patti satanici non esistevano e gli stessi loro prodigi erano riconducibili all'influsso degli astri sulla terra ed alla determinazione da parte delle stelle degli eventi umani. Nel difendere le streghe, Pomponazzi ridusse la magia ad un'attività strettamente naturale, concludendo così che fosse impossibile ricorrere ai demoni per metterla in pratica. D'altra parte la sua formazione aristotelica lo condusse a negare l'esistenza dei demoni e ad affermare invece che le intelligenze superiori, capaci di muovere i corpi celesti, fossero astratte e non antropomorfe. Di avviso diverso Bartolomeo Spina che, convinto sostenitore dell'antropomorfismo dei diavoli e della loro onnipresenza nel quotidiano, dava, da aristotelico tomista, un'interpretazione diversa a questi testi filosofici.

L'altra questione discussa ossia quella sull'immortalità dell'anima era

invece strettamente legata al patto satanico. Donando l'anima al diavolo, la strega si legava a lui, ma una volta nell'aldilà era tenuta a scontare le pene che si prospettavano per coloro che servivano il maligno. Invece, nel considerare l'anima mortale ed i demoni inesistenti, venivano smontati alcuni principi ai quali i demonologi si appellavano e cioè la responsabilità morale della strega nello stipulare il patto con il diavolo e nel recarsi al sabba⁶⁵.

Scaduto il mandato modenese dello Spina, i processi si ridussero per frequenza ed intensità. I verbali delle cause contro presunte streghe presentano poche pagine, probabilmente in quanto condotti da giudici meno rigorosi. Si tratta di quello contro Giovanna Munarina del 1523, di quello contro Petra

⁶⁴ S. Abbiati, A. Agnoletto e M. R. Lazzati, *La stregoneria...cit.*, pp. 250 sgg.

⁶⁵ P. Zambelli, *L'ambigua natura...cit.*, pp. 142-145, 177-210; Ead., *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi...cit.*, B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi...cit.*

146

Crespolini che risale a dieci anni dopo, della denuncia contro una certa Domicilla del 1534, ed infine di quella contro una donna nominata "Baldracca" nel 1536. Degli inquisitori che li condussero e cioè Tommaso da Vicenza (1522-23), Paolo da Verona (1533-np) e Michele Coltri (1536-np) le notizie scarseggiano ed i loro nomi non sono legati ad episodi notevoli di cacce alle streghe.

Vi è tuttavia un'eccezione, ossia il processo condotto nel 1539 contro Orsolina Toni detta "la Rossa". Dopo circa 15 anni, durante i quali i casi di maleficio si erano presentati sporadicamente, il fenomeno della caccia alle streghe riesplse quando nel '39 venne nominato vicario dell'inquisitore di Ferrara, Girolamo da Lodi. Si trattava dello stesso giudice che aveva condotto le feroci persecuzioni della Valcamonica nel biennio 1519-20 e che, come lo Spina, era stato formato dal Prierias. Dal momento che queste vicende sono state già illustrate, mi soffermerò su un aspetto del processo in questione, mettendo in risalto, come in quel caso, gli stereotipi relativi al sabba ed al volo notturno si fossero ben radicati nella cultura modenese⁶⁶. A differenza dei processi contro la Signorini, Giulia da Bologna e la "Frappona", in questo verbale il sabba è presente, viene descritto molto più nitidamente e viene recepito dal giudice, segno che si era verificata un'assimilazione forte di alcune credenze e di alcuni miti, non solo tra gli imputati, ma anche tra gli inquisitori.

Il processo contro Orsolina Toni, residente a Sassorosso centro sull'Appennino modenese, si aprì il 14 maggio 1539. La donna, contadina e moglie di Pellegrino di Sassorosso, venne accusata di infanticidio, di essersi recata in volo al sabba e di aver adorato il demonio. Quando l'inquisitore le chiese: «Se lei è solita andare in corso ovvero in striazo», l'imputata rispose affermativamente, iniziando spontaneamente a raccontare come:

La sopradeta Donina [precedentemente definita "una certa donna"] la prese per la mani et lei fece certe incantationi tacitamente la qual Ursolina non intese, et li comandò che la dicesse le parole infrascripte. Sopra foie et soto vento dellà dal mare al parlamento et la voglio andar, le qual parole ditta Ursolina dix^e⁶⁷.

In un momento successivo, interrogata sulle modalità del trasporto al sabba e sull'effettivo svolgimento di questo raduno notturno, rispose che:

Era 24 hore et che era vestita et vigilante, et dapoi che hebbe fatto la antedita incantacione la dita Ursolina tenendo la mano sopra la Donina ellevata fu quasi dal vento et conduta per aere al loco deputato [...] e che viste una moltitudine di homini et de donne che saltavano et mangiavano et bevevano et che una certa dona che era li la consultò che non mangiasse niente, perché se la havesse mangiato haveria bisognato tornare li⁶⁸.

Dopo una serie estenuante di interrogatori, la donna vacillò ritrattando ed andando incontro alla tortura. Sottoposta al tormento della corda,

⁶⁶ Rimando al paragrafo II del capitolo II della tesi.

⁶⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 53. Il processo contro Orsolina Toni è composto da due fascicoli, uno in volgare ed uno in latino, dal contenuto molto simile. Si tratta con molta probabilità di una minuta redatta in volgare e di una copia in latino. La citazione si trova in c. 1r. Vedi anche M. Romanello, *Un processo dell'Inquisizione...cit.*, pp. 119-131.

⁶⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 53, c. 3r.

147

riconfermò la versione iniziale, mantenendosi su questa linea durante l'intero processo, per paura di essere ulteriormente torturata. La descrizione del sabba venne arricchita, così come quella del volo notturno, effettuato con l'ausilio del diavolo che «veneva in forma de un brico, et venuto gli montavo a cavallo et me menava via a modo de vento et arrivava ad uno loco qual si domanda la croce de cerro»⁶⁹. Avuta la conferma dei crimini confessati in apertura del processo, i giudici iniziarono ad indagare sul paradigma che avrebbe completato lo stereotipo preconcepito della strega, cioè sui malefici perpetrati a danno di bambini. La risposta non si fece attendere, soddisfacendo le aspettative degli inquisitori:

Interrogata a che modo potesse malleficiare puti cizzando il sangue delle ditte delli piedi como è stato deto nel precedente costituito. Rispose che la sera segretamente se ascondeva in casa et dormendo li parenti andava da quelli putti il qualli comunamente erano in una cesta fora dil lecto delli parenti, et che suggava il sangue sopra una pietra calda il quale sangue se congelava amodo de una crescente, cum la quale restituveva essi alla pristina sanitade, como è stato detto nel precedente consituto ⁷⁰.

Orsolina cercò una via di fuga sostenendo di succhiare il sangue dalle membra dei bambini per garantire a loro la guarigione, sottolineando come questa pratica non le fosse stata insegnata dal diavolo, bensì «da quella donna che li insegnò andare in striazo»⁷¹.

La causa, che in seguito ad ammissioni così forti si concluse con un rogo, mette in evidenza l'importanza che questa vicenda riveste nella storia della caccia alle streghe nel modenese, in quanto questo processo rimane paradigmatico per comprendere la sostanza del substrato culturale mitico che affiorava nelle deposizioni delle imputate, e per comprendere come questo insieme di credenze fosse stato ormai assimilato dalla cultura inquisitoriale dell'epoca. A differenza di Bartolomeo Spina, Girolamo da Lodi ed il commissario dell'Inquisizione Don Ercole da Montecuccoli si soffermarono più volte sul sabba, rivolgendo l'attenzione non solo alla demonolatria, ma anche alle modalità con cui questi raduni si svolgevano, ottenendo comunque da parte dell'imputata le risposte che si aspettavano. L'imputata stessa non si limitò ad alludervi come "la Frappona", ma fornì come si è visto, una descrizione dettagliata, ricchissima di particolari, segno che il mito della *domina ludi*, sebbene modificato, si era maggiormente diffuso e radicato anche nell'immaginario locale.

Questa dimensione onirica della stregoneria che attingeva ad alcuni miti popolari è riscontrabile solo nei processi del primo Cinquecento, dal momento che dopo la metà del secolo, la serie modenese presenta processi dal contenuto meno corposo e più banale. Si potrebbe dire che la brusca interruzione delle cause per maleficio e stregoneria degli anni '40 del secolo abbia creato una cesura anche nella sostanza dei verbali, nei quali le immagini evocative ad arcaiche sembrano del tutto svanite.

⁶⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 53, c. 5v.

⁷⁰ *Ibid.*, *Inquisizione*, B. 2, bb. 53, c. 9r.

⁷¹ *Ibid.*

148

4. 2

Cambiamenti di credenze, cambiamenti di procedure: i processi di “seconda generazione”

La lettura dei processi per maleficio e stregoneria del fondo Inquisizione di Modena risalenti al periodo compreso tra il 1553 ed il 1599 ha rilevato alcune differenze sostanziali nei contenuti dei verbali e nelle modalità di conduzione di queste inchieste, rispetto a quelle di inizio Cinquecento. Questi fascicoli mettono in evidenza non solo un cambiamento dell'atteggiamento degli inquisitori, ma anche un cambiamento delle credenze in merito alla stregoneria: i miti, le immagini oniriche, arcaiche ed evocative presenti nelle istruttorie dei primi trent'anni del secolo sembrano essersi dissolte. Questo immaginario risulta quasi assente non solo nello schema concettuale dei magistrati che non si soffermano sul sabba, ma anche in quello delle sospettate. Le imputate, quasi all'unanimità sostengono di aver compiuto incantesimi d'amore, di aver curato bambini maleficiati e di aver ogni tanto invocato il “gran diavolo”, ma non di averlo visto, di averci parlato oppure di aver presenziato ai raduni della *domina ludi*, dove si mangiava fino all'alba seduti intorno a lunghe tavole di legno.

Si tratta di un elemento insolito, dal momento che in Italia, nonostante a partire dagli anni '60 e '70 del secolo gli inquisitori guardassero, com'è noto, alla prudenza ed alla cautela nel giudicare le cause per stregoneria, le imputate sostenevano ancora di essersi recate in volo al sabba. È una spia che sottolinea come questa credenza fosse ancora viva nel loro immaginario. Questo fenomeno invece, cioè questo mantenimento degli stereotipi stregonici tra le accusate non si verificò a Modena, mettendo così in luce un'altra anomalia della stregoneria modenese, dal momento che ci si sarebbe aspettato un allineamento con le tendenze riscontrate nelle altre aree della penisola, soprattutto se si pensa alla ricchezza dell'immaginario magico di questa zona emiliana⁷².

Dei 50 processi studiati, colpiscono proprio la brevità dei verbali, la piattezza degli scenari evocati, lo scarso zelo ed il quasi disinteresse degli inquisitori, elemento, quest'ultimo, che conferma, come vedremo, la tesi avanzata dalla letteratura di una “svolta moderata” da parte dell'Inquisizione per quanto riguardava il crimine di stregoneria. In merito a questa cautela e a questo cambiamento di procedure riguardo a tale reato, i verbali modenese di secondo Cinquecento costituiscono un esempio lampante se paragonati al modello di processo che personalità come lo Spina avrebbero condotto. È particolarmente rilevante che una testimonianza così forte di questa nuova sensibilità venga proprio da Modena, città che agli inizi del secolo aveva conosciuto alcuni paradigmatici processi per stregoneria.

⁷² Sull'atteggiamento prudente dell'Inquisizione vedi G. Romeo, *Inquisitori...cit.*, pp. 3-25; A. Prosperi, *Tribunali...cit.*, pp. 368- 399; J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico*, Vita e pensiero, Milano, 2003, pp. 125-136.

La procedura aperta nel 1564 contro la contadina Antonia Vignola che vide l'intervento di Camillo Campeggi, inquisitore generale dei domini estensi, al fine di verificare l'attendibilità degli infanticidi e del sabba confessati dalla donna, è significativa per quanto riguarda la perplessità e l'azione moderatrice del Sant'Uffizio⁷³. Non è questa la sede per esporre nuovamente gli episodi legati a questo caso, ma il fatto che il Campeggi, per altro confratello dello Spina e del Prierias, avesse sospettato di Vincenzo da Imola, suo vicario e collaboratore, consente di comprendere come in seguito al 1542 fosse stata attuata da parte del Sant'Uffizio una forte azione di controllo sui tribunali

periferici, e come una precisa gerarchia di gravità avesse posto la stregoneria in secondo piano rispetto all'eresia.

È interessante notare come lo stesso Campeggi venne coinvolto da Vincenzo da Imola anche nel caso di Barbara Malusata, fattucchiera residente a Livizano, che nell'agosto del 1564 venne processata per aver maleficiato il figlio di un certo Domenico Buzzoni con un fico e con un rituale compiuto in un cimitero⁷⁴. Il vicario illustrò la vicenda in una lettera inviata al Campeggi il 21 luglio nella quale in chiusura scrisse:

Però parendo a V. R di intendere questo fatto può cercare di havere colei nelle mani, et intendere il tutto rimettendomi però sempre al prudente giuditio di V.R alla quale lascio la mano⁷⁵.

Che a differenza del caso della Vignola, il vicario non avesse agito autonomamente, lascia intendere come questi fosse comunque consapevole di un certo controllo dall'alto, controllo che poi si verificò puntualmente quando qualche mese dopo vennero sospettati alcuni abusi nei confronti di Antonia Vignola. Nessuno invece era intervenuto per fermare Bartolomeo Spina o Girolamo da Lodi mentre sottoponevano ad interrogatori martellanti le sospettate, ed entrambi i vicari non si erano rivolti ad Antonio Beccari e Paolo Costabili, i loro inquisitori generali, per un consiglio in merito⁷⁶.

La perplessità sembra essere stato il filo conduttore delle vicende che emergono dalla lettura delle inchieste, come il caso di Gasparina Oliari, per alcuni aspetti simile a quello di Chiara Signorini, ma dagli esiti decisamente differenti. Si tratta di un verbale che, se paragonato a quello di Chiara, mette bene evidenza le differenze tra le procedure e le credenze di inizio e di fine secolo⁷⁷.

Il 14 giugno del 1581, il sacerdote padre Francesco Desiderio comparve davanti al vicario Tommaso da Modena, sporgendo una denuncia a carico di Gasparina Oliari, vedova del pittore Francesco Ballotta e residente a Modena, nella contrada di San Pietro. Riguardo a Gasparina, Padre Francesco sosteneva che:

Disse d'haver l'angelo dal cielo per suo custode familiare, quale l'apparese sempre in casa e si lascia veder da lei, le parla, le risponde, li fa saper molte cose occulte, le serve, l'obedisce e li fa

⁷³ Per il caso di Antonia Vignola rimando al paragrafo II del capitolo II di questa tesi.

⁷⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 3, bb. 39.

⁷⁵ La lettera si trova all'interno del verbale di Barbara Malusata.

⁷⁶ Per approfondimenti rimando al paragrafo precedente.

⁷⁷ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 1 (Gasparina Oliari); B. 2, bb. 31 (Chiara Signorini).

150

grazia di tutto quello desidera et adimanda per lei et per quelli che lei vuole et per le persone fedeli⁷⁸.

Il testimone concluse avanzando l'ipotesi che la donna, invece dell'angelo custode vedesse il diavolo, come parecchi anni prima, la Signorini era stata sospettata di parlare con il demonio invece che con la Madonna.

Ascoltata la deposizione, il giudice decise di interrogare Margherita Livizani, vicina di casa di Gasparina che confermò la versione del denunciante, sottolineando però che Gasparina godeva di buona fama e che si serviva di quest'angelo per garantire la guarigione dalle malattie⁷⁹. L'inquisitore non insistette, anzi non accennò nemmeno all'ipotesi della demonofania e della demonolatria, lasciando che la testimone si limitasse a raccontare gli eventi.

Ad un certo punto, il processo prese una piega inaspettata, in quanto si iniziò a delineare la figura di un esorcista della chiesa di San Gimignano, ossia Teofilo Zanni. L'esorcista aveva convinto alcune fedeli della presenza di un angelo dispensatore di felicità e di benessere, la cui apparizione era proporzionale alla loro integrità morale, nel senso che venivano escluse le credenti che avevano

commesso peccato. A quel punto, lo Zanni, convincendole che l'angelo non si manifestava loro perché non si erano comportate in modo moralmente retto, le convinceva a confessarsi per poi molestarle sessualmente. In una deposizione risalente all'ottobre dell'anno successivo, Gasparina affermò come:

Monna Laura diceva alle volte che Don Teofilo gli portava pocho rispetto in confessione con dirgli parole che non erano da dire, et havevano del brutto, et alle volte io senti tali cose di vergogna si parlava e restava e non sapeva come si fosse, et mi pregava che io lo ripetessi, con dirgli se mi voleva confesare, mi confesase giustamente, come doveva; et un'altra volta ho sentito dire che faceva il simile con un'altra, che non la cognosco⁸⁰.

Il fascicolo del processo che si concluse sempre nell'ottobre del 1582 è consistente, ma non per il fatto che l'inquisitore sospettasse dell'imputata, bensì per il fatto che sospettava dell'esorcista e che necessitava di un chiaro quadro d'insieme per valutare la situazione. Nel medesimo anno infatti si aprì la causa contro Teofilo Zanni, l'effettivo colpevole della vicenda⁸¹.

A differenza del caso di Chiara Signorini, l'atteggiamento dell'inquisitore è più morbido e più obbiettivo. In merito all'apparizione angelica, il magistrato evita conclusioni affrettate e si muove con una certa attenzione. Lo Spina invece al primo sospetto di demonolatria aveva iniziato una requisitoria feroce, prendendo in scarsa considerazione l'ipotesi che Chiara avesse inventato il tutto. Non significa che gli inquisitori di fine Cinquecento non credessero alla realtà del volo e del sabba, solo che si lasciavano aperta la possibilità del dubbio. È interessante, in riferimento alle considerazioni appena fatte, l'atteggiamento di Giovanni da Monfalcone e di Angelo Calabetti, i primi due inquisitori generali di Modena, dopo la devoluzione di Ferrara alla Santa Sede. Ancora una volta, è possibile vedere come prima di emanare una sentenza, in questo caso quella nei confronti di

⁷⁸ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 1, c. 2r.

⁷⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 1, cc. 4r-v; cc. 5r-v; cc. 6r-v; cc. 7r-v.

⁸⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 1, c. 17v.

⁸¹ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 2.

151

Grana Mezzadri, si chiedesse un parere esterno e cioè quello del cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro⁸².

Grana Mezzadri, guaritrice ed incantatrice di Marzana, venne accusata di stregoneria da Pietro Borghi nel 1599. Interrogata dall'inquisitore, la donna si difese contestando le accuse di *maleficium* verso i bambini e sostenendo di dedicarsi esclusivamente alla magia terapeutica a fin di bene. Le segnature, gli ungenti a base di sale, pane e uova e le abluzioni in vino caldo servivano, diceva, esclusivamente per sanare i pazienti, non per maleficarli.

All'improvviso, mentre l'imputata era intenta a difendersi da tali accuse, il giudice le chiese: «Quae sint eius sociae, et an fuerit aliqua ad ludum et quomodo»⁸³. «Io non ho compagne, né mai sono stata in striazo» gli rispose Grana. Il magistrato non insistette, ma vista l'ostinazione della donna la sottopose prima alla tortura e dopo ad un esorcismo nella convinzione che fosse posseduta, ottenendo esito negativo. Considerata la controversia del caso, il Calabetti scrisse in data 16 maggio 1601 al cardinale di Santa Severina⁸⁴ per un parere riguardo alla sentenza, ricevendo il 7 giugno questa risposta:

Reverendo padre si è visto il sommario di Grana da Villa Marzana esorcizzata in cotesta Inquisizione e considerati naturalmente i meriti della causa e quanto V. R. avesse nella sua decisi del passato quanto i miei Illustrissimi et Reverendissimi Signori Cardinali Colleghi hanno risoluto che V. R. la rispedisca con farla abiuarare come leggermente sospetta, e con imporle altre penitenze salutari, et anco l'ammonisca, et li proibisca sotto pena della frusta che per l'avvenire s'attenga da sortilegii e superstitioni ⁸⁵.

Alla fine Grana venne condannata ad abiurare *de levi* con l'obbligo di sostare la domenica successiva davanti alla chiesa di San Domenico con una

candela in mano, con un foglio che indicava le motivazioni della sua penitenza attaccato al petto e di ripetere tale penitenza le domeniche seguenti davanti alla chiesa di San Felice e a quella di Marzana⁸⁶. Tra i reati a lei attribuiti vi furono l'aver insegnato dei *secreti* per farsi voler bene, l'aver creato un breve superstizioso, l'aver «segnato i bigatti dicendo alcune parole superstiziose segnando col segno della croce»⁸⁷. In questa vicenda colpisce il ricorso all'esorcismo, pratica che vide una considerevole diffusione nella seconda metà del secolo e di cui si vide l'utilizzo in alcuni processi per stregoneria⁸⁸. In termini generali, si ricorreva all'esorcismo proprio per eliminare le motivazioni socio-psicologiche della caccia alle streghe, dal momento che tale pratica

⁸² ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 3.

⁸³ *Ibid.*, c. 12v.

⁸⁴ In merito al cardinale di Santa Severina vedi S. Ricci, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santoro tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Salerno Editrice, Roma, 2002.

⁸⁵ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 3, cc. 22v-23r.

⁸⁶ *Ibid.*, cc. 27r-v.

⁸⁷ *Ibid.*, c. 25r.

⁸⁸ G. Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese di primo Seicento*, Le Lettere, Firenze, 1998, pp. 106-107; Id., *Inquisitori... cit.*, pp. 108-114, 142-143, 161-168. A. Prosperi, *Tribunali... cit.*, pp. 422-423. O. Di Simplicio, *Autunno... cit.*, pp. 263-277; A. Biondi, *Tra corpo ed anima: medicina ed esorcistica nel Seicento (l'«Alexicaon» di Candido Brugnoli)* in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 397-416.

152

consentiva una canalizzazione ed un ridimensionamento delle tensioni. Trasformare la strega in un'indemoniata rendeva la colpevole una vittima del demonio e di conseguenza smorzava l'aggressività che le si era sviluppata intorno⁸⁹. Richiamandosi al suo atteggiamento garantista, l'Inquisizione, nell'inchiesta contro Grana Mezzadri, si era mossa con questo obiettivo nonostante in molti casi gli esorcismi venissero rivolti alle vittime dei malefici. Alla luce dei dettami del frate francescano Girolamo Menghi, celebre esorcista ed autore del *Flagellum daemonum* (1574) e del *Compendio dell'arte esorcistica et possibilità delle mirabili e stupende operazioni delli Demoni e de' Malefici*, esisteva un nesso tra stregoneria ed ossessione diabolica, in quanto molti casi di possessione erano dovuti a *maleficia*. Alcuni magistrati allora si servivano dell'esorcismo in qualità di alternativa alla caccia alle streghe, chiedendo l'intervento dell'esorcista per liberare la vittima dal demonio ed evitare in questo modo di punire troppo severamente la strega⁹⁰.

Da questo caso e da quelli prima menzionati, è comprensibile come i magistrati fossero più interessati a sradicare le superstizioni intese come comportamenti devianti piuttosto che a perseguire chi si occupava di magia, allestendo violente cacce alle streghe.

Com'è noto, all'indomani del Concilio di Trento, la Chiesa si preoccupò di attuare i decreti tridentini i quali non avevano solamente preso posizione contro le dottrine luterane, ma avevano anche stabilito alcune basi normative per l'intervento del clero nel disciplinare i comportamenti. Si trattava di estirpare le pratiche, i culti e le devozioni tramite le quali gli individui si relazionavano con il soprannaturale. Furono fondamentali, a tale proposito, due costituzioni di Pio V, cioè la *Coeli et terrae creator* del gennaio 1586 e soprattutto l'*Immensa Aeterni Dei* del gennaio del 1587 che definì come discipline pertinenti all'Inquisizione eresia, apostasia, scisma ed anche magia, sortilegi, divinazione e qualsiasi materia facesse supporre la *praesumpta haeresis*. Risale poi allo stesso anno una disposizione molto indicativa di questo clima prudente, cioè quella emanata, ancora una volta, dal cardinale di

Santa Severina in merito all'inattendibilità delle delazioni riguardo ai complici del sabba. Si trattava di segnali importanti che sottolinearono quell'atteggiamento di cautela e di prudenza adottato dal Sant'Uffizio nei confronti della caccia alle streghe. Le accuse per stregoneria venivano ritenute interpretazioni distorte della realtà che, provenienti dal medesimo contesto sociale nel quale avevano avuto origine, erano espressione della mancanza di disciplinamento: sotto il termine stregoneria vennero raccolti i miti, i riti, le pratiche del malocchio e quelle magico-terapeutiche. Costituisce una conferma di questo particolare atteggiamento degli inquisitori la banalità dei processi per

⁸⁹ G. Romeo, *Inquisitori...* cit., pp. 161-168.

⁹⁰ *Ibid*, pp. 108-114. O. Di Simplicio, *Autunno...* cit., p. 275. Il dibattito sul ruolo dell'esorcismo nella caccia alle streghe si è concentrato su due interpretazioni: la prima sostiene che l'esorcismo, da intendersi come alternativa alle persecuzioni, evitò fenomeni di isteria collettiva e cacce feroci. La seconda invece sostiene che l'esorcismo e quindi la consapevolezza della presenza del demonio alimentò i fenomeni locali di caccia alle streghe. A tale proposito vedi E. Midelfort, *The Devil and the German People: Reflections of the Popularity of Demon Possessions in Sixteenth Century Germany*, in S. Ozment (a cura di), *Religion and Culture in Renaissance and Reformation*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Mo, 1987, pp. 108 sgg.

153

stregoneria, ed il fatto che spesso si riducano ad un elenco di credenze e di riti magici come, ad esempio, l'inchiesta nei confronti di Maria Mazzanti mette in evidenza ⁹¹. Le pagine del processo contro questa guaritrice, inquisita a Modena nel 1574, catalogano, uno dopo l'altro, i rituali con i quali venivano curate alcune malattie, dal "male della madre" ossia l'amennorea, al "male degli occhi" cioè la cataratta⁹².

Occorre ricordare che a contribuire a questa lotta alle superstizioni furono non solo gli inquisitori, ma anche i confessori, la cui mobilitazione diventò uno degli strumenti fondamentali per arginare il dilagare delle pratiche magiche. L'utilizzo della confessione in chiave di delazione si trasformò anche a Modena in un metodo efficace non solo per la lotta all'eresia, ma anche per quella antimagica, in quanto i confessori rifiutavano di assolvere i penitenti se non si fossero recati dall'inquisitore a denunciare se stessi ed eventuali complici⁹³. In seguito alle costituzioni tridentine, vennero resi obbligatori per le parrocchie i registri dei confessati e dei comunicati, per fare in modo che comunione e confessione diventassero un dovere strettamente controllato dai sacerdoti. Il sacramento della penitenza e soprattutto il rapporto tra penitente e confessore diventò filtro e canale di disciplinamento sociale e di denuncia delle superstizioni, al fine di imporre una pratica religiosa uniforme ⁹⁴. Dagli atti della visita pastorale effettuata nel modenese nel 1569 per conto del cardinal Giovanni Morone, risulta che in quasi tutte le parrocchie visitate, i fedeli si comunicavano e confessavano. Nel caso delle eccezioni, vengono riportati i nomi e le motivazioni dell'inadempienza ai sacramenti. In tali documenti colpisce la segnalazione del caso del conte Guido Rangoni e della moglie che secondo quanto riferito dal parroco di Marzaglia non si erano comunicati, e avevano bruciato alcuni libri proibiti appartenenti al figlio nel frattempo detenuto nel carcere dell'Inquisizione⁹⁵.

Lo zelo e la severità dei confessori promuovevano quindi l'azione inquisitoriale e portavano i penitenti ad una comparizione spontanea davanti ai magistrati, con la conseguente salvaguardia dalle pene temporali e dalla pubblica abiura⁹⁶. La comparizione spontanea sostituì il tempo di grazia, ossia i trenta giorni che seguivano l'editto di grazia emanato dall'inquisitore, nel quale si chiedeva agli eretici e a chi fosse a conoscenza della loro presenza di sporgere denuncia, garantendo tre anni di indulgenza per i delatori e

misericordia per gli eterodossi⁹⁷. Erano proprio i confessori ad interrogare i

⁹¹ A. Prosperi, *Tribunali...* cit., pp. 390-391. Il cardinal Santoro scrisse in data 5 febbraio 1588 al vicario di Napoli una lettera relativa al caso di Argenta Amorosa, dicendo: «Tutte le confessioni fatte da loro se bene provano contra se stesse, non provano però contra Argenta, per deponere di cose viste nell'andare a quei giuochi diabolici, et in essi giuochi potendo esser state illuse dal demonio per far caloniare il prossimo». Vedi anche E. Bonora, *La Controriforma*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 83 sgg, 90 sgg.

⁹² ASM, *Inquisizione*, B. 7, bb. 26.

⁹³ G. Romeo, *Inquisitori...* cit., pp. 190-199.

⁹⁴ *Ibid*; a tale proposito vedi anche A. Prosperi, *Tribunali...* cit., pp. 259-277, 290-301.

⁹⁵ M. T. Rebucci, *Le visite pastorali dei Vescovi di Modena: Giovanni Morone e Sisto Visdomini*, «Deputazione di storia patria per le province modenesi», Aedes Muratoriana, Modena, 1967, pp. 103-116.

⁹⁶ G. Romeo, *Inquisitori...* cit., pp. 190-99.

⁹⁷ *Ibid*.

154

penitenti sulla qualità dei medicamenti da loro utilizzati, sul contenuto delle orazioni pronunciate dalle guaritrici e su quello degli incantesimi d'amore, ma definendo reati del genere come superstiziosi, non malefici. Sottolineano questa centralità del sacramento della penitenza e della figura del confessore i processi modenesi nei confronti di Diamante Ascari, ancora una volta di Grana Mezzadri e di Caterina Scurani⁹⁸.

Nel primo caso che risale al 1595, Diamante, guaritrice residente a Mirandola, venne accusata di aver fatto morire una bambina che aveva in cura, in seguito ad un'immersione in acqua e cenere. Una volta interrogata, l'imputata non negò di essere solita segnare i bambini maleficiati, menzionando anche un medicamento a base di ruta, salvia ed olio di noce da utilizzare mentre si recitava il padre nostro. Quando in un secondo momento l'inquisitore le chiese se fosse a conoscenza dell'illegalità di tali pratiche, rispose di esserne consapevole, in quanto informata dal confessore⁹⁹.

Più indicative le dichiarazioni di Cesare Borghi che sostenne apertamente di essere stato obbligato dal proprio confessore a denunciare la Mezzadri, in quanto:

Essendomi, questa mattina andato a confessare da un padre del Gesù, et parandoli un peccato da me commesso egli mi ha imposto che venga a trovare V. R che è inquisitore di questa città et a lei nari quanto mi è occorso¹⁰⁰.

La frequenza ai sacramenti della confessione e della comunione fu una delle argomentazioni sopra le quali insistette più e più volte Raffaele da Milano, inquisitore del processo del 1594 contro l'incantatrice Caterina Scurani. Sebbene alla donna fossero state rivolte accuse di maleficio come «*pijiar un carbone et fare un segno attorno il jogolar et poi dicer a nome del gran Diavolo che costringeva colui che io amo venir da me*», il giudice chiese a tutti gli otto testimoni: «*Quid sentiat de illa ad frequentiam sacramentos*». Anche l'imputata si vide rivolgere più volte questa domanda, rispondendo nel costituito del 7 giugno: «*Bene da quando ò [sic!] cinqu'anni che io mi confessai, ma non mi ricordo del tempo determinatamente et ancho all'ora mi comunicai*»¹⁰¹. Dal momento che il fascicolo si interrompe non è possibile sapere se Caterina venne condannata o meno, anche se l'elemento che colpisce è l'attenzione dei giudici verso l'uniformità delle pratiche religiose e l'obbedienza alle regole in funzione antimagica ed antisuperstiziosa.

Il crimine di stregoneria venne quindi fatto rientrare in quello di *superstitio* anche per evitare fenomeni di isteria collettiva, soprattutto perché se guardiamo alla serie inquisitoriale modenese notiamo come in realtà vi fosse materiale sufficiente per dar vita ad imponenti persecuzioni¹⁰².

⁹⁸ *Ibid*. I processi sono in ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 17 (Diamante Ascari); B. 10, bb. 3

(Grana Mezzadri), B. 8, bb. 25 (Caterina Scurani).

⁹⁹ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 17, c. 22.

¹⁰⁰ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 3, c. 1r.

¹⁰¹ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 25, c. 7v.

¹⁰² G. Romeo, *Inquisitori...cit.*, pp. 248-249.

155

A questo proposito, sono esempi paradigmatici il caso di Margherita Maggi detta “la Chiappona” che venne processata insieme ad altre donne ed il caso di Lucia Cafoni e delle sue figlie¹⁰³.

La prima causa si aprì nel 1593 davanti all’inquisitore Raffaele da Milano dopo che Giovanni d’Abati denunciò Margherita Maggi, prostituta modenese, accusandola di «buttare le sorti, gettare le fave e fare la pedrica» e di avere compiuto malefici su commissione di Bianca ed Ippolita Zelina (madre e figlia), Ludovica Buzzali, Maddalena Bolognese e Francesca Romagnoli, tutte quante dalla pessima reputazione e di «professione di mala vita»¹⁰⁴. L’imputata non negò le accuse sostenendo anche di saper curare alcune malattie con il sale, di occuparsi di incantesimi d’amore per propiziarsi le attenzioni di chi la interessava, confermando poi di aver compiuto alcuni incanti per le amiche Ippolita e Ludovica e menzionando infine Lucrezia Caradona in qualità di esperta di “pedegra”. Qualche giorno dopo il primo interrogatorio, finirono in carcere anche Lucrezia Caradona ed una certa Uliva detta “la Grassa” che a sua volta menzionò come complice Giacoma Ventini¹⁰⁵. In breve si delineò il quadro seguente: si trattava di un gruppo di prostitute, amiche tra loro, che godevano di cattiva fama e dedite alla magia erotica, a quella terapeutica e soprattutto ad alcune orazioni sataniche. Come la Buzzali sostenne, una delle pratiche più utilizzate era quella della “misura della mano” seguita da una preghiera ai cinque diavoli più potenti. I presupposti per una caccia alle streghe destinata a coinvolgere anche le clienti di queste prostitute quindi c’erano, c’erano le pratiche magiche e c’era la demonolatria, per altro sospettata dall’inquisitore, dal momento che Lucrezia venne interrogata in merito al patto con il diavolo, senza che però il giudice si impuntasse con questa domanda.

Sospetti di demonolatria risultano anche nella breve inchiesta contro Lucia Cafoni e le figlie Anna, Caterina e Geronima denunciate dai coniugi Giovanni e Maddalena Brandini. Giovanni sostenne: «Lavano il capo al Diavolo, et lo fanno venir in una inguistura», aggiungendo che Lucia e le sue figlie fossero solite anche compiere *maleficia* per stregare le persone ¹⁰⁶.

“Lavare il capo a diavolo” era ritenuto un atto di devozione nei confronti del maligno, così come farlo apparire in una brocca (inguistura) piena d’acqua. Si trattava di un rito particolare, dal momento che generalmente, nelle caraffe, si vedevano, dopo aver fatto recitare ad una fanciulla vergine tre pater, tre ave e l’orazione di san Giovanni, le cose future o smarrite, non il diavolo.

Comunque, al di là della particolarità del rituale, Raffaele da Milano chiuse velocemente il caso, mentre per quanto riguarda Margherita Maggi e le complici, si limitò ad un’abiura senza innescare quei meccanismi che sarebbero

¹⁰³ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 21, bb. 22 (Margherita Maggi e le altre); bb. 31 (Lucia Cafoni e le figlie).

¹⁰⁴ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 21, c. 1r (prima citazione), c. 2r (seconda citazione). La pedrica o pedegra era una pratica magica volta a togliere il malocchio. Consisteva nel segnare con un coltello l’impronta del piede lasciata sulla terra nel tentativo di “staccare” la malia dalla vittima. Per ulteriori approfondimenti, M. O’Neil, *Magical Healing...cit.*, pp. 88-144; M. P. Fantini, *Orazioni e scongiuri tra le carte dell’Inquisizione modenese, 1568-1602*, Tesi di laurea, Università degli studi di Pisa, relatore prof. M. Rosa, a. a. 1992-1993.

¹⁰⁵ Il processo ad Uliva è in ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 22.

¹⁰⁶ ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 31, c. 1r.

potuti sfociare in episodi simili a quelli di Lecco del 1569 oppure a quelli di Triora del biennio 1587-1588¹⁰⁷.

Nel primo caso, Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano fece arrestare un gruppo di sospette streghe residenti vicino a Lecco che pochi giorni dopo l'arresto confessarono il sabba sotto tortura, facendo il nome di alcune complici. Nonostante la morte in carcere di una delle imputate, l'arcivescovo, dopo la ratifica delle confessioni, decise di rimetterle al braccio secolare, prospettando per loro la condanna a morte. Simile il caso di Triora, borgo della riviera ligure di ponente, dove in seguito all'intervento del vicario del vescovo di Albenga e del vicario dell'inquisitore di Genova, erano state arrestate alcune streghe. Sottoposte a tortura avevano confessato i crimini a loro imputati, facendo però i nomi di alcune complici, e arrivando così a coinvolgere circa quaranta donne del luogo. Colpisce però il fatto che in entrambi i casi a prendere iniziative così rigorose furono i tribunali vescovili, non quelli inquisitoriali. Anzi, sia in Lombardia sia in Liguria fu il Sant'Uffizio ad intervenire, per accertarsi del corretto svolgimento delle procedure e per ridimensionare lo zelo dei giudici. Per quanto riguarda le streghe di Lecco, Roma chiese gli atti processuali, esprimendo forti perplessità sulla condotta dei giudici di Milano ed intimando al Borromeo di verificare i malefici commessi dalle accusate. Per quanto riguarda Triora, venne recapitata all'inquisitore di Genova una missiva da parte del Sant'Uffizio nella quale gli si suggeriva di interrogare personalmente le imputate, avanzando l'ipotesi che costoro potessero ritrattare¹⁰⁸.

L'atteggiamento degli inquisitori modenesi risenti di quel clima di prudenza presente tra i cardinali del Sant'Uffizio, discostandosi non poco da quello dei "collegi" di primo Cinquecento. Costituisce un'ulteriore conferma di questa cautela e di questa perplessità una risoluzione inviata da Roma a Modena e datata 23 febbraio 1591 nella quale si raccomanda come:

Delle donne processate da cotesta Santa Inquisitione per malefiche e streghe avertisca di proveder bene nelle dette cause et con molta circospettione et maturità, che non si faccia qualche errore et per le ree si puniscano le innocenti. Et finito il processo non venga né a sententia né a tortura contro alcuna di esse, ma pigli il parere della sua Congregatione e di tutto dia aviso a questo Santo Officio¹⁰⁹.

Risale al 13 novembre 1599 un'altra risoluzione ancora che intimava ai giudici di non procedere con la tortura, ammonendo che:

¹⁰⁷ A. Borromeo, *L'opposizione all'eresia*, in A. Borromeo...[et al], *Il grande Borromeo tra storia e fede*, Mondadori, Milano, 1984; P. Portone, *Un processo di stregoneria nella Milano di Carlo Borromeo (1569)*, in *Stregonerie e streghe nell'Europa moderna*, Convegno internazionale di studi (Pisa 24-26 marzo 1994), Pacini, Ospedaletto (Pisa), 1996, pp. 317-330; C. Coppo e G. M. Panizza, *La pace impossibile. Indagini ed ipotesi per una ricerca sulle accuse di stregoneria a Triora (1587-1590)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVI, 1990, pp. 34-74; M. Rosi, *Le streghe di Triora. Processi di stregoneria e relative questioni giurisdizionali nella seconda metà del secolo XVI*, «Rivista di discipline carcerarie», XXIII, 1898, pp. 189-298, 261-296, 325-335. Queste vicende sono riportate anche da A. Prosperi, *Tribunali...cit.*, p. 284; G. Romeo, *Inquisitori...cit.*, pp. 30-32 per Triora; pp. 48-52 per Lecco.

¹⁰⁸ Rimando a G. Romeo, *supra*.

¹⁰⁹ ASM, *Inquisizione*, b. 142, p. 55, manoscritto dal titolo *Risolutioni della Sacra Congregatione in varij casi, per il buon governo de PP. Inquisitori circa il loro officio*.

V.R. non comporti che alcuna di quelle donne imputate di malefici siano mercate nel volto né in altre parte della persona. Et ella dovrebbe essere risolta et non dar l'adito a simili novità nel tribunale del Santo Officio; però se ne ritenga in tutti i modi, né mai per altri tempi ardisca di proporre simili pena né permettere che sia proposta o nominata, essendo cosa contro le leggi secolari et canoniche¹¹⁰.

Se da una parte si assiste ad un cambiamento di procedure da parte

dell'Inquisizione, dall'altra è possibile assistere anche ad un cambiamento di credenze in merito alla stregoneria, non solo da parte degli inquisitori, ma anche da parte delle imputate. Ad eccezione del caso di Antonia Vignola gli elementi onirici della stregoneria sono raramente presenti nei processi. Solo Claudia Corona, inquisita nel gennaio del 1599, per mettere alle strette Polissena Cernobbio, la padrona, inventa di averla chiaramente vista prendere Un pigantino di tera et postolo a scaldare al fuoco, perché quella cosa ch'era dentro al detto pigantino era gelato. Comandò che tutte tre noi ci spogliassimo dalla cintura in su, che si dovessimo ongere con quel liquore dentro al detto pignatino, facendosi attente che non dovessimo haver paura di cosa alcuna, che ci venisse avanti ne che dovessimo nominare il nome di Gesù¹¹¹.

La delatrice continua sostenendo, in seguito alla lettura di alcune parole magiche, di aver volato di notte insieme ad alcune compagne e con la padrona, insomma che: «Vidi le mie due compagne la Giulia e la Margherita levarsi in aria et io con la detta Madonna Polissena levata in aria se n'andavamo via; dove andassimo non lo saprei dire perché non vedeva cosa alcuna»¹¹².

Ascoltata la deposizione, l'inquisitore iniziò in un primo momento ad insistere sul significato delle parole che erano state pronunciate prima di sollevarsi in aria, per poi indagare sui rapporti vigenti tra Claudia e la padrona. Aveva infatti intuito che le accuse rivolte a Polissena Cernobbio erano dovute ad alcuni rancori che la denunciante serbava nei confronti della padrona, e che in un secondo momento emersero nella deposizione immediatamente seguente alla denuncia. A quel punto la situazione si sovvertì e Claudia venne accusata di calunnia.

La vicenda aiuta a comprendere come in questo caso alcuni elementi caratterizzanti la stregoneria fossero ancora vivi nell'immaginario collettivo. Si tratta comunque di una deposizione inventata di proposito, e con la consapevolezza che una dichiarazione del genere avrebbe potuto maturare un'accusa per stregoneria. La delatrice non stava raccontando spontaneamente i fatti in quanto direttamente imputata in un processo ed in quanto interrogata dall'inquisitore su specifiche questioni. È indicativo che invece nel corso di alcuni processi tenutisi nello stesso periodo, ma presso altri tribunali italiani, le imputate avessero ammesso il sabba, pur non risultando convincenti ai magistrati di per sé molto dubbiosi, oppure che lo avessero ammesso, sebbene tralasciando alcuni elementi.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 56.

¹¹¹ ASM, *Inquisizione*, B. 10, bb. 18, c. 1r.

¹¹² *Ibid*, c. 1v.

158

Nel primo caso sono da ricordare due inchieste che si tennero a Napoli tra il 1586 ed il 1587 a carico di Ippolita Palomba e di Graffia da Polidoro. Le due donne confessarono di essere state trasportate da alcuni animali in una radura dove molte persone ballavano, si davano a comportamenti orgiastici ed omaggiavano il diavolo promettendogli l'anima ed il corpo. Tra i molti dettagli, vennero fatti anche i nomi dei complici, senza tuttavia che giudici reagissero in modo rigoroso, tutt'altro. Senza porre eccessiva attenzione al sabba si concentrarono solo sulle accuse di *maleficia*, dimostrandosi dubbiosi ed incerti in merito alla realtà dei raduni di demoni e streghe¹¹³. Nel secondo caso sono invece da ricordare le inchieste tenute nel senese alla fine del XV secolo, nelle cui deposizioni come in quelle di Battista e Faustina da Torrita e di Antonia da Parma compare lo stereotipo del sabba sebbene incompleto, nel senso che non sono presenti le trasformazioni in animali e che non tutte le inquisite sostengono di avere raggiunto luoghi remoti e di essersi unite al demonio. Anche in questa occasione, nonostante le vivide descrizioni di tali

riunioni notturne, gli inquisitori condannarono le imputate ad abiurare pubblicamente come formalmente eretiche ¹¹⁴. Nei processi senesi queste confessioni vennero estorte, in quelli napoletani invece furono spontanee e senza sollecitazioni di sorta. A Modena invece ammissioni del genere non risultano né rese spontaneamente, né rese sotto tortura, sono semplicemente assenti.

A questo punto è necessario chiedersi se l'immaginario magico modenese fosse effettivamente scomparso dalla mentalità e dalla cultura dell'epoca ed in caso lo fosse stato, interrogarsi sulle motivazioni. Si tratta di un problema considerevole, dal momento che sono proprio stati i processi di inizio secolo a costituire le fonti della *Quaestio de strigibus* dello Spina, in seguito manuale di riferimento per gli inquisitori più rigorosi. La stessa *Strix* di Giovanfrancesco Pico aveva attinto ai processi di Mirandola del 1522-23 e si serviva delle immagini decisamente evocative derivate da questi, dal momento che Giovanfrancesco Pico aveva assistito agli interrogatori delle sospettate che sostennero, come riportato dalla *Strix*, non solo di maleficiare bambini ed animali e di provocare tempeste, ma anche di sostare insieme ad altre compagne in alcune radure alla presenza della "signora del gioco" o *domina ludi*¹¹⁵. Sembrerebbe che quella cultura così particolare ed osmotica, dove la magia rivestiva un ruolo fondamentale nel quotidiano si fosse modificata. In questi processi di fine secolo manca anche quella celebre rete di medici, speciali, guaritrici e sacerdoti solita affollare le spezierie modenesi e solita confrontarsi sulle terapie da adottare, e soprattutto nessuna delle guaritrici processate menziona un aromatario dal quale si serviva ed al quale chiedeva consiglio, oppure afferma di averne frequentato il laboratorio.

Questa cesura netta e queste differenze sostanziali tra le credenze e le procedure di inizio e di fine secolo costituiscono una conferma ulteriore della fluidità degli schemi di un fenomeno complesso come la stregoneria. Il caso

¹¹³ G. Romeo, *Inquisitori...cit.*, pp. 3-9, 277-288.

¹¹⁴ O. Di Smplicio, *Autunno...cit.*, pp. 42-43, 309-312.

¹¹⁵ A. Perifano (a cura di), *La Sorciere...cit.*,

159

modenese dimostra chiaramente come indagare le realtà periferiche sia fondamentale al fine di mettere in luce le variabili della stregoneria, e come le interpretazioni univoche di tale sistema siano difficilmente applicabili persino in relazione al medesimo contesto geografico, sociale e culturale.

160

Appendice

Due processi paradigmatici: Giulia da Bologna (1518) e Caterina Scurani (1594)

ASM, *Inquisizione*, B. 2, bb. 22.

1518

Absolutus processus cum abiuratione sub fratre Antonio de Ferraria Inquisitore.

[c. 1r] 1518 die 27 mensis decembris inditione septima.

Coram reverendo fratre Bartolomeo de Pisis vicario reverendis fratris inquisitoris loco ipso.

Comparuit Isabetta Canadarinis et uxor Ludovici domini. Civis in Mutina et zello fidei et non odio aliquo et [inimicitia].

Tale die veniens ad domum ipsius Isabettae haec dicens voluit eam docere quasdam incantationes ut amaret a viro suo Ludovico domino.

Interrogata quae essent tales incantationes.

Respondit: Dicta ipsa Iulia voluit ei dare quosdam pulveres quales ipsam Iuliam dicebat essent factos ex ossis mortuorum hominum et hircundinum et dicebat ei testi ut apponesset tales pulveres ad crines et ad vestes viri sui et tale modo amaret ab eo.

Interrogata an sciret isti pulveres essent facti cum incantationibus demonum.

Respondit: Ipsa Iulia ni dixit umquam or loquebat ut suprascripta [...] odisti pulveres essent [...] cum incantationes quorumpiam demonum.

Interrogata si scirent alias mulieres uti talibus pulveribus.

Respondit: Dicta Iulia dixit sibi testi uti [...] bonis magneti et talis pulveribus usa est ad conciliandum suum maritum. Et ipsa testis hoc videns ipsam coepit ossa mortuorum.

Interrogata [...].

Respondit: Usa fuerunt tales pulveres ut innamorent et amalarent et ab uno viro esse amata. Ut nocuissent in torporis damnationis.

[c. 1v] *Interrogata* an ipsae Iuliae imputatur mala vita et fama circa incantationes et alia maleficia.

Respondit: Ultra hoc est concubina praesbiteri. Et per mala fama et publica voce dicitur eam esse maleficam et utitur incantationes demonum et insurrationes est huiusmodi. Et ipsa testis iudicat ipsam Iuliam infaturassam pellituram et [...] ad domo sua et non potuit.

Interrogata an ipsa Iulia aliud sibi dixerit ut doceret aliud voluerit circa incantationes .

Respondit: Ipsa Iulia docuit illae testi ut acciperet unum qualutum in nomine diaboli et trovaret unum ovum in nomine diaboli. Et ipsum ovum coquent in
161

nomine magni diaboli: ut cortex durus facutus molarent magni diaboli et quatrinis acus ad latos in nomine magni diaboli et simil acus infigantur in praedicto ovo ad sinistras invocando magnum diabolum. Ultima acum infigerunt in praedictum ovum in nomine magni diaboli. Ponerent postea dictum ovum prope ignem in nomine magni diaboli dicens eidem testi: si esset ovum illud consumptum sic consumaret cor viri praticando ultima infictione acus in summitate ovi cum haec verba: io non pongo esto ovo ma io pongo nel foco Lodovico che non possa mai sanare ma lui non riposso ma si possa destrugere come farà esso ovo in nome del gran diavolo.

[c. 2r] *Interrogata* si ipsa testis voluit talim necari

Respondit: Haec incantavit[...].

Interrogata si aliud ipsa Iulia dixerit.

Respondit: Dicta Iulia dixit testi quod fecit baptizare aut a presbitero aut ab aliquo religioso sacerdote calamitam. Imposuit nomen ridens calamita. Illius personae cuius cura baptizat illam calamitam et in super supradicta calmita posita supra lapidem sacrum supra altare. Et supra ea celebrare fecit supradictam missam. In super et dictam callamitam baptizari facit acqua sancta supradicta et in vasis apositis in [...].

Interrogata si sciret ipsa testis quominus ipsa Iulia uteretur dicta calamita et ad quod.

Respondit: Quondam predicta calamita esset baptizata et sacrata, persona cum ea [...] conciliat talem personam ad amorem suum et ad intentum suum ducit ut ipsa Iulia testi dixit.

Interrogata an aliud cognoverit Iulia fieri cum incantationes demonum.

Respondit: Quaedam mulier nomine Margarita morata in domo sua. Dixit sibi testi dicta Iulia docuit praedictam Margaritam ut suis laboris manorum suarum

quereret in pecuniis in nomine magni diaboli: et ex illis pecuniis acceperunt gallum in nomine magni diaboli; et illum gallum posuerunt sub cophino perforato quondam vulgo dicit copsino hoc in nomine magno diaboli. Et posuerunt cibum ante copsino in tanta distantia quod gallus solus possunt videri in nomine magni diaboli. Sic permittunt gallum mori fame et angustia in nomine magni diaboli. [c. 2v] Quondam mortum gallum posuerunt in furno in nomine magni diaboli aduhuc in pulveres consumptum.

Quas pulveres accipiunt et cum istis pulveres eam personam ab quam vellent consumari et amari in nomine magni diaboli ut ipsa Iulia dicebat. Si sic fierent illa persona talis pulveribus tacta sic [...].

Interrogata quanto tempore est talia audivit a praedicta Margarita.

Respondit: Est decem mesis.

Interrogata si aliud sciret ad alia persona.

Respondit: Predicta Iulia tempore et loco predicto dixit ei testi esse alia mulierem nomine L. C. quae habitat in Mutina.

Que mulieri fuit adgiunta mulier nomine Lucretiam concubinam Iohannis da Paroli quae habitat in hospitio postriboli. Accepit unum fascium parvi vigori et herba savina et in nomine magni diaboli et in nomen illius personae cuius cura haec facit accepit tres bolos panis et tria grana salis in nomine magni diaboli et tria grana salis in nomine magni diaboli herbam, panem et salem simul posuit insuper fascium est comburatum et accepit claviculam ferream quae dicta vulgariter la camelia. Et fecit in praedicto igne in nomine magni diaboli.

162

Et dicit haec verba: così io batto nel corre di Lodovico che non habia mai [...] non [...] in nome del gran diavolo. Et cum haec verba dicit percuotit cameliam cum [...] [c. 3r] haec dicit .

Interrogata quae sit fama dictae Lucretiae .

Respondit: Est pessima fama circa incantationes et invocationes demonum et circa malefitia. Predicta audivit a Maria uxore supradicti Carpiani quondam dicta [...] Iohannino Caracollo cuius presbiteri est ipsa concubina.

Interrogata an praedicta dixit odio vel malevolentia vel inimicitia aliquo.

Respondit: Ea dixit zello fidei et timore dei et timore sui excommunicationis promulgatae circa [...].

Interrogata supra generalia.

Respondit: [...].

Acta sunt in ecclesia Sancti Dominici supra altare Sanctae Mariae praesentes testes fuerunt Cherubinus a Mirandola et Iohannes Logorganno Cimatori.

[c. 3v] In Dei nomine amen. Anno a nativitate Domini 1519. Die vero 19 Ianuarii.

Comparuit Margharita di [...] coram praefato vicario inquisitore in loco Mutina fratre Bartolomeo de Pisis osservandissimo et iurata deposuit ad usus Iulia de Bonomia que presenti tempore moratur in domo presbiteri Geminiani de Trento. Affirmans illam esse male fama et mali nomine non solum quo ad honestate corporis sui et quo ad maleficia et superstitiones diabolicas.

Interrogata a prefato praedicto vicario quare cognoscat ipsam Iuliam esse male fama circa praedictas.

Respondit: Qua sic a nonnullis personis audivit de ea murmurari propter haec, et etiam qui novit quaedam ad eadem Iulia sibi alias fuisse dictam, per eadem deponenda de dicta Iulia opineat.

Interrogata qua natura sit illa.

Respondit: Presente esse modo decem anni circa semel ipsa deponenda esset sub porticu domus quaedam Luciae Cortellinae in qua domo dicta deponenda

tunc habitabat et esset cum praefata Iulia. Ipsa Iulia docuit ipsam deponentem se vellet ab aliquo amari, labore manorum suarum, quereret lucrari pecunias aliquas in nomine magni diaboli, et ex illis emeat gallum in nomine magni diaboli, et sub cophino quo vulgariter dicunt el corigho ponet in nomine magni diaboli, et cophinus debet esse perforatus in nomine magni diaboli, foramine tantae amplitudinis in inferiori parte quod gallus posset caput exporgere et ponet cibum an faciem galli in tanta distantia quod non posset illum gallus rostro sumere in nomine magni diaboli, et sic angustiatus dimisset mori fame in nomine magni diaboli, mortum denique in furno usque in pulveres coqueret in nomine magni diaboli. Deinceps acceptas has pulveres quod eis vellet ad supradictam finem uti, debet in aliqua ecclesia supra personam a qua amari vellet insufflare, et inferebat eidem deponenti ipsa Iulia quod si sic feceret, illa persona talibus pulveribus reprehensa ut sic amaret aspergentes, qui per amore langueret continue et consumaret [c. 4r] angustia dilectionis nimie ad modum quo assumptus est gallus fame et angustia.

Interrogata si novit quaedam Iuliam, supradictam executioni aliquam mandavit.

Respondit: No

163

Interrogata si ipsa deponenda hec ipsa aliqua facevit.

Respondit: No.

Interrogata si haec omnia dixerit odio vel inimicitia, vel alia dicenda circa huius de hac Iulia vel de alia persona tacuit inordinato amore vel respectu humano.

Respondit: Nisi fuisset de huius[smodi].

Interrogata et iurata haec non dixit esset qua recordabat, et quondam eandem Iuliam in odio habebat et ab eadem odiari se putet, non tantum est inimicitia capitalis, si ut comuniter accidit intra foeminas esse ritas, et haec dixit solum per iuramentum positum et zelo fidei.

Interrogata supra generalia.

Respondit: Iniunctus est ei in [...] ut secutum tenuit.

Acta sunt Mutinae in ecclesia Sancti Dominici in capella Sancti Mathei praesentibus et hoc vocatis testibus fratri Cipriani Placetio et Thoma Zimbaneli Mutiniensi Presbitero.

Ego frater Cherubinus de Mirandula una cum infarscripto loco unius sufficientis notarii a praefato fratre vicario electus et rogatus fui: ex presentibus omnibus interfui ex manu propria me suprascripti.

Ego fratris Bartolomeus de Venetiis electus ut suprascripto rogatus fui ex praesentibus omnibus interfui ex manu propria me suprascripti.

[c. 4v] In Domini nomine amen. Anno a nativitate Domini 1519. Die XI.

Inditione 7a.

Ludovicus constitutus coram praefato vicario Inquisitionis fratre Bartholomeo de Pisis et primo iuratus deposuit ad usus Iuliam de Bononiam quam saepe rogavit Elisabeth uxorem dicti testis ut vellet dictam esse ruri quod volebat eam docere iurari stellas quo posset efficere vir eius. Post ipse Ludovicus vellet eam diligere.

Item dicit quod dicta mulier nomine Bernardina Succona dixit eidem deponenti quod praedicta Iulia accessit ad domum dictae Bernardinae quodammodo mane et interrogata a praedicta Bernardina quidnam quereret tanta trepidatione, respondet veni te visere, ubi nata est filia tua, et respondentem ibi est, accessit ad partem lecti, ubi erat puella, et confricavit eam, per totum corpus aliquanto tempore, eam elevans, induit eam, et ex post dicta puella qua prius fuerat

infirma ita ut nullatenus haberet appetitus, statim consanabit et famem validam incurrit usque in hunc diem, sic quae sanata est.

Interrogata quo tempore haec facta sunt.

Respondit: Quod possunt esse dies 15 et, ab eodem fere tempore ipsa deponenda haec cognovit ex ore dictae Bernardinae praedictae omnia eidem deponenti referentis.

Interrogat<us>*a* in quo loco haec eidem rettulit dicta Bernardina.

Respondit: In palatia circa apotheca dictis deponentis.

Interrogata coram quibus personis haec eadem illa sibi deponenti rettulit

Respondit : Erat presens et audiens haec ipsa omnia Iohannes Tarpellas miles crucis.

Interrogata si aliud sibi dixit dicta Bernardina.

Respondit: Cum ab eodem deponente dicta Berranrdina moneat quae debet eam accusare apud inquisitorem illa respondit quae presbiter Geminianus rogavit
164

eam ut tacet dicens etiam si tibi nocuerit et intulit damnum, fecit tantum et tibi hoc ea quae curavit filiam, et ob hoc nollet eam accusare.

Interrogatus si aliud novit de dicta Iulia .

Respondit: Quidam Iulius del Cato dixit eidem deponenti cum moneat ab eo ut debet accusare eam apud inquisitorem.

Respondit: Eidem deponenti, nolo qua haec non fecit illa Iulia [c. 5r] nisi propter pecunias.

Intulit etiam dictas deponentes que dicitur si nescit quomodo, que dicta Iulia curavit unam filiam dicti Iulii quibusdem balneis cum esset dicta puella maleficiata, et que hoc bene posset scire mater dicti puellae que mater dicti puellae vocat Margherita, et est soror dicti deponentis.

Item dicit que quidam vir Tarabinus nomine equorum domitor dixit ut ab uxore sua conquereret eidem deponentem, que dictam Iuliam maleficiavit fulium suum et que mortum est et [fuit] idem Tarabinus que quidam Iacobus dixit eidem Tarabino que dicta Iulia est magna ribalda circa huiusmodi maleficia.

Item dicit quondam quidem civis Mutinae nomine Fratebonus Massettanis dixit eidem deponenti que utique novit dictam Iuliam esse unam magnam maleficam, sed tacet qua fuit rogatus a Domino Ludovico equiti de Furno, ne aliquid dicat.

Item dicit idem deponens que audivit a quibusdam quorum non recordat quod dicta Iulia non potest habitare Bononiae unde est oriunda causa autem ignorat, sed audiverit ab eadem Iulia que ipsa bene cognovit quaedam magna malefica nomine Cimera quae fuit Bononiae combusta ab inquisitor.

Item intulit que semel cum esset in domo sua dictus deponens vidit et audivit praedictam Iuliam loquentem cum uxore sua nomine Helisabetha, et dicentem eidem si vellet daret sibi quasdam pulveres ex ossibus mortuorum hominum et hircundinum, ut audivit dictus testis dici ab uxore Frateboni erat coniuratus diabolus quod si ponet supra virum suum conciliaret cum se.

Actum Mutinae in Conventu Sancti Dominici et in cella praedicti viri coram nobis notariis et infrascriptis testis. Fratre Michaele de Ragusio ordine praedicto, Geminiano Silingaredo cive Mutinae.

Ego frater Iohannis ordinis predicatorum electus a praefato vicario cum collega suprascripto per uno notario idoneo praedictis omnibus interfui et rogatus fui, et manu propria me subscripsi.

Ego frater Hieronimus de Mirandola ordinis praedicatorum collega electus ut supra his omnibus interfui et rogatus fui et manu propria me subscripsi.

[f. 5v] Anno a nativitate Domini 1519. Die 17 februaris.

Comparuit Iuliana dicta la negra uxor Alberti Tosetti civis Mutinae coram patre Vicario inquisitionis fratre Bartholomeo de Pisis in loco infrascripto et primo de veritate dicenda deposuit ad usus Iuliam de Trento morata in domo Domini Geminiani de Trento, qui dubitat illam esse maleficam.

Interrogata de causa dubitationis

Respondit: Que ideo dubitat, qua semel videns dicta Iulia praedictam Nigram baiulantem in collo puerum infirmum, dixit eidem Nigrae, ille puerus maleficiatus est, et si vis [illum] curabo, dixit accipe herbam bonam, et bulire facias in aqua canalis, et tunc voca me: vocata igitur, bullita aqua, nuddatum puerum lavit, in totum dicta aqua dicens sub silentio quaedam herba quae
165

depones non intellexit. Post hec accepta residua aqua posuit in catino sub cuna et in aqua posuit crucem ligneam natantem et cuoprit vas ligneo coperculo et abiit post duas atque horas et consideravit aqua si erat coagulata et videns que non esset coagulata dixit quod puer non erat maleficiatus. Iussit tunc que referet aquam que [...] sol occumbisset .

Non est [...], et *interrogata* post aliquantos dies cum non venisset.

Respondit: Que non nocuistis me. Dicit atque haec facta fuissent estate passata.

Interrogata si aliud novit de dicta Iulia pertinens ad maleficia.

Respondit: Que posset esse decem dies que quaedam mulier nomine Bernardina uxor Peregrini Marchionis dixit eidem deponenti quod habet quaedam filia nomine Johanna qua semel summo mane venisset dictam Iuliam visitare et invenisset dictam Bernardinam adhuc in lecto.

Interrogata quod inquirent

Respondit: Venit nos visitare, ubi est Joanna, et ibi est dominus et illa statim ad locum altum lecti ubi puella iacebat videns, confricavit eam manibus plures dicendo ubi nam est, non invenio eam, et post haec figures, si eam invenisset, dixit fuge Joanna ut quod adhuc dormis, et elevans induit eam, et extunc puella semper fuit infirma, cum magno dolore pectoris vivens, et sine aliquo appetitu, nisi quicquid posset comedere usquam ad decem dies citra, ita ut per totaliter exsiccata sit puella, dum postquam Iulia audivit quaedam strigam esse in manu inquisitoris, venit ad dictam Bernardinam et summo mane, et presenti matre fringant et per toto corpore adeo sanam illam reddidit, ut naturaliter comedat cum maximo appetitu, et ubiquam libere ambulit.

Interrogata quod hec omnia sciat.

Rispondit: Que dicta Bernardina hec omnia eidem deponenti a paucis diebus citra narravat, et que cum ipsa deponens eidem [c. 6r] Bernardina dicet ut haec dicet inquisitori Sancti Dominici quondam ad hoc temebat.

Interrogata, respondit: Quod fuit rogata ne vellet hoc facere a presbitero Geminiano de Trento in cuius domo dicta Iulia moratur: et que dictus presbiter eidem Bernardinae dixit si te offendat inficiando et mlaeficiando eam, et tibi grata re fecit sanando eam, rogo ego te ne eam accusare.

Interrogata an odio vel inimicitia hec deposuit.

Respondit: Que non.

Eadem die et hora

Comparuit Elisabeth uxor Ludovici denique civis mutiniensis coram eodem praedicto Vicario Inquisitionis in loco eodem infrascripto et praedicta iurata deposuit ad usus Iuliam subscriptam, que possunt esse menses que dicta Iulia dixit eidem deponenti volenti ire ruri, si duces me tecum per octo vel decem diebus, docebo te coniurare stellas.

Interrogata in quo loco ei hec dixerit et coram quibus.

Respondit: Quod ei sola in domo dictae deponentis.

Interrogata si aliud novit, de dicta Iulia pertinens a maleficia.

Respondit: Que cognovit et audivit omnia per Iulia facta esse contra Iohannam praedicti Bernardini filiam, que paulo praedicta Iuliana quae dicunt la nigra deposita sit et de modo curandi praedicta omnia ut sunt.

Interrogata a quo hec omnia praedicto modo cognovit et audivit.

166

Respondit: quod hec omnia sibi rettulit quaedam mulier quae vocant Margarita Succona quae est soror dicti Bernardini et mater dicti puellae.

Interrogata quo tempore hec audivit.

Respondit: Sunt quattor dies usque die Dominica sub porticu domus dicti deponentis nullo alio praesenti.

Acta sunt hec omnia in ecclesia Sancti Dominici in cappella Sancti Mattiae, praesentibus testis Magro Azzo pictore cive Mutinae et fratre Salvatore de Mutina ordini praedicatorum.

Ego frater Vincentius ordinis praedicatorum electus a praedicto fratre vicario cum collega subscripto pro uno idoneo notario hiis omnibus interfui et rogatus fui et manu propria me subscripsi.

Intulit etiam dicta deponens que praedicta esse [...] que predicta Iulia dixit eidem deponenti quod ipsa Iulia et Bartolomea et Dorothea sorores Nicholai Carpesani invenerunt [de] Bononia ut addiscerent facere malias seu magicalia. [c. 6v] Dies X Semptembris 1519.

Constitutus coram praedicto inquisitore civitatis mutinensis diocesis patre Antonio de Ferrara ordinis praedicatorum dicto loco sibi idoneo electo in mura residentis sui in convento Sancti Dominici Iulius de [...] habitator Mutinae medio iuramento sibi per inquisitore praedicto de veritate dicenda.

Interrogatus an cognosceret quaedam Iuliam de Bononia habitatricem Mutianae in domo domini Geminiani.

Respondit: Sic plura audivi in vicinia.

Interrogatus de fama dictae Iuliae.

Respondit: Audivit eam esse mala fama et haberi pro male muliere circa superstitiones, affaturationes et diabolicas et circa huiusmodi esse infamem et sic est ipse testis verus.

Interrogatus si aliqua scit in particulari circa dictam Iuliam qua pertinent ad officium Inquisitionis herticae parvitatatis.

Respondit: Nihil aliud scio nisi de infamia dicta et est qua [...] a quadam de Iacobi uxore cuiusdem dicti et que ipsa Iulia eidem Iacobi affascinavit seu depravavit eidem quemdam puerulum eiusdem Iacobi filium qui ex illa infermitate deformis fuit. Nec alia scire se dixit supra generalibus

Acta sunt hec in loco suprascripto presenti bus fratre Vincentio.

Ego frater Camillus de Mirandula ordinis praedicatorum scriptor officii Inquisitionis suprascriptis interfui in quos fiedem me suprascripti.

Ego frater Archangelus de Vitellinionis ordinis paredicatorum scriptor officii inquisitionis supscrptis interfui in quos fide me subscripsi.

[c. 7r] Constitutus coram praefato patre inquisitore sedente pro tribunali loco. Die 12 Septembris 1519 Iacobus [...] civis Mutinae medio iuramento fide tradito per prefati patri inquisitori in praesentia patris inquisitoris Iohannis de Mutina e fratris Consolanis de Venetis testis vocatis et rogatis.

Interrogatus si cognoscet conscriptam Iuliam de Bononia.

Respondit: Sic habitatvit in domo ipsius testis per multas dies et est in domo suprascriptis domini Geminiani fratris ipsius testis.

Interrogatus de fama ipsius denunciatae.

167

Respondit: Est publica vox et fama que sit mulier male condicionis maxime inferendo superstitiones ad excitandum homines et mulieres ad lascivium amorem.

Interrogatus de qualitate ipsius superstitionis.

Respondit : Nescit.

Interrogatus si alia scit de dicta Iulia pertinentia ad officium Sanctae Inquisitionis et maxime de fascinatione et depravatione maleficiandi pueros.

Respondit : Quod ipse nescit et dixit ipse testis sit vox et fama dictus que ipasa Iulia maleficiaverit quemdam puerum cuisudam Tarbini que puer mortus fuit. Nec alio dixit se scire.

Ego frater Camillus de Mirandola ordinis praedicatorum scriptor Ofitii Inquisitionis suprascriptis interfui in quos fidem me subscripsi.

Ego frater Archangelus de Vitellionis ordinis praedicatorum scriptor Ofitii Inquisitionis suprascriptis interfui in quos fidem me subscripsi.

[c. 7v] Constitutus coram praefato patre inquisitore sedente pro tribunali in cela insidienti in conventu Sancti Daominici Albertus Tosettus carpentarius et eidem posito iuramento de veritate dicenda.

Interrogatus si cognovit quaemdam Iuliam de Bononia quae fuit quondam denuntiata.

Respondit: Sic.

Interrogatus de fama dictae Iuliae.

Respondit: Est pessimae opinionis et famae maximae ruinae malefica que pueri per modum afurationis ea guastavat et astriavat.

Interrogatus an ipse testis aliquid in particulare sciret de ipsa Iulia.

Respondit: Audivit dici que ipsa Iulia maleficiavit natum puerulum cuiusdam Tarabini que puerulus mortus fuit. Item is dixit que pro ipse et tota sua familia tenens ipsa Iulia maleficiavit natum puerulum ipsius testis qui mortus est.

Interrogatus unde item ipsam opinionem.

Respondit: Ex dictis indiciis et ergo que ipsa Iulia iungasset et clamasset cum uxore et aliis mulieribus domus et familiae ipsius testis ille puerulus incepit ingravare, sic pueri dicente vulgariter astriato et incepit totus desinere sic puero agravanti una die venit dicta Iulia in qua vicinia et de more in domo ipsius testis et dixit mulieribus domus ille puer erat astriatus et accipit quamdam herbam ad aromatariam ex qua ipsa fecit balneum puero cum qua herba ipsa Iulia in aqua canalis fecit balneum ipsi puero et in eo ipsum balneavit [post] quemdam balneum posuit sal capite nati pueri dicens si quidam in aqua signum erat, puer erat astriatus ut quidam fuerit dixit ipsum astriatum esse et respondit eum balnari, sed postea non fecit et venit post amalatus dictus puer laborare ingrederat illa sacrum [...] ipsa Iulia se ire ad domum dicti testis ad accipiendam aquam et post recessum suum ex domo ipsius testis dicta aqua coquit gravius [...] visum fuit que puer aliquialiter sanus [c. 8r] et sic processit per multos menses ita igitur [...] una die dicta Iulia transeante ad domum dicti testis et sic percepienti dicti passus vel iterum retro rettulit et illa igitur transiit postquam coepit puer clamare et lamentare amplius, nec posse comedere nec bibere et sic post dies viginti maximis cruciatis inquitatus mortus est per qua indicia certus fuit ipse testis ex tota familia sua dictam Iuliam maleficiasse dictum puerum.

168

Interrogatus si audivisse que dicta Iulia voluit docere modum orandi quasdam stellas superstitiosi uxori Ludovici, ad hanc finem ut ipse Ludovicus nullam aliam foeminam admirare poterat.

Respondit: [...].

Interrogatus si alia scit.

Respondit: Quod non ricordatur de alio in particulari. Se bene audivit a multis et diversis personis que dicta Iulia est pessima mulier et que multae personae dicunt de illa circa huius modi maleficia. Supra qualis sententia respondit.

Acta sunt in loco et sede suprascripta.

Ego frater Thomas de Monte Bavizano ordinis praedicatorum scriptor officii inquisitionis suprascriptis interfui in quos fidem me subscripsi.

Ego frater Franciscus de Ferrara ordinis praedicatorum scriptor officii inquisitionis suprascriptis interfui in quos fidem me subscripsi.

[c. 8v] Die 20 Septembris 1519.

Constitutus coram patre inquisitore per tribunali in misericordiae suae Petrus Iohannes de Compiris et eidem prestatato iuramento per praefati patri inquisitori.

Interrogatus si cognoscit eamdem Iuliam.

Respondit: Sic is plures vidit in vicinia et fuit in domo ipsius testis.

Interrogatus de fama.

Respondit: Est mala fama.

Interrogatus si idem scit in particulari maxime de pertinentis ad officium hereticae pravitate.

Rispondit: Quod est suspicio in domo ipsius testis que dicta Iulia fascinavit unum puerulum nepoti ex filio ipsius testis et recepisset puerum in brachio suos et eundem osculans citra ab eidem citra puer fuit infirmus et coepit exsecrari et male conducere.

Interrogatus an alia sciret.

Respondit: Non nise que est mala fama supra qualis non respondit.

Acta sunt in loco suprascripto praesentius fratre Vincentio per fratre vicario de tribunali et fratre Francisco de Ferrara ordinis praedicatorum.

Ego frater Antoninus de Genoa ordinis praedicatorum scriptor officii inquisitionis suprascriptis interfui in quos fidem me subscripsi.

Ego frater Franciscus de Ferrara ordinis praedicatorum scriptor officii inquisitionis suprascriptis interfui in quos fidem me subscripsi.

[c. 9r] Die 20 mensis Septembris 1519.

Constituta coram praefato patre inquisitore sedente tribunali supradicto ad hoc [...] in scola offitii Inquisitionis suspecta Iulia denunciata et praesentibus Reverendi patri inquisitori Nicolao de Finali et fratre Francisco de Ferrara ordinis praedicatorum vicario praefatis patris inquisitoris et eidem delato iuramento de veritate dicenda sub pena relapsi.

Interrogata si scit aut saltem suspicatur causam sic que [ab] patre inquisitore fuerit citata.

Respondit: Quod credit se fuisse vocata et citata ab ipso fratre inquisitore et vulgariter dixit per la causa per la infamia per strega <la veritate>.

Interrogata si umquam alia articula ferunt in manu alicuius inquisitoris.

Respondit: Quod non.

169

Interrogata si umquam praticavit cum aliqua qua suspicatur artem maleficam cum suspectis ritualis hereticalis.

Respondit: Quod possunt esse anni unum ut duos ut circa que quaedam mulier vicina ipsius consitutae accessit ad domum cuius dicens se vellet facere quoddam experimentum superstitiosum infigando in ovo acus in nomine magni diaboli subdicta heretica mulier talem experimentum fecisset.

[c. 9v] Subdicta inde docuisset quasdam alias personas facere aliud genus mallefitii videlicet conspergendo puerum sal et herba savina in nomine magni diaboli et hoc ad excitandum amorem viri sui.

Interrogata si fuisset edocta a quadam muliere aliud genus superstitionis per quod et verbis et genuflexione adorabat luna nova et *Interrogata* an ipsa haec fecerat.

Respondit: No.

Interrogata an aliud genus malfitii edocta fuit.

Respondit: Quod sua augusta mulier edocta fuit accipere oleum crisimale ut ungantur labia sua in cruce ad excitandum suum amorem viri sui et quod non fecerat.

Interrogata si aliter et alio modo alias superstitiones fecerat et alio modo abusa fecerat sacramentis ecclesiae.

Respondit: Non.

Quis conspectio sic praedicta constituta factis [...] et maxime modus dicendi ipsius videt praefatus pater inquisitor ipsam dominam citra non dixisset veritatem plenam nec purgasset inditia qua vigent quondam eam fidem probari et intellegari patuit neminem supra dicta quorum alias duas personas per primo et alias per regula.

[c.10r] Melius cogitandus dicere veritatem et ad penitentiam unam infra quas res si postea audivit permisit dictum impartire misericordiam et si aut infra dictos omnes [...].

Die 22 dicti mensis septembris 1519.

Constituta coram patre inquisitore indicto pro tribunali ut supra supradicta Iulia denunciata ut supra et videns praedictus praefatus pater inquisitor praestito iuramento de veritate dicenda sub pena et qua in precedenti constitutioni qua unus praefatus pater inquisitor credens declaravit et cum dictis hominibus *Interrogata*. *Respondit* ut infra.

[c.10v] *Interrogata* si melius cogitavit dicere veritatem supra petendis ad inquisitorem si in praedicta constitutione.

Respondit: Quod sic et alia que cum esset quaedam puella filia cuiusdem Iulii in convicinia sua: et eam viderunt [...] ut ipsam nominatam lavaverent in aqua fuisset ebullita quaedam herba quia puellam dixit ipsa constituta ad instantiam suam balneasset et eam ex ipso balneo fuisset lavata ut non alia cura. Et eam dixit se balneasse alium puerum cuiusdem dicit [...] quam et puerum dicit [...] et sanatum fuisset. Nec aliter nec alia.

Interrogata si habuit inimicitiam capitalem cum aliqua persona fidem declarando diffidem declarando quod sit dictam inimicitiam capitalem.

Respondit: Non.

Et videns praefatus pater inquisitor bene productis [...] ipsam constitutam et modo dicendi [...] et inditiis et infamia quondam eam videntibus dictam

170

constitutam sic denunciatam et diffamatam ut supra nec plenam dixisse veritatem nec inditiis nec infamia satisfacentis, vident patri et intelleganti notificavit ut supra in precedenti constituto datam subdictam poenam ut supra dicta complicata [...] vulgariter dolorata. [c. 11r]. Mandans ipsam induci ad locum custodiae tantum [...] et intentione eam per veritate habenda [...] si fuerit visum oportunum et haec omnia commutando coniurationis omnis.

Acta fuerunt hanc in conventu Sancti Dominici in Sancti Offitii Inquisitionis praesens testis fuit Camillus de Mirandola et alii.

Ego Franciscus Zagnis notarius rogatus fui.

Die 27 Septembris inditione suprema 1519.

Constituta coram praefato patre inquisitore suddicto ut supra supradicta denunciata et citata per praefato inquisitore dato iuramento sub pravis et cum [...] ut supra et que ne sit relapsis confesionis iurata si non ad huc plenam

veritatem dixerit et ad gratiam pervenit.

Interrogata, respondit ut infra.

Interrogata si melius cogitavit dicere veritatem.

Respondit: Sic.

Interrogata si umquam visa fuerit superstitionis aliquis.

Respondit: [...].

Interrogata: si ipsa fecerit aliquid quae dixit in nomine diaboli.

Respondit: Negative.

Interrogata si umquam dando aliquid comederi aliquid alicuius post hic fuerit infirmatus.

Respondit: Non.

[c. 11v] [...].

[c. 12r] Eadem die et hora et in eodem loco penali eisdem presentis.

In nomine dei amen: pater inquisitor civis Mutinae respondens in dicta sede et officio fratris Antonii de Ferrarra et pervenit non semel per modum notarii fama publica praecedente et clamorosa confirmatione conferire non quod a malevolis sed ab honestis et veridicis personis que quaedam mulier dicta Iulia de Bononia in praesenti habitatrix Mutinae dicebat ipsam suggerere et perpetrare salutem que perpetravit in grave offensa divina massimis scandalis et obrobri Sanctae Matris Ecclesiae Fidei catholicae ac [...] illius quae si non essent ac fuissent non poterent non deberent. Per ipsum per inquisitorem oculis [potest] tollerari et ipse pater inquisitor noverari quod dicta sic minue diffamata clamore ope complenuit defendit et per se ipsum et per commissarios suos a se deputatos ad se invocando testes diversos ac plures examinando dictam et ipsam pluries alloquando, interrogando et periodice examinando ac alia facendo. Ex quibus diebus eam examinatum et in hac causa idoneis attestationis et in aliquis maleficiis cuiusdem [...] et gravi [...] .

Qua dicta diffamata laborare perdonus per inquisitore rogavit non esse et iure ipso quod ipsam per conspectu Inquisitionis praecedentis possit ne in aliquo conspecto quod ad officium suum de iure pertinere dignos viros et ad usus praedictam sic diffamatam et delatam cum eius crimi[nibus] de quibus diffamata est apostasia suspecta a fide catholica et ex consequentia heresim manifestam ex suo officio et bailia inquisitioni speciali.

171

In Christi nomine amen. Haec est quaedam Inquisitio seu titulus Inquisitionis quis et qui sit et fieri per conspectu patris inquisitoris ex suo officio et bailia ex cursis et motis quibus supra.

Contra et adversus.

Iuliam de Bononia in praesenti habitatrix in civitate Mutina.

[c. 12v] [...].

[c. 13r] Ut est publica vox et fama dictam Iuliam multa maleficia omni generi maleficiavit per se multa fecit in obrobrio sanctae fidei catholicae et cum diversis annis apostasiam a fide catholica et ex consequenti manifestam eresiam sapientis et cum abusu sacramentorum sanctae ecclesiae et cum annis idolatriam sapientis per me et per testes depositionis et testimonii fuit.

In eo quod ad fascinandum quondam cum genere maleficii ad inducendum viri ad mulierem et donavit isti pulverem ex ossis mortorum hominum et ircundinum cum ex ossa invocatione cuius demonii in quibus est idolatria et apostasia a fide. Quo genere maleficii suspicio est eam visam fuisset. (Tales pulveres permisit dare cuisdam illustri mulieri).

In eo quod docuit aliud genus maleficii ad consequendum affectum accipiendo ovum in nomine magni diaboli et ipsum corium in nomine magni diaboli

excoriando in ipso et acus infigendo corpore cum nomine magni diaboli ut ovus sui viri excoriasset. Quo genere maleficii suspicio est eam visam fuisse. In eo abusando sacramentum baptesimi facevit calamitam baptizari et supra eam missas celebrari ad suprascriptam haeresiam.

In eo docuit aliud genus maleficii ad suprascriptum effectum in quo et concurrent dominio diaboli et expiratio complectari quis ex ope sortis maligni et accipiendo unum gallum in nomine magni diaboli et fame eum affligendo in nomine magni diaboli usquam ad mortem ipsius galli ipsum quo excoquendo in furno in nomine magni diaboli et ex eo pulverem faciendo in nomine magni diaboli et in eodem nomine cum suis pulveribus excoriando et affligendo cor illius viri quae incederent ad amorem mulieris exortari.

In eo quod dixit se ire nocte ad stellas iurandi ad excitandum amorem viri ad mulierem.

In eo suspicio est quod fascinavit seu ut vulgariter astriavit infantulos moriri fame quas sic magna praesumptio est artem diabolicam apostasiam a fide sapiens.

Supra quibus omnis et singulis convergentis et suprascriptis pater inquisitor intendit inquerere ut id permissum est.

Haec omnia omni mulieri. Remotis diebus de iure renovandis.

[c. 13v] In eo facta et formata fiat conscripta inquisitio praefatum patrem inquisitorem sedentem ac forma qualis supra sedens pro tribunali in loco suo consueto supra sala officii inquisitori principali.

Suprascriptus pater Inquisitor notificavit et intimavit et declaravit eamdem Inquisitionem praesenti et intelliganti.

Processemus eamdem ex officio suo quod sic de certo non dixerit veritatem et non satis fecerit iudiciis ac procedere intendit ad abiuram iuris remedia quod plena veritas ex ore illius sentendi.

172

Requires insuper an aliquid dicti vel facti velit quod sibi de iure conspirare possit ad eam defensionem et velit aliquando iurandi ad defensionem.

Iussit ipse praefatus pater inquisitor deductam ad locum solitum custodiae in previsionem repetendi umquam quotiens sibi planavit et oportum visum fuerit. Remotis sibi de iure renovandis.

Acta [sunt in] loco qualis super ea praesentibus fratre Bartolomeo de Venetiis et fratre Vincentio de Taurino.

Ego Joannicolaus Moranis rogatus fui.

[c.14r] Die 28 Septembris 1519.

Constitutus Joannes quondam [coram] patre inquisitore in hac causa procedendi cum debita circospectione et convocavit consilium privatum et cui in nova residentia sua in conventu Sancti Dominici patre reverendo viro curiae episcopalis civis Mutinae. Cuiusdem aperuit processum eiusmodi intimando dictam punitam detinere in ipso convento circa dictum testim quod circa est riunionis ipsius inquisitoris et est omnia inditia qua quod ipsam inquisitam ut quibus omnibus bene consideravit et intellexit ipsi consilii rerum [...] magistro. Venerabilis pater frater Jerophilus de Mantua sacrarum litterarum peritus ad praesentem caesenatis ordinis praedicatorum consulavit et iudicavit dictam inquisitam esse et haberi debere inquisitam vehementer suspectam de apostasia a fide et ex consilio de heretica pravitate et questionibus exponenda per veritate habenda ex ore eius.

Venerabilis pater frater Aurelius de Laudi sacrarum litterarum peritus ad praesentem caesenatis ordinis praedicatorum consuluit et iudicavit dictam inquisitam esse suspectam vehementer de apostasia a fide et ex consilio

heretica pravitate esse quaestionibus exponenda per habenda veritate ex ore illius.

Venerabilis pater frater Nicholaus de Finali sacrarum litterarum peritus vigentis officii Inquisitionis ordinis praedicatorum iudicavit et consuluit dictam inquisitam [esse] vehementer suspectam de apostasia a fide et de heretica pravitate et quaestionibus exponenda.

Reverendus Dominus Johannes Dominicus de Sigibaldo vicari vigenti curiae episcopalis civivis Mutinae consuluit et iudicavit dictam inquisitam esse vehementer suspectam de heretica pravitate et quaestionibus exponenda per veritate habenda ex ore eius.

Idem dixit suprascriptus reverendus pater inquisitor inquisitam esse infamem et ex dictis testis et maleficiis subsequitis esse suspectam de apostasia a fide et sic de hereticam pravitate et esse per veritate ex ore eius habenda quaestionibus exponendam.

Ego Johannesnicholaus Morani rogatus fui a patre inquisitore.

[c. 14v] Die 3 octobris 1519.

Quartum constitutum.

Constituta supradicta Iulia inquisita ut supra coram reverendo patre Antonio inquisitore et reverendo domino Thoma da Furno episcopo ierapolitano substituto a reverendo domino viro curiae episcopalis civitatis Mutinae sedentis per tribunali in loco suprascripto eidem inquisitae dato iuramento de veritate
173

dicenda sub pena relapsa et impenitens per eosdem dominos iudices supra articulis inquisitionis formata qua ipsa constituta interrogata respondit ut infra.

Interrogata si umquam in vita sua fecit artes superstitiosas in qua concurrent evocatio diaboli et oratio alicuis sui in nomine ipsius.

Respondit: Numquam fecit ipsam talem artem sed bene docuit quaedam mulierem quem dicit la Pansarina quod acciperet ovum et poneret dictum ovum in igne in nomine magni diaboli. Ut coctum excoriatur in nomine diaboli et infigando acum in nomine diaboli in ovo dicendo haec verba: io non figho achogio in ovo ma figho in el cor et in nomine del suo gran diavolo.

Interrogata an expectabat complementum opis et curam talis mallefitii.

Respondit: Quod non expectabat a dio nec a diabolo sed expectabat eam a se.

Interrogata si hoc eandem docuit alia persona.

Respondit: Quod non

Interrogata si docuit tunc facit aliud genus malefitii.

Respondit: Quod docuit quemdam mulierem quem dicit la Lucrezia de lingua vita. Quod acciperet herbam savinam in nomine diaboli et panem et sal et lumen noctis in nomine diaboli et omnia hunc simul poneret in igne in nomine magni diaboli ad conducendum virum ad se. Quod genus malefitii dixit ipsa constituta dictam Lucretiam fecisse et hoc semel tantum dixit se docuisse et fecisse.

[c. 15r] *Interrogata* si aliud genus malefitii aut docuit aut fecit.

Respondit: Quod non recordatur.

Interrogata si umquam abusa fuit aliquo sacramento ecclesiae aut accipiendo olio crimali aut baptismo aut aliqua sancta aut baptizando aliquam.

Respondit: Quod non.

Interrogata si umquam nocuit alicui infantulo aut puero aut puella amaliando et guastando eos et ut dicit astriando eos.

Respondit: Quod non.

Quid sunt omnis et singulis superstitio in quo processu descriptionis attentis et bene considerans et consilio habito videntes et iudicantes dictam inquisitam

nec dixisse veritatem nec satisfacisse inditiis. Inditiis vigentis et per oculis habentis et zelo fidei videntis quod non posset habere veritatem ex ore ipsius inquisitae, interrogando eam huiusmodi ad solitum locum Sanctae Inquisitionis sententiarunt et pronuntiarunt ipsam inquisitam delatam esse et diffamatam ut supra quaestiones responderet per veritate ex ore ipsius habenda hoc modo. Nos frater Antonius de Ferraria hereticae pravitatis inquisitor et Thomasus a Forno episcopus hieropolitanus substitutus reverendi domini vicarii curiae episcopalis Mutinae utrumque latos de Iulia de Bononia nobis et offitio nostro delata [et] diffamata et a nobis inquisita de multis criminibus apostasiam a fide catholica et sic manifestam pravitatem hereticam sapientis nunc coram nobis iudicatur pentita et constituta et per nos inquisita dicens et considerans veritatem supra articulis in inquisitione supra formata cum tantis [...] et sponte fratri noluisse. [...] per oculis habetur [c. 15v] sacris instructis ut de vultu nostro iudicium plenum de oculi non videatur. Videantur aliter non possent habere veritatem qua ipsa veritate de ore suo habenda in praesenti causa. Nos pronuntiamus et sententiamus et quaestionis respondenda et haec omnia habenda. Remoris omnis et de funae tormentis. Lata et ducta per praefato.

174

Presentis testis fratre Bartholomeo de Venetiis et fratre Vincentio de Taurino ordinis praedicatorum in cuius sententia executionis de mandato tormentorum. Supradicta inquisita deducta fuit ad locum torturarum. Ei ad funem ligata antequam ad lamentationem lata. Interrogarent praefati dicti iudices supradicti dictae inquisitionis.

Respondit: Se nihil habere praeter ea qua supradixit.

Cumquam viderent praefati dicti iudices eam consitutam multa obstinatione non dicere veritatem fecerent ipsam aliquandi ligari et elevari.

Cumquam ita subsiterent quod patrem dimandis citari et ad [...] hanc obstinatam persisterent immolando aliam confiteari veritatem dicendo patre io non lo dita. Patre io non lo dita. Iusserunt praefati iudices eam deponi ab intentione continuandi dictam confisionem per tempore sibi visum fuerit oportunum. Cogitans ipsi dicti iudices ipsam non satisfacisse pleno inditiis maxime cum semel sic elevata dixit: io dirò a verità. Ut promissum est.

[c. 16r] Cumque esset ligata ansuper extendatur brachia illius.

Interrogata si vellet melius dicere veritatem.

Respondit: Pater mio io non ho dito la verità.

Cumque sit aliquando stratiata et cum aliquanti extentione brachiorum et dicendo io non scio più che dire, io non scio più che dire, maturo habito consilio, praefati patres domini iudices interloquantur pronuntiarent per ipsa purgata inditia qua laborarabant contra ipsam circa alia inditia.

Supra aliis articulis [...] ipsam inquisitam iuridice cum fratris disposuerunt maturatis consiliis considerant et cum reverendo domino viro ordinarii an sit ad misericordiam acceptandam abiurationem promissam salutari et illi paenitentia ini[...] an vero eam imperant ad brachio secularis admittenda.

Quippe viderent supradictam inquisitam solutam coram inquisitorem in loco ubi tormenta viderent et non potuerunt iterum *interrogarent* eam an omnia et singula qua in tormentis confessa est sint vera et an ea fecerit sicut iuridica confessa est.

Respondit: Quod sic

[c.16v] Et facta illi monitione et melius disposuerunt se dicere veritatem alioque stimarent quaestiones ut veritas plena habuerent. Iusserunt eam deduci ad locum solitum custodiae animo et intentione respondendi et quaestiones constimandi.

Acta fuerunt haec omnia in convento Sancti Dominici in loco inquisitionis.
Praesentibus fratre Bartolomeo de Venetiis et fratre Vincentio de Taurino
oridinis praedicatorum.

Ego Franciscus Moranus rogatus fui.

Die 5 octobris

Haec est organizanda dicta inquisitio sui titulus inquisitionis quod formari
intendit. Reverendum patrem inquisitorem haereticam pravitatem civitatis
Mutinae sedentem per tribunali ad dictum locum in scola offitii inquisitionis ex
sancto offitio potestate auctoritatae or bailia suis.

Iulia dicta de Bononia in praesente habitatrix Mutinae.

In eo or supra eo quod fama praedicta et clamorosa insinuatione referente
pluries et pluries per modum notarii non quod a malevolis or suspectis sed
potius a veridici or honestis personis ad aures praefatis reverendis magistratis

175

pervenit quod dicta inquisita multa fecit or dixit per quo merito reddita est.
Suspecta de multis criminibus, apostasia a fide catholica et ex consequenti
haeretica pravitate sapientis, in offensa divii maiestatis, fidei catholicae or
sacramentorum illius obrobrium. Quae infamia quae plures et legiptimos testes
denuntiarunt coram praefato domino inquisitore est probata or maxima. In eo
quod huius heresiae acta docuit pluries personas facere superstitiones
apostasiam a fide catholica sapientes ut [...] qualis erat illud genus
invocationes or adorationes diaboli per qua res fuit denunciata expectant
complementum operis ab eo maxime in accipiendo pulveres ex ossibus
mortorum et hircundinum consecratos in nomine demonii.

In eo docuit accipere in nomine diaboli savinam, panem, salem et lumen noctis
in nomine diaboli et eas simul ponere in igne ad conducendum virum ad se
quod ipsa inditiata confessa est seu tormentata si cum alia socia fecisset.

[c. 17r] In eo docuit accipere ovum et illud ponere in igne in nomine diaboli et
illud excorticare in nomine diaboli et in ipso acus infigare in nomine magni
diaboli illius. Virem quem volebat inducere talem genus superstitionis venire
ad se quod indicatur confessa est.

In eo quod abusando sacramento baptesimi fecit baptizari calamitam ut testis
deponit.

In eo quod testis deponit est contra eam inquisitam infamiam quod astriavit
filium cuiusdem qui dicitur Zanobi.

In eo quod testis deponit sunt inditia quod astriavit filiam Bernardini Peregrini
Marchoni cum ipsam puellam ut testis deponit ut sui evidentia astriavit subito
eam sanavit ex timore ut accusarent inquisitioni. Et cum quidam praesbiter
familiaris ipsius inquisitae dixerit non debent accusari ab illa quod si fecit illi
malum postea ea fecit bonum sanando ipsam puellam.

In eo sunt inditia quod astriavit nepotem Alberti Tosetti ut testis deponit
quando invenit in domo illius ad accipiendum aquam pro quia tam non erat
[...] ipsam inquisitam illuc accedere cum alibi comodius acquam haberet. Puer
illius prius suprascripti habuerit et eam aquam aliam [...] transferre.

Illius puer coepit torquari cum prius esset quasi sanatus.

In eo sunt inditia ut testis deponit quod astriavit nepotem Ioannis Copettis
postquam ipsa inquisita fuit in domo ipsius et accipit illum puerum in venenis
suis puer coepit infirmum et desicari et talem mori.

[c.17v] Interrogata. Respondit ut infra.

Supra primo articulo. *Respondit:* Verum est docuisset diversos modos
superstitionum in quibus fuit oratio in nomen diaboli.

Interrogata. Respondit: Sic docuit complemetum opis ut superstitionis in

nomen diaboli.

Interrogata supra eodem articulo an faceverit illud genus supersitionis cum pulveribus ex ossibus mortorum et hircundinum cum invocatio cuiusquam demonii.

Respondit: Quod non verum sit quod recordat dicitur quondam hatisabat Ludovici desiderium. Et pulveris et farina finget tales pulveres esset ad propositis illius maritis et quod credebat illos pulveres essent ex ossibus mortorum.

Interrogata an dixerit supradicti mulieri coniurare in nomine eiusquam diaboli.

Respondit: Padre non potest esse quod dixerit sed non recordatur.

176

Interrogata supra alio articulo an verum sit quod docuerit accipere savinam et sal et alio aut in articulo Inquisitionis.

Respondit: Quod sic docuit.

Interrogata supra alio articulo in eo quod docuit accipere ovum.

Respondit: Verum est docuisse semel tantum et sic fuit in nomine diaboli.

Interrogata si fecit aliud genus superstitionis cum gallo.

Respondit: Quod non sed dixerit hatisabat Ludovici desiderium.

[*Interrogata*] si suaserit puella qua volebat inducere virum ad desiderium sui: accipere gallum et cum superstitiosa observantia coniurare illum secundum praedictum modum [c. 18r] concitabatur cor viri.

Interrogata an verum sit quod docuerit coiniurare stellas vel ipsas adoraverit.

Respondit: Quod non nisi numquam est.

Interrogata supra alio articulo si umquam usa est sacramento facendo baptizari aliquam calamitam

Respondit: Quod non.

Interrogata supra alio articulo si fecerit aliquid nocumentum filio cuiusdem qui dicitur Zanobi.

Respondit: Quod non.

Interrogata supra alio articulo si aliquid nocumentum fecerit Peregrini.

Respondit: Quod non.

Interrogata supra alio articulo an nocuerit nepoti Alberti Toxetti.

Respondit: Quod non sed tantum calvaruit ipsum puerum ut in alio constituto confessa est.

Interrogata supra alio articulo an nocuerit nepoti Ioannis a capitis.

Respondit: Quod non.

Imterrogata: Quod voluit dicere quod erant supra tortura dixit io dirò la verità.

Respondit hoc dixit per dolore et ut ipsam fecerent deponere in terra.

Et videns praefatus pater inquisitor ipsam non dixisse plenam veritatem nec inditii satis fuissent quod suspectus est [...] presenti et intellexit ubi si vellet ponere quaestiones usquam plena veritas habebatur. Iubens eam deduci ad locum solitum custodiae. Causa sua obstinatione comportandi eam quotiens visum fuerit.

[c.18v] Inditia mista sunt in 3° articulo inditio fuit prima interrogando si fecisse aliud genus superstitionis in nomine diaboli.

In 4° constituto fuit indiciatur constituta et in 7° est constituto sub poena relapsi fuit et primo dicendo quod nihil feceret cum tale modo superstitioso in nomine magni diaboli et postea ea confisando quod fecit cum salo et savina et aliis superstitiosis de quibus si simul cum Lucretia.

In eo quod exposita torturam cum essent aliquandi elevata dixit io dirò la verità: quam non postea voluit dicere.

[c.19r] 1519 Die septimo mensis octobris in die supra.

Die dicta.

Constitutata suprascripta Iulia denunciata et inquisita ut supra coram suprascripto patre inquisitore.

[c.19v] *Interrogata* supra primo articulo inquisitionis an verum sit quod infantulos maleficiaverit et quod informata est pro parte ex confessionis suis docuerit aliquem personam ut alias personas facere superstitiones in nomine
177

diaboli respondendo et intendendo si possent tales oblationes superstitiones in nomine diaboli factas quod desiderabat et intendebat.

Respondit: Quod sic.

Interrogata quotiens species talum superstitionum docuerit.

Respondit: Dua, una fecit accipiendo savinam et sal in nomine diaboli quod in praecedenti constituto confessa fuit quod genus superstitionis dixit se dixisse et docuisse, aliud fuit accipiendo ovum in nomine diaboli et faciendo in nomine diaboli ut in precedenti constituto confessa fuit et genus superstitionis dixit se fecisse et docuisse.

Interrogata quot persona est quotiens docuerit tales superstitiones.

Respondit: Quod ut recordat docuit duas personas. Sub infra est deposita se audivisse aliam superstitionem factam cum gallo in nomine diaboli eam nec fecisse nec docuisse.

Interrogata supra alio articulo an ea talis superstitionis docuerit artem coniurandi stellas per costringendis intentionis suis.

Respondit: Non alia nisi docuit lunam dicens talem orationem. [c. 20r]. Dico un salve santa luna nova nominando et stellam dianam: rogando per tantam orationem ut radii stellares irent ad cor eius quis quaerebat ad se conducere.

Interrogata si quando debebat dici talis oratio genuflecta stabat.

Respondit: Quod sic.

Interrogata si talis genuflectio alicui fiabat.

Respondit: Quod fiabat lunae et illi stellae.

Interrogata si umquam ipsam talem orationem fecit cum tale genuflectione.

Respondit: Quod fecit semel per excitando cordem viri sui ad se.

Interrogata an sic genuflexerit dictam lunam et stellam.

Respondit: Sic cum spe costringendi.

Interrogata supra aliis articulis an nocuerit alicui personae ut puella per via maleficia.

Respondit: Quod non nisi quod in primo constituto confessa est.

Et videntes praefati homini non potest habere veritatem ex ore ipsius inquisitae nunc ad hunc purgata essent inditia et habito supra hoc consilio et consensu reverendi domini viri curiae iudicant per veritate habenda ex ore ipsius continuari incessantes questiones et [...] ipsorum dictum iudicium fuit et ducta ad locum torturarum et antequam illi parantur torturam dixit quod circa puerum bene verum est quod dixit quod si acceperentur fragmenta saponis nigri et darentur talis puerus illis nocuerent.

Interrogata an hoc ipsa fecerit ut dederit.

Respondit: Messer no perché io non ne haveva et non ho cercato di sanarne. Substitutus hac verba io ho ala madre e non ali fioli se io haveva possuto.

[c. 20v] Nos fratre Antonio de Ferrara ordinis predicatorum artium professor in civitatibus Ferrariae et Mutinae et in diocesis a Sancta Sede Apostolica speciale heretica pravitate deputatus inquisitor. Frater Aurelius de Laude praefati ordinis commissarius substitutus et ad hunc actum reverendi domini viri episcopalis civitatis Mutinae.

Attendentes in Iulia de Bononia in praesenti habitatrix Mutinae nobis et officio

fama pubblica et clamorosa infamatio ne referente nos a suspectis et malevolis
sed potius honestis et fide dignis personis pluries et pluries per modum notarii
178

delata scripsi de superstitioni criminibus apostasiam a fide et hereticam
pravitatem.

[c. 22r] Monitam, et citatam pro patri loco die et hora ad praesentem
sententiam audiendam seu iuridice poenam ingiungendam sententiamus
pravitatem et condemnemus et poenitentiamus ut primo iuxta forma sacri
annonis desonesta civis de hac parochia et diocesi sis, per unum annum
qualibet sexta feria Iunis in pane et aqua ex infirmitate corporis.

Item per totum unum annum quodlibet sabatum genibus flexis dicens coronam
beatissimae Virginis Mariae.

[c. 22v] Haec est abiuratio quam fecit loco et die superscriptis superscripta
Iulia de Bononia delata inquisita et confessa ut in processu.

Io Iulia da Bologna in el presente habitatrice in la città de Modena in iudicio
presentialmente costituita avanti voi reverendo padre frate Antonio da Ferrara
de l'ordine de li predicatori Inquisitore de la heretica pravitate specialmente
deputado da la Santa Sede apostolica et avanti a voi frate Aurelio da Lodi
commissario substituto del Reverendo viro dela curia episcopale dela citta de
Modena.

Essendo posti avanti a mi li sacrosanti evangeli et quegli cum le mie proprie
mani corporalmente tocando iuro che io credo cum el core et confesso cum la
bocha quella Santa fede catholica et apostolica la quale crede nella Santa
romana chiesa. Et conseguentemente: abiuro, revoco, detesto et abnego ogni
heresia de ogni conditione la quale si exali contro la Santa madre chiesa.
Item iuro che io credo con el core et confesso cum la bocca che el fidele
cristiano per niuno modo debbe havere comercio cum el Diavolo da linferno
inimico de la fede de Cristo Iesu. Né debbo quello invocare in le ope sue. Né
debbo le cose sue fare in nome né in honore di esso diabolico et apostatico
spirito né debbo expectare il compimento [c. 23r] de le opere sue da esso
inimico de la fede de Cristo, ma il vero cristiano tutte le opere sue debbe fare in
nome di Dio et expectare el compimento di esse sue opere da Dio. Per tanto io
detesto, revoco et abiuro quella sorte et specie de heresia et apostasia de la
catholica fede secondo la quale per comercio et pacto il quale si ha con esso
diavolo infernale inimico de la fede di Cristo et per ciò false le opere
superstitiose in nome suo, et per tali superstitiose opere così in nome de esso
diabolico spirito se expecta el compimento da lui in la quale specie de heresia
per molto tempo io per mio mancho sapere et malignitate mia son stata
miseramente accecata et involuptata et non solo per mi stessa in tale arte ma
ho tale insignato damnabile arte ad altri per il che meriterebbe ogni gran
suplicio et hora illuminata da la bontà divina ritorno a la unitade de la catholica
fede pregando humilmente la sancta madre chiesa che mi voglia misericordiosa
mentre acceptare a pententiare.

Item io Iulia antedicta iuro che credo con el core et confesso con la bocha che
el fidele cristiano per niuno modo debba adorare altro che un solo dio creatore
del cielo et de la terra ne in altri che la sua infinita bontade et possanza per la
speranza sua per tanto io detesto, revoco et abiuro quella sorte et specie de
heresia et apostasia de la sancta catholica fede con la quale sequendo el
detestabile errore del paganesimo se [c. 23v] honora, adora et fa orazione alle
stelle et pianeti ponendo sperantia in quegli et per forza di tale damnabile

179

hereticale et superstitiosa observantia expectando, richiedendo et sperando la

luce de la mente et cori humani in el quale detestabile errore io per mio mancho sapere et maligiate mia confesso esser stata miserabilmente accecata et involuptata et non solo per mi stessa in tale errore, ma io ho cercato tale errore di insegnare ad altri in offesa della divina maiestate sacandalo de la nata chiesa perditione de la anima mia et ruina del prossimo mio per il che meriterebbe ogni gran supplicio. Ma hora illuminata da la bontà divina ritorno alla verità della sancta catholica fede pregando hunicamente la sancta madre chiesa che mi voglia misericordiosa mentre acceptare la penitentia adimandando misericordia, perdonanza et remissione.

Item umilmente detestando, revocando et abiurando ogni mio errore et obstinatione dimando perdonia et absolutione de ogni excommunicatione in la quale insino qua sia stata per occasione de li errori predicti et la absolutione da li errori et iuramenti falsi li quali ho assumpto in iudicio avanti ali iudici et ministri de la sancta sede apostolica, protestando che a quelli ogni ogni fidele cristiano debba obedire come a ministri [c. 24r] de la sancta sede et in le cose pertinenti ad essa sancta sede catholica.

Item iuro che di qua avanti niuna de le predicte heresie ne errori predicti o qualche altro tenerò né dogmatizzerò. Né a quello mi accosterò, né insegnerò quello e quegli a qualunque persone, ma più tosto sotto iuramento promitto di notificare a li iudici deputati a questo, se mai cognosco alchuna persona incorrere in simili o in altri errori contro la sancta catholica fede.

Item iuro et promitto che la penitentia la quale mi sarà per dicti miei errori data serverò et adempierò a tutte mie forze, conoscendo che per lo miei errori meriterebbe ogni gran pena pure chiedendo misericordia per li miei vizi per del pretioso sangue de nostro Iesu Cristo sparso per la redemptione humana. Et se mai accadesse che Dio non me guardi et che una alcuna volta accecata dal diavolo infernale mi lassasse andare in li predicti errori o in alchuni di quegli o in alcuni contro la sancta catholica fede, voglio subitamente essere como relapsa in la perfidia heretica inditiata et ad ogni pena a tali relapsi debita adesso per alhora mi obligo et costringo, quando di tali cose sia inditialmente convinta.

Qua abiuratione sic more indiciale forma praefatus pater inquisitor suprascripta constituta sic more penitenti acceptavit misericorditer ad veritatem sanctae matris ecclesiae eidem a quamvis ecclesiam [...] beneficium absolutionis impedens.

180

ASM, *Inquisizione*, B. 8, bb. 25.

[c. 1r] Contra Catherina Scorana

Die 3° Iunuarii 1594.

Compariut sponte Donna Theodora de Berualdis habitatrix in Parochia Sancta Maria de Pomposa coram me Patre Fratere Raphaello de Milano lectore et vicario sanctissimae inquisitionis et deposuit ut infra: et hoc pro exoneratione conscientiae suae in Ecclesia Sancti Dominici.

Padre io dico come una Catherina Scorana la qual sta a servizio alla mia casa mi ha detto che sa far molte cose di superstitione, et me ha voluto insegnar anzi mi ha insegnato che quando sonava il santus doveva dir certe parolle quali sono queste prime che doveva pijiar un carbone et fare un segno a torno il jogolar et poi dire a nome del Gran Diavolo che costringeva colui che io amo venir da me: et poi a comperar un ovo a nome di costui et a nome del suo gran Diavolo, et d'un pignatino a nome suo, et del suo gran diavolo, et poi della savina, et del sale, et del pane, et poi che pestati tutto insieme et dir io non pesto, ne pan, ne savina, ne sal ma il cor di chi mi vol bene. [c. 1v] Io pesto il

cuor, et la mente, et li sette sacramenti del tale, cioè che non habbi mai bene ne andando, ne stando, ne dormendo, ne volando et poi quanto all'ovo si porta et delle aguchie et si dice le soprannominate parolle voltandole e poi si mette sotto al tavella del fuoco. M'insegnò anco che volendo che un mio innamorato non andasse ad altre persone, dovesse pigliar una stringa et darla a lei perché essa sarebbe poi venuta alla chiesa delli frati di San Domenico et mentre si diceva la messa, et quando il sacerdote si volta a dir dominus vobiscum che ogni volta haverebbe fatto un groppo sopra la detta stringa con dir non ingrosso già te, ma il membro di te che non possi andar d'altra che da me. Di più mi ha insegnato a prendere una candela di cera benedetta il giorno della cinelea et poi far un spedo et pigliar una barchetta da bater lana et fare un spedo e ponerlo al fuoco, et sotto poner un pignatino, et pigliar le gocie che vadano dentro dicendo certe parole che si nominava il Diavolo ma non mi ricordo. So che ancho sa tirare le fave et altre poltronerie.

[c. 2r]Et dato sibi iuramento de veritate dicenda.

Interrogata quanto tempore quibus presentibus et ubi hec dixerit.

Respondit: Del tempo deve essere un mese o poco più et vi erano Madonna Eugenia vidua qual è mia vicina di casa , et le mie figlie et questo fu in casa mia appresso del foco.

Interrogata si pro odio aut malevolentia aut aliquo alio malo animo.

Respondit: Padre io non ho detto questo per odio alcuno, ma solo per exonerar la coscienza.

Interrogata quid sentiat de illa quanto ad frequentiam sacramentos.

Respondit: Io ho sentito a dir dalla sua massara che è desdotto anni che non si è confessata et questa si chiama Madalena. Io non mi arricordo d'altro, et quando mi arricordassi io verrò a denontiarla et avisar il Santo Officio.

Et postea recordatur quod ei dixerit che sa la parolle sacrate.

181

Immediate vocata est in eodem loco domina Eugenia vidua Schiera coram me qui supradicta habitatrix in eodem parochia que prestito sibi iuramento de veritate dicenda. Interrogata, respondit ut infra:

[c. 2v] *Interrogata* si scit easdem res, et si confirmat eas quas dixit donna Theodora.

Respondit: Signor si, et di più anchora mi disse perchè io haveva uno al quale voleva bene, che io gli doveva dar della tela nova, et del lino filato da una putta vergine : et che voleva far un incanto acciò che costui mi pigliasse per moglie, et poi non fece altro dicendo che non voleva fidarsi di me.

Interrogata Quid sentiat de illa quanto ad frequentiam sacramentorum et huiusmodi.

Respondit: Io non so niente di lei quanto a questo.

Et cum nihil aliud haberet, dimissa est prius imposito sibi iuramento de silentio servando.

Acta sunt hec anno die mense loco coram me et super me fratrem Petrum de Bergamo loco notarii et erat praesens infrascriptus testis.

Ego frater Raphaelus de Mediolano fui praesens.

[c. 3r] Die 9° Iunii 1594.

Comparuit vocata in Ecclesia Sancti Dominici supradicta Eugenia coram me Patre Raphaello de Mediolano lectore theologie <iuramento> <theologo> Sancti Uffitii Vicario, que prestito sibi iuramento de veritate dicenda, interrogata, respondit ut infra.

Interrogata si confirmat omnia que dixit contra Catherinam Gazotam.

Respondit: Signor si.

Interrogata ut dicat singula.

Respondit: Padre io dico che mi ricordo che la Chaterina disse parlando con la Theodora che haverebbe fatto un incanto per far venire quelli che si amano, cioè che haverebbe fatto un cerchio intorno al focolare nell' hora che si sona il santus alli frati di San Domenico et dir certe parole in nome del Diavolo. Io dico che lei disse alla detta Theodora che per far venire colui che si amava, si doveva comperar un pignatino a nome di colui e nel suo gran Diavolo in tutte le altre cose che si ricercano al [...] il pignatino. De più anchora li disse che se gli havesse dato una stringa sarebbe andata alla messa delli frati di San Domenico et quando il sacerdote si volta a dir dominus vobiscum haverebbe fatto un groppo sopra detta stringa, et haverebbe detto quelle parolle: no ingrosso già te stringa ma il membro ut patet in depositione.

[c. 3v] Di più odi che li disse che li voleva insegnar a pigliar una candela benedetta il giorno della ciniola et far un spedo et pigliava una barchetta da batter lana, et farne un spedo, et ponendo al foco detto spedo ponendogli sotto il pignatino et pigliar le gocce che cadevano dentro detto pignatino dicendo certe parole che si nominava il Diavolo ma non mi ricordo di più, mi ricordo ancho che disse a me essendo io una morata di un loro se gli volevo dar della tela nova et del lino filato da una putta vergine, et che haverebbe fatto un incanto, acciò che costui mi pigliasse per moglie.

Interrogata quibus presentibus hec dixit.

182

Respondit: Io credo che gli fosse una figliola della Theodora ciò è la maggiore: ma io dico la verità io non mi ricordo troppo bene per esser molto tempo.

Interrogata si scit aliquid de ipsa circa frequentationem sacramentorum.

Respondit: Senti l'altro giorno in particolare il giorno non mi ricordo che lei disse che non si era comunicata da dodeci, o sedesi anni sono, e credo che fusse sentita dalla Theodora, et da una madona Costanza moglie di un caval leggiero, et una madona giovane [c. 4r] di più ancho dico che lei bestemia come fano li homeni.

Interrogata quando blasfemat [ut] homines.

Respondit: L'ho sentita a dir putana della nostra donna et di Dio, et al despetto di Dio, et molte altre biasteme che per horrore non le dico.

Et admonita ut dicat veritate de omnibus.

Respondit: Io non so altro ne di costei ne d'altra persona, et se io sapessi lo direi volentieri. Et cum nihil aliud poneret haberi dismissa est facto sibi iuramento de silentio servando.

Acta sunt hec anno, die, mense, loco, coram patrem Petro de Bergamo.

Die 10 decembris 1594.

Comparuit dominus Gabriel Mondina vocatus coram me patre fratre Rafaello da Mediolano lectore et vicario qui supra, qui dato ei iuramento respondit ut infra.

[c. 4v] *Interrogatus* si scit causam suae vocationis.

Respondit: Negative.

Interrogatus [...].

Respondit: Io la conosco e gli ho mandato a dire perdono di cosa alcuna.

Interrogatus [...].

Respondit: Io mi rimetto alli miei libri ma credo che io dessi al padre bergamasco 3 scutti.

Interrogatus si omnia consegnavit quae habuit a notario Sancti Offitii coram patre Gabriele.

Respondit: Io ho consegnato ogni cosa che furno messi sopra il vestario et se subiunxit, padre io dico di più che lei [...].

[c. 5r] Die 4° Ianuarii 1595.

Compariut vocata domina Catherina de Schoranis coram me Patre fratre Raphaelo de Mediolano lectore, et vicario Sanctissimae Inquisitionis, in ecclesia Sancti Dominici facto que sibi iuramento de veritate dicenda, interrogata, respondit ut infra.

Interrogata an alicui mulieri numquam dixerit quod quando [...] pulsabatur debebat facere circulum circa lanem, et dicere al nome del gran diavolo che costringa colui che io amo a venir da me et quod faceret coquere ovum [in] nomine eiusdem diaboli, et pignatinam eodem nomine, et oleum et savinam, et sal et panem similiter et ista res simul in pignatino pistate dicere io non pisto te panem, savinam et sal, sed cor eius et mente et quinque sensus eius quem deligi ad hoc ut posset ab illo diligi.

Respondit: Io non ho fatto niuna di queste cose. È ben vero che mi havete fatto ricordar una cosa che è questa che la detta Iacoma mi disse che se io voleva tor 183

la stringa delle calze di mi Antonio Maria l'haverebbe comodata che lui non sarebbe potuto andar d'altra donna che da me, et mi disse che l'haveva fatto a detta Theodora.

Interrogata si hoc idem fecerit vel dixerit hoc alicui.

Respondit: Io non l'ho mai fatto a niuno, anzi la Theodora era quella che voleva che io facesse questo.

[c. 5v] *Interrogata* si voluit docere aliquam accipere unam candelam benedictam in die purificationis et ea facere imaginem crucifixi, et illam ponere in circulo facto ex [...] qua percuitur lana, et illam ponere ad ignem et sub ipsa ponere unum pignatimum et dicere queddam verba in quibus nominatur diabolus.

Respondit: Io non ho mai fatte queste cose anzi mi fatte brutta [di] conoscere solo nel diavolo.

Interrogata quanto temporis est quod non est confessa.

Respondit: È tre anni che non mi sono confessata.

Interrogata quando confitebatur cui confitebatur, et si aliquis est Mutinae qui hoc sciat.

Respondit: Io mi son confessata da un prete che si chiama don Salvator alla Mirandola qual mi confesso in casa di quelli alla Mirandola a cui bailava la figlia et il sopra detto prete officiaiva nella chiesa di Santa Agata nella quale mi comunicai la mattina a bon hora: che mi sia confessata alla Mirandola io non lo so che gli va niuno che lo sappi è ben vero che si può trovar un prete il qual è un figliolo di una Madonna bionda che stava nella [...] per infirmaria, et il detto prete per cappellano dal qual già cinque anni sono mi confessai.

[c. 6r] *Interrogata* si scit aliquid aliud puta facere ex tela nova et filo ab aliqua virgine filato quod potest aliquis homo costringi ad accipiendam mulierem.

Respondit: Padre io non facio di queste cose, et quando le havesse fatte le direi.

Interrogata an fecerit dicere aliquam orationem inducentem ad amorem ab aliqua muliere que vocatur Margarita Chiappona.

Respondit: Io non gli ho fatto mai dir niente.

Et admonita ut dicat veritatem nisi incarcerabitur.

Respondit: Io ho detta la verità, et fate di me quello che voi volete che non mi farete dir se non la verità, et chi è imbrato si netti.

Et cum nihil aliud posset haberi dimissa est facto prius sibi [iuramento] de

silentio servando.

Acta sunt hec anno, die, mense, loco coram ut supra per me fratre Petro Maria de Bergamo loco Notarii, praesens infrascriptus testis.

Ego frater Clemens de Fano manu scripsi.

Comparuit vocata in Ecclesia Sancti Dominici supradicta Catherina coram me quem prestato ei iuramento de veritate dicenda, interrogata, respondit ut infra.

Interrogata si confirmat ea que in superiori constituto et omnia alia que dixit.

[c. 6v] *Respondit*: Io confermo tutto quello che ho detto quanto alla Tarbanina, et quanto alla Theodora.

Interrogata si umquam dixerit aliqui quod quando pulsabat debebat facere circulum circa igne ut patet in depositionem.

Respondit: Io non ho mai fatto simil cosa, ne mai l'ho detto a persona alcuna.

184

Interrogata si umquam dixerit alicui si daretur ei stringa alicuius homini quod eam accomodaret ne posset habere versus aliis mulieribus.

Respondit: Io non ho fatto ne anchora questa.

Interrogata si umquam acceperit candelam benedictam in dii purificationis et ex ea fecerit crucifixum et ad ignem miserit ut supra.

Respondit: Negative.

Interrogata alteri mulieri quod si daretur ei filum filatum a puella virgine et faceret ut homines venissent ad eam.

Respondit: Interrogative dicens credete che se sapesse far queste cose che io non le havesse fatte per me per farmi sposare da uno che si chiama Andrea Mar[i].

Et admonita ut dicat veritatem nisi gravius contra ipsam procedetur.

Respondit: Io ho detto il vero.

Et cum ni[h]il aliud posse haberi, dimissa est.

[c. 7r] Acta sunt hec, anno, mense, die, loco coram ut supra.

Per me fratre Petro Maria de Bergamo loco notarii presens infrascriptus testis.

Ego frater Clemens de Fano fui presens.

Die 7° Iunii 1594.

Comparuit vocata in Ecclesia Sancti Dominici Supradicta Catherina coram me fratre Raphaelo de Milano lectore Theologo, ut Sancti Offitii vicario que prestito sibi iuramento de veritate dicenda infra respondit ut infra.

Interrogata si confirmat omnia qua in precedentibus consitutis dixit.

Respondit: Io confermo tutto.

Interrogata si umquam fecerit circuitum circularem ut supra.

Respondit: Negative.

Interrogata si acomodavit pignatinum.

Respondit: Negative.

Interrogata si dixit alicui si daretur ei stringam quod illam accomodaret.

Respondit: Negative

Interrogata si dixit se scire facere talem incantationem scilicet accipere candelam benedictam in die purificationis Virginis et facere imaginem.

Respondit: Negative.

[c. 7v] *Interrogata* quanto tempore aliquod, non est confessa, et comunicata.

Respondit: Bene da quando ò [sic!] cinqu'anni che io mi confessai, ma non mi ricordo del tempo determinatamente et ancho all'ora mi comunicai.

Interrogata si umquam blasfemando dixerit al dispetto di Dio, putana de Dio, et similia.

Respondit: Io non ho mai detto niuna di queste biastime, è ben vero che ditto al sacramento di Dio.

Et admonita ut dicat veritatem de omnibus.

Respondit: Io ho detta la verità come se io dovessi morire.

Et cum nihil aliud posset haberi <facto> [dimissa] est sibi precepta ut se ad carcerem presentet.

Acta sunt hec anno, mense, die, loco, coram me fratre Petro Maria de Bergamo. Fratre Gabriel de Placentia fuit presens.

185

Die 7a Iunii 1594.

Comparuit vocata in Ecclesia Sancti Domenici de Mutina, Madalena filia Pedrini Fanani ancilla supradicte Catherine coram me qui prestito iuramento de veritate dicenda respondit ut infra.

Interrogata an sciat causam sue vocationis, vel eam presumat.

Respondit: Signor no.

Interrogata si vidit Catharinam dominam suam facere aliquos circulos circularem, dicens aliqua verba.

Respondit: Io non gli ho mai visto a fare niuna di queste cose.

Interrogata si vidit ipsam fecisse imaginem Christi cum candela benedicta, et eam ad ignem ponesse.

Respondit: Negative.

Interrogata si umquam audivit ab ipsa quod non est confessa nec comunicata nisi bis aut ter in vita sua.

Respondit: Io non ho sentito niente di questa cosa.

Interrogata si audivit ipsam blasphemantem.

Respondit: Io non ho mai sentito che lei habbi biastemiato, ma diceva ti venga il fuoco di Sant' Antonio.

Interrogata si dicta Catherina dixit ei si esset interrogata nihil diceret Sancto Offitio contra ipsam.

Respondit: Negative.

Interrogata si quo fuit instructa ut omnia negavit.

Respondit: Da niuno.

[c. 8v] Et admonita ut dicat veritatem de omnibus.

Respondit: L'ho detta.

Et cum nihil aliud posset haberi dimissa est.

Acta sunt hec anno, mense, die, loco coram me fratre Petro Maria de Bergamo. Immediate vocatus comparuit <vocatus> Simon de Bergonensibus Mutiniensis habitator in parochia de Sancta Maria de Pomposa coram me qui supra facto sibi iuramento de veritate dicenda, interrogatus, respondit ut infra.

Interrogatus si scit causam suae vocationis.

Respondit: Negative.

Interrogatus si cognoscit Catherinam, et quam opinionem habeat de ipsa.

Respondit: Io la conosco perché sta vicino a me, et la tengo per donna di partito.

Interrogatus si umquam audivit ex ore dictae Catherinae dicentis nisi bis se comunicasse in toto tempore vita sua.

Respondit: Signor si che io ho sentito dalla sua bocha, che lei due volte sole si è comunicata in tutto il tempo di sua vita.

Interrogatus si umquam vidit eam blasphemantem et dire al dispetto di Dio.

Respondit: È vero che io l'ho sentita a bestemmiar, et dir al dispetto de Dio, et simili biastemie.

Et cum nihil aliud haberet ad dicendum dimissus est.

Facto sibi iuramento de veritate dicenda.

186

Eadem die.

Comparuit vocata in Ecclesia Sancti Dominici Domina Iohanna uxor supradicti Simonis coram me fratre patre Raphaelo de Mediolano lectore theologo, Sancti Offitii vicario, que prestito sibi iuramento de veritate dicenda, interrogata, respondit.

[c. 9r] *Interrogata* an sciat cum vocata sit.

Respondit: Padre no.

Interrogata si cognovit Catherinam Scuranam, et quem opinione habeat de ipsa.

Respondit: Io la conosco, et quanto all'opinione io so quelli che lei dice di se stessa che è di cattiva fama.

Interrogata si scit ipsam fecisse aliquas superstitiones.

Respondit: Negative.

Interrogata si audivit ipsam dicentem non esse comunicatam nisi bis in toto tempore vitae suae.

Respondit: Signor si che io gli ho sentito dire di sua propria bocha che lei si è comunicata due volte sole, et potrebbe ancho haver parlato della confessione, ma io non gli diedi mente.

Interrogata quibus presentibus hoc dixit.

Respondit: Vi era una che si chiama la Cassandra et mio marito, et una che si chiama la Theodora Berualda.

Interrogata si umquam audivit eam blafemantem et dicentem al dispetto di Dio.

Respondit: Signor si che io l'ho sentita a dir al dispetto di Dio, et altre biastemie che io non gli ho posto mente.

[c. 9v] Et admonita ut dicat veritatem.

Respondit: Io l'ho detta.

Et cum ni[hil] aliud posset haberi dimissa est facto sibi iuramento de silentio servando.

Acta sunt hec anno, mense, die, loco, coram ut supra per me fratre Petro Maria de Bergamo notario.

Frater Domenicus Martinus Prior Ordinis Predicatorum.

Die 17 Iunii 1594.

Comparuit vocata in Ecclesia Sancti Dominici domina Constantia de Rubicis Mutiniensis coram me Vicario qui supra qua presitito iuramento de veritate dicenda interrogata respondit.

Interrogata si scit causam sue vocationis.

Respondit: Signor no.

Interrogata si cognoscit Catherinam Schoranam, et quam opinionem habeat de illa.

Respondit: Signor si che la conosco perché sta in la contrada et io ho quella opinione che lei stessa dice di se che è una puttana.

Interrogata si audivit quod non est confessa nec comunicata nisi bis in vita sua, et quibus mensibus.

Respondit: Io non l'ho sentita a dir niente.

Interrogata si audivit ipsam blasfemantem contra ancillam suam.

Respondit: Io non l'ho sentita.

187

[c. 10r] *Interrogata* si scit ipsam facere vel fecisse superstitiones et quantas sunt.

Respondit: Negative

Interrogata si habet aliquis adversus ipsam.

Respondit: Negative.

Et cum n[hi]l aliud posset haberi dimissa est facto sibi iuramento de silentio servando.

Acta sunt hec anno mense, die, loco coram ut supra per me padre Bernardo de Bergamo.

Die 13 Iulii 1594.

Educta de carceribus in loco ibi proximo suprascripta Catherina et constituta coram me patre fratre Raphaello de Mediolano lectore, theologo, et Sancti Offitii vicario, prestito sibi iuramento de veritate dicenda interrogata, respondit ut infra.

Interrogata an bene cogitaverit de veritate dicenda.

Respondit: Io ho pensato di dir la verità.

Interrogata si umquam dixit alicui mulieri quod accipiebat candelam benedictam, et facebat imaginem crucifixi et illam ad ignem ponebat ut supra.

Respondit: Negative.

[c. 10v] *Interrogata* si scit a quo sit deposita ad Sancto Offitio vel saltem presumat.

Respondit: Non lo so, ne me lo posso immaginare.

Interrogata quotiens confessa est et comunicata est in toto tempore vite sue.

Respondit: Quatro volte mi son comunicata et confessata sei volte doppo che questa professione di putana la prima volta mi confessai a Cugnento, la seconda a Carpi dal padre Serafino dell'ordine di Santo Francesco, et poi a Forlì alli padri del Giesu, et poi alla Mirandola da un don Salvatore, et mi ricordo che essendo ancho andata a Verona mi confessai ivi et poi torno giù a Modena e mi confessai alle Convertite, et alla [...] et deve esser ora quattro e cinq'anni che non mi son confessata.

Interrogata si umquam blasphemavit deum dicendo al dispetto di Dio Putana.

Respondit: Negative.

Interrogata si vult aliquid aliud dicere.

Respondit: Io voglio provare che non ho mai fatto niuna di queste cose.

Et cum n[ihil] aliud posset haberi reducta est ad carcerem. Acta sunt hec anno, mense, die, loco, coram ut supra per me fratre Petro Maria de Bergamo.

Ego frater Iohannes Raphaelus de Mediolano.

Die prima Augusti 1594.

[c. 11r] Educta a carcere Catherina Scorana coram Reverendo Domino Vicario Reverendissimi Episcopi Mutine et Domino lectore Theologo patre Raphaele de Mediolano Vicario Sancti Offitii qui admonita de veritate dicenda, interrogata, respondit ut infra.

Interrogata si bene cogitavit de veritate dicenda.

Respondit: Io ho pensata di dir la verità, et quello che ho detto è la verità, ne mai ho pensato di dir ne di far simil cose, et se io havessi fatto, lo diria.

188

Interrogata cum insisteret in negatione instantibus inditiis urgentis contra ipsam promissa prestatione quod non intendit ipsam torturare supra quibus est convincta mandarunt ipsam ligari et elevari.

[c. 11v] Et antequam elevare admonita est sepius est dicat veritatem, cum sit convincta.

Respondit: Io son donna da bene, et dimando iuditio all'inquisitore, et se mai ho detto cosa alcuna ne fatto io questo [...] che mi feci restare sulla corda et admonita ut dicat veritatem.

Respondit: Io ho detto la verità.

Et *interrogata* si umquam fecerit aliquam superstitionem.

Respondit: Signor no.

Et admonita ut dicat veritatem.

Respondit: Io ho detto la verità.

Interrogata si umquam blasphemaverit.

Respondit: Signor no.

[c. 12r] Et cum admoneret ut dicat veritatem.

Respondit: Io non ho fatto cosa alcuna, et son assassinata.

Et cum esset elevata, dixit venitemi [...] che io moro.

Et cum admoneret, *respondit*: Io ho detto la verità et vi adimando, perché io non ho mai fatto né detto cosa alcuna ne mai ho fatto cosa alcuna, et se l'ho fatto perché mi feci restare qui?

Et cum esset dimissa persistit etiam cum negatione et reducta est ad carcerem.

Acta sunt hec die, anno, loco, mense, coram supradictis per me de Mutina loco notarii.

[c. 12v] Pater Dioneo da Correggio vicario del Monsignor Reverendissimo di questa città di Modena, Dottor dell'una e dell'altra legge, et Canonico; et fratre Raffaello da Milano lettore di sacra Theologia, et vicario della Santissima Inquisitione nelle terra di sua Serenissima Eccellenza di Ferrara.

Considerando i meriti del processo fatto contro di te Catherina de Scorani abitatrice nella città di Modena nella Parochia della Pomposa a noi denunciata d'herettica pravità.

Primo che tu sai fare un incanto in quel modo che quando sona il Sanctus di qualche chiesa si debba fare un circolo intorno al focolare, et poi chiamare il Demonio che vada al cuore a costringerlo a quell'uomo che vuoi che venga da te.

Secondo. Che tu hai detto che sai accomodare un pignattino compresando ovo, savina et molte altre cose a nome del gran Diavolo et pestarle insieme a nome del gran diavolo, dicendo io non pesto più te sale né te savina ma il cuore et la mente, et gli cinque sentimenti del tale, che non possa mai haver bene sia tanto che non venghi da me.

Terzo. Haver detto che se ti fosse data la strengha delle calze di un homo et se saresti andata alla Chiesa alla messa, et mentre che il sacerdote si fosse voltato a dire Dominus Vobiscum che havessi detto te ne menti per la gola e così havessi fatto un nodo alla stringha.

Quarto. Haver detto che tu sapevi fare un altro incanto a modo pigliar una candela benedetta a forma di un crocifisso et poi porlo al fuoco, et facendolo interrare havessi detto alcune parole nelle quali si nominava il diavolo.

189

Quinto. Haver detto ad un'altra donna, che quando desiderava haver un uomo per marito, che se si dava del filo filato da una puta vergine, et della tela nuova che avesse fatto un incanto che sarebbe andato quell'homo a pigliarla per moglie.

Convincta di queste cose né per altro sospetta, se non che trovata legittimamente et veramente sospetta, et pubblicamente diffamata così presso de buoni come da cattivi, in questa città, et nella tua Parochia, per il che ti comandiamo che purghi questa tua infamia presso del giuramento hora alla presenza di noi pronominati giudici il che se non farai, ti terremmo come convinta.

[c. 13r] Die 29 Octobris 1594.

Comparuit Catherina Scorana in Ecclesia Sancti Dominici coram Reverendo Patre Raphaello da Mediolano lectore sacrae theologiae vicario Sancti Offitii et

detullit ei quondam suceduta que incipit: Molto Reverendo Padre alli giorni passati, et fi [...] senti et udì il tutto et cum essent educti testes sufficientes datum est ei iuramentum de veritate dicenda:

Respondit ut infra.

Interrogata [...].

Respondit: Io credo ancora che una donna la quale si chiama Monna Giovanna Bagna senti e non mi ricordo d'altro, che di più dico quanto alla Teodora che oltre alle persone nominate quando mi mandò a dire quelle parole che si contengono nella scrittura vi era presente ancora una che si chiama Madona Margarita la quale sta in casa de Messer Morotto.

Interrogata [...].

Respondit: Et questo fu otto giorni doppo la Madona d'Agosto.

Interrogata si hoc ex odio vel ex mala voluntate.

Respondit: Io l'odio per verità et per sgravire la conditione mia.

Interrogata si habet aliquid contra supradictas personas expectatas ad Sanctum Uffitium.

[c. 13v] *Respondit* : Negative et cum nihil aliquid haberet dimissa est.

Acta sunt in ecclesia Sancti Dominici dicto mense, anno et coram qui supra, per me patre Felice de Regio sedente loco notarii.

Die octo Novembris

Comparuit Domino Marchione Civollina civis Mutinensis habitatoris parochia Sancta Maria della pomposa in camera coram me patre fratre Raphaelo de Milano lectore e vicario Sancti Offitii qui dato et iuramento de veritate dicenda, interrogato respondit ut infra.

Interrogatus an scit causa suae vocationis.

Respondit: Signor no.

Interrogatus an cognoscat Gabrielem Mandinum.

Respondit: Io lo conosco.

Interrogatus. Respondit: Io non saprei quanto tempo che io l'havessi parlato.

Interrogatus. Respondit: Lui non mi ha mai detto che io dovesse andare dalla Catherina et dimandarli perdono delle cose fatteli dallo Santo Offitio.

[c. 14r] *Interrogatus* quando dixit hoc supradicta Catherina.

190

Respondit: Venendo un giorno la Catherina Scurana secondo che lei diceva della visita di San Domenico, et passando dalla casa mia con bona occasione, mi disse che non voleva essere più nemica della Theodora Beroalda e che voleva esser una buona comara. Io sentendo questo con intenzione di mettere bene fra lei et l'altra parte, feci tale relatione alla Theodora, quale mi rispose in questo modo, dite alla Catherina che per hora io li voglio essere amica, et se lei pretendeva che io havessi fatto veri intenzioni con Gabriele Mandino, che si lei si pretende che io le haveva fatto dispiacere che li dimandava perdono et occorrendo che lei si maritasse et che andasse la intorno che lei le havria dato un [...] per amor di Dio.

Interrogatus mensibus precedentibus quando et ubi, hac dixit.

Respondit: Quando lei mi disse queste parole io non so precisamente, io so bene che lei me li disse sotto il porticato vicino a dove sto io a lavorare, et vi era presenta una giovane che si chiama la Diamante.

Interrogatus qui alter erat presens qui dixit hec dicta Catherina.

Respondit: Io non vidi altro che lei.

Interrogatus si umquam dixit alicui quod nolebat praeter hanc veritatem.

Respondit: Io non ho mai detto che non voglio dire la verità anz'io ho detto che la voglio dire, che la dirò sempre. Et cum nihil aliud haberet ad dicendum

dimissum est, dato ei iuramento de silentio servando.

[c. 14v] Comparuit vocata Domina Diamanta de Manfredinas coram Reverendo patre fratri Raphaeli de Milano lettore, et vicario Sancte Inquisitionis Mutinae in Ecclesia Sancti Dominici Mutinae <in Ecclesia Sancti Dominici>, quae interrogata de veritate dicenda et dato sibi iuramento, respondit ut infra.

Interrogata si scit causam suae vocationis.

Respondit: Io credo perché questa estate io mi trovai presente quella Madona Theodora che disse a Marcho Civolino che dovessi dire alla Ctherina se lei pretendeva di essere offesa che li ne dimandava perdonanza, seben la essa Theodora non pensava haverli fatto dispiaceri, et di più soggiunse che quando la Catherina fosse andata attorno che l'aveva dato un ducato et quando la Theodora disse questa cosa non vi era altro che io et il Civolino. Et cum nihil aliud haberet dimissa est facto ei iuramento de silentio servando.

Acta sunt hoc die, loco, et coram quam supra per me fratri Ioanbaptista de [...] loco notarii.

Comparuit vocata die 9^o novembris 1594.

Margarita de Vetrasiis habitatrix in parochia Sancta Maria della Pomposa coram Reverendo Patre Fratere Raffaello da Mediolano, vicario Sancti Offitii qui dato ei iuramento de veritate dicenda, interrogata, respondit ut infra.

[c. 15r] *Interrogata* an sciat causam suae vocationis.

Respondit: Io non lo so si voi non mi lo dite.

Interrogata. Respondit: Io conosco la Theodora Beroalda ma non ho sentito niuna cosa dalla sua bocca contra la Catherina ma lei diceva che detta Catherina haveva detto molto male di lei, et anco ho sentito dire dalla mia Madona la quale ha nome Ottavia e in particolare ha detto questo che li chiedeva alla Catherina, tu non sei stata assai nei patti, ma tu gli vuoi tornar
191

ancora, et di più dissi io non so se la Catherina habbia havuto tanta pazienza in udire queste parole e non ho sentito altro.

Et cum nihil haberet dimissa est.

Sed antequam recederet disse io mi ricordo ancora che essendo io in casa questa [volta] e di Madona Costanza insieme con la Catherina viene un messere Marchione Civolino et disse che voleva parlare d'una cosa d'importanza alla Chaterina essendo lei gli dissi, io vi ho da fare una raccomandazione da parte di Messer Gabriele Mondino et di suo padre et di sua madre et ancora di madona Theodora, quali mi dicono che gli domandate perdonanza delle offese fattagli avanti al padre inquisitore et poi si partì, et che se il filio gli fossi andato da lei e gli avesse dato limosina che si sarebbe [...].

[c. 15v] Et dato iuramento de silentio osservando dimissa est.

Acta sunt hec in ecclesia Sancti Dominici, die, anno et coram qui supra.

Immediate comparuit Theodora Beroalda coram qui supra, et dato sibi iuramento de veritate dicenda, interrogata, respondit ut infra.

Interrogata si umquam petiit veniam a Catherina Scorana per offensas ei Sancto Offitio factas.

Respondit: Signor no che non gli ho mai dimandato perdonanza, se credono bene il fatto che un giorno viene da me messer Marcho Civolino e mi disse che la Catherina si era confessata et che mi credeva mi voleva abbracciare et essere amica et io gli andassi anchora che gli [...] et se le prendeva che io gli havessi fatto avanti al Santo Offitio gli ne domandai perdono ma non disse de offessi fatti avanti al Santo Offitio et soggiunsi che io et il mandino che gli havessimo fatto conscientia perché volesse essere donna da bene.

Et admonita it dicat veritatem.

Respondit: Io l'ho detta.

Et cum nihil aliud haberet dimissa est.

Acta sunt hec in ecclesia Sancti Dominici, die, anno et coram qui supra per me fratre Felice de Reggio loco nottarii.

[c.16r] [...].

[c. 16v] Molto Reverendo padre lettore.

Ai giorni passati nel principio che la Catherina Scurana pigliò marito, una mattina avanti il desinare essendo in casa Messer Hortensio Rubigo, Monna Diamante moglie di Giulio Cesari venditore da festa: chiamò la detta Catherina col pregarla che volesse andare giù sotto il portico perché Marco Civolino maestro di legname li volea parlare et cossi a preghiere di detta Monna Diamante, essa Catherina vi andò alla quale vi si presentò il detto Messer Marcho Civolino et gli disse le sottonotate parole o simili in effetto: Monna Catherina io vorrei dirvi una cosa ma non voglio che perciò le habbiate a male, il che è che Messer Gabriello Mandina, sua madre et suo padre si raccomandano a voi et il simile fa Madonna Theodora Beroalda: col farmi sapere che tutte le offese et dispiaceri che essi vi hanno usati davanti alli Reverendi padri di San Domenico, che tutti vi addimandano perdonanza et appertenendosi indi esser stata offesa da loro che la pregano perdonarli, e che tutta l'offesa che gli haviano fatto che erano stati sforzati sapendo essi che a quelle parole et ragionamento si trono presente la suddetta Monna Diamante et Monna Costanza moglie di Messre Hortensio Rubigo, et inoltre il detto Civolino sibbiungendo poi verso la detta Catherina a nome di detti Mandina e

192
di Monna Theodora che se si pretendea pur che l'havessimo offesa et danegiata che dovessi mandare da essi il cappellano di San Marco che li userebbono tali cortesia che si contaterebbe da loro stanco che mandassi in cappellano da monna Thedora che lei li daria un ducato. Inoltre si fa anco sopra sua Reverentia che mercoledì mattina la suddetta Monna Theodora Berolada si fece sul suo usso sotto il suo portico qual è a rimpetto della casa della detta Catherina, ad alta voce disse questa Poltrona Puttana è stata in priggione nelli frati di San Domenico per incantatrici, ma per hora havea permesso di dar da burattare vergognosamente al padre inquisitore, l'habbiamo lasciata.

193

Fonti e bibliografia

Fonti archivistiche

ASM, *Inquisizione*:

B. 2 (1517-1550)

bb. 11, Camilla da Campiglio, o da Nirano, 1517

bb. 14, Beatrice da Vicenza, 1517.

bb. 18, Margherita *quondam*, 1518.

bb. 22, Giulia da Bologna, 1518.

bb. 24, Costanza Zaccaria, 1519.

bb. 26, Giglia, 1519.

bb. 27, Lucia Ferretti, 1519.

bb. 28, Giacoma Beccarini, 1519.

bb. 30, Dorota da Carpi, 1519.

bb.31, Chiara Signorini, 1519.

bb. 32, Anastasia "la Frappona", 1517.

bb.37, Menigotta da Solignano, 1520
bb. 38, Baila, 1520.
bb. 14, Giovanna Munarina, 1523.
bb. 42, Giovanna Spacia, 1523
bb. 46, Petra Crespolini, 1533.
bb. 47, Domicilla, 1534.
bb. 48, Domenica Burbarelli, 1534.
bb. 49, Baldracca, 1536.
bb. 50, Elisabetta Panni, 1536.
bb. 53, Orsolina Toni detta “la Rossa”, 1539
bb. 54, Agnese Toni, 1539.
bb. 57, Giacoma Mezzanotte, 1539.

194

bb. 62, Bartolomea Ravacini, 1543.

B. 3 (1550-1568)

bb. 7, *Atti per diversi*, Maddalena Ferrari, Camilla Boccolari, Teodora *quondam*, Orsolina detta “la Rossa”, 1553.
bb. 20, Orsolina Bertuzzi, 1555.
bb. 28, *Atti per diversi*, Margherita Figonona, Caterina Borgognona, 1560.
Magherita Campi, 1561.
bb. 39, Barbara Malusata, 1564.
bb. 41, *Atti per diversi*, Barbara Carretta, Bernardina Sacchi, 1564.
bb. 43, Antonia Vignola, 1564.
bb. 44, Antonia Vignola, 1564.

B. 6 (1568- 1574)

bb. 10, *Atti per diversi*, Polissena Machella, Benedetta detta “Zia”, 1570.
bb. 11, *Atti per diversi*, Benedetta Passerini, Costanza, Isabella Bertuzzi, 1571.
bb. 24, Piovanina, 1573.

B. 7 (1565-1596)

bb. 9, Barbara Carlini, 1567.
bb.13, Melotta “la Zoppa”, 1565.
bb. 14, Pellegrina Imperatora, 1565.
bb. 17, Laura Cesarini, 1578.
bb. 20, Maddalena Stripa, 1579.
bb. 21, Maria Mariani, 1579.
bb. 26, *Atti per diversi*, Maria Mazzanti, 1574.

B. 8 (1581-1594)

bb. 1, *Atti per diversi*, Gasparina Oliari, 1581.
bb. 4, Angela la Vecchia, 1582.

195

bb. 21, *Atti per diversi*, Margherita Maggi, Lucrezia Carradori, Chiara Troiani, Ippolina e Bianca Zellini o Fellini, Giulia Grimaldi, Oliva Zanconi, 1594.
bb. 22, *Documenti diversi*, Ludovica Buzzali, Oliva “la Grassa” ed altre, 1594.
bb. 25, Caterina Scurani, 1594.
bb. 29, Fiore Teuchelli, 1594.
bb. 30, Giacoma Zaccarelli, Teodora Beroaldi o Berualdi, 1594.

B. 9 (1595-1598)

bb. 3, Moranda Magnanini, 1596.
bb. 13, Caterina “la Generala”, 1598.
bb, 16, Camilla Fusari, 1598.

B.10 (1598-1601)

- bb. 1, Orsolina da Debbio, 1599.
- bb. 2, Maria da Trignano, 1599.
- bb. 3, Grana Mezzadri, 1599.
- bb. 6, Giacoma Begarelli, 1599.
- bb. 12, Eugenia Vendramini, 1599.
- bb. 13, Isabella Burattini, 1599.
- bb.16, Diamante Lugli, 1599.
- bb. 17, Diamante Ascari, 1599.
- bb. 18, Claudia Corona, 1599.
- bb. 19, Antonia Parenti, 1599.

ASM, *Archivio per materie*, Medici e medicina:

B. 5

cc. nn, sub Falloppia.

B. 11

cc. nn, sub Tassoni

ACM, *Camera segreta*:

196

Statuti 1372, Rubrica 51.

Statuta magnificorum medicorum civitatis Mutinae (1550-1570)

197

Letteratura secondaria

S. Abbiati, *A proposito di taluni processi di inquisitori modenesi del primo Cinquecento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 146, 1979, pp. 116-132.

J. Agrimi e C. Crisciani, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Loescher, Torino, 1980.

Ead., *Edocere medicos*, Guerini e associati, Napoli, 1988.

M. Al Kalak, *Egidio Foscarari*, «Vita diocesana di Modena e Nonantola», n°1, marzo 2005, pp. 61-66.

G. Alberigo...[et al], *Il grande Borromeo tra storia e fede*, Mondadori, Milano, 1984.

M. Allegri...[et al], *Studi di storia per Luigi Ambrosoli*, Cierre, Verona, 1993.

B. Ankarloo e S. Clark (a cura di), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, 6 voll, The Athlone Press, Londra, 1999-2003.

B. Ankarloo e G. Henningsen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

L. Ariosto, *Orlando Furioso*, introduzione di E. Cavazzoni e G. Innamorati. Feltrinelli, Milano, 2008.

R. Bainton, *Hunted Heretic. The Life and Death of Michael Servetus*, Beacon Press, Boston, 1953.

E. Baldini, *Paura e meraviglia in Romagna. Il prodigioso, il soprannaturale, il magico tra cultura dotta e cultura popolare*, Longo, Ravenna, 1988.

J. C. Baroja, *The World of Witches*, Chicago University Press, Chicago-Londra, 1964.

J. Barry, M. Hester e G. Roberts (a cura di), *Witchcraft in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

E. Belligni, *Evangelismo, Riforma ginevrina e nicodemismo*, Brenner, Cosenza, 2008.

L. Belloni, *Gli statuti del collegio dei fisici di Cremona*, «Bollettino storico cremonese», 20, 1955-57, pp. 5- 37.

198

- L. Belloni... [et al], *Il Rinascimento nelle corti padane*, De Donato, Bari, 1977.
- M. Bergamaschi... [et al], *L'erba delle donne*, Napoleone, Roma, 1979.
- M. Bertolotti, *La «Quaestio de strigibus» di Bartolomeo Spina e il dibattito sulla stregoneria in Italia nel primo '500*, Tesi di laurea, Università degli studi di Firenze, relatore prof. L. Perini, a. a. 1975-1976.
- Id., *Le ossa e le pelli dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici» /41, il Mulino, Bologna, 1979, pp. 470-499.
- M. L. Betri e A. Pastore, *L'arte di guarire: aspetti della professione medica tra medioevo ed età contemporanea*, CLUEB, Bologna, 1997.
- E. Bever, *Witchcraft Fears and Psychological Factors in Disease*, in «Journal of Interdisciplinary History», XXX, 4, 2000, pp. 583-590.
- M. L. Bianchi, *Introduzione a Paracelso*, Laterza, Bari, 1995.
- C. Bianco, *La comunità di "fratelli" nel movimento ereticale modenese del '500*, «Rivista storica italiana», XCII (1980), pp. 621-679.
- Id., *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, «Bollettino della società di studi valdesi», n° 151, 1982, pp. 3-49.
- A. Biondi, *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Sansoni/The Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 5-68.
- A. Biondi... [et al], *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Medicina, erbe, magia*, Silvana Editoriale, Milano, 1981.
- A. Biondi, *Lunga durata e microarticolazione nel territorio di un ufficio dell'Inquisizione: il Sacro Tribunale a Modena (1292-1785)*, Annali dell'Istituto Storico italo-germanico in Trento, VIII, 1982, pp. 78- 96.
- Id., *Gianfrancesco Pico e la repressione della stregoneria: qualche novità sui processi mirandolesi del 1522-23*, in *Mirandola e le terre del basso corso del Secchia*, Deputazione di Storia Patria per le Antiche Province Modenesi, N. S., LXXVI, 1984, pp. 331-349.
- Id., (a cura di) Giovanfrancesco Pico della Mirandola, *Strega*, Marsilio, Venezia, 1989.
- G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palumbo, Palermo, 1985.
- E. Bonora, *La controriforma*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- 199
- A. Borromeo, *A proposito del «Directorium Inquisitorum» di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, «Critica storica», XX, (1983), pp. 499-547.
- A. Bottero, *I più antichi statuti del collegio dei medici di Milano*, «Archivio storico lombardo» vol. VIII, fasc. 1-4, 1942, pp. 7-54.
- P. Boyer e S. Nissenbaum, *Salem Possessed: The Social Origin of Witchcraft*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1974.
- E. Brambilla, *La giustizia intollerante*, Carocci, Roma, 2006.
- R. Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Viking, New York, 1996.
- R. Bridenthal e C. Koonz (a cura di), *Becoming Visible: Women in European History*, University of Chicago Press, Chicago, 1977.
- P. Burke, *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Laterza, Bari, 1989.
- P. Camporesi, *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna, 1983.
- Id., *Le officine dei sensi*, Garzanti, Milano, 1998.
- G. Calvi, *Il contratto morale. Madri e figli nella toscana moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- G. Calvi e I. Chabot (a cura di), *Le ricchezze delle donne*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1998.
- D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 2009.

- F. Cardini (a cura di), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Laterza, Bari, 2001.
- G. Carra e A. Zanca, *Gli statuti del Collegio dei medici di Mantova del 1559*, «Atti e memorie dell'Accademia Virgiliana di Mantova», Sometti, Mantova, 2, 1977, pp. 70- 71.
- V. Casoli, *Gli statuti del Collegio dei Medici della città di Modena riformati da Giovanni Grillenzoni*, Tipografia Sociale di E. Dal Pozzo, Faenza, 1911.
- L. Castelvetro, *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo scritte per suo piacere*, edito in appendice in Giuseppe Cavazzuti, *Ludovico Castelvetro*, Società Tipografica modenese, Modena, 1903.
- Id., *Ragione d'alcune cose segnate nella canzone d'Annibal Caro "Venite a l'ombra de' gran gigli d'oro"*, presso Seth Viotto, Parma, 1573.
- 200
- R. Ciasca, *L'arte dei medici e degli speciali nella storia e nel commercio fiorentino dal XII al XV secolo*, Bernardino, Firenze, 1927.
- C. M. Cipolla, *Public Health and the Medical Profession in the Reinassance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- S. Clark, *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*, «Past and Present», 87, 1980, pp. 98-127.
- S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, Book Club Associates, Londra, 1975.
- C. Coppo e G. M. Panizza, *La pace impossibile. Indagini ed ipotesi per una ricerca sulle accuse di stregoneria a Triora (1587-1590)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVI, 1990, pp. 34-74.
- M. Craveri, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- M. d'Amelia, *Scatole cinesi. Vedove e donne sole in una società d'ancien regime*, «Memoria» n. 18, 1996, pp. 58-79.
- A. G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 voll, Science History Publications, New York, 1977.
- Id., *Paracelso e la tradizione paracelsiana*, La Città del Sole, Napoli, 1996.
- Tommasino de'Bianchi detto Lancillotti, *Cronaca modenese*, Ficcadori, Parma, 1862-1884.
- A. Del Col, *I tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia*, «Critica storica», XXV, 1988, pp. 244-294.
- Id., *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione 1583-1599*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1997.
- A. Del Col e G. Paolin (a cura di), *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Atti del seminario internazionale Montereale Valcellina, Università di Trieste, Trieste, 2000, pp. 51-72.
- J. P. Demos, *Entertainig Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1982.
- A. Detienne, *I giardini di Adone*, Einaudi, Torino, 1975.
- 201
- P. di Pietro, *La medicina a Modena, profilo storico dal secolo XII al 1900*, Aedes Muratoriana, Modena, 1957.
- O. di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria e medicina. Siena e il suo stato*, Il Leccio, Siena, 1995.
- Id., *Autunno della stregoneria*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1967.

- F. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Verlag von Huye's Buchandlung, Braunsberg, 1881.
- M. Douglas, *Purity and Danger*; Routledge, Londra, 1966.
- Ead., (a cura di), *Witchcraft. Confessions and Accusations*, Tavistock Publications Limited, Londra, 1977.
- G.. Duby e M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- M. Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana*, Olschki, Firenze, 1999.
- Id., *Under the Devil's Spell*, Syracuse University in Florence Press, Firenze, 2007.
- E. E. Evans- Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Clarendon Press, Oxford, 1937.
- N. Eymerich, *Il manuale dell'Inquisitore*, Piemme, Alessandria, 1998.
- M. P. Fantini, *Orazioni e scongiuri tra le carte dell'Inquisizione modenese, 1568-1602*, Tesi di laurea, Università degli studi di Pisa, relatore prof. M. Rosa, a. a. 1992-1993.
- L. Felici, *Frammenti di un dialogo. Ludovico Castelvetro e i suoi rapporti con gli accademici modenesi*, Atti della XIII giornata Luigi Firpo, Torino 2006, pp. 315-355.
- G. Favaro, *Gabriele Falloppia modenese (1523-1557): studio bibliografico*, Casa editrice Immacolata Concezione, Modena, 1928.
- M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, 5 voll, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1981-89.
- 202
- M. Firpo, *Tra alumbrados e "spirituali". Studi su Juan de Valdés ed il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze, 1990.
- Id., *Inquisizione romana e Controriforma, studi sul cardinal Giovanni Morone ed il suo processo di eresia*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Id., introduzione a J. De Valdès, *Alfabeto cristiano*, Einaudi, Torino, 1994.
- Id., *"Disputar di cose pertinenti alla fede". Studi sulla vita religiosa del Cinquecento*, Unicopli, Milano, 2003.
- Id., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari, 2006.
- B. Fontana, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, Forzani & C, Roma, 1889-1899.
- B. Fontanini da Mantova, *Il beneficio di Cristo*, introduzione e note a cura di Salvatore Caponetto, Claudiana, Torino, 1991.
- G. Fragnito, *Proibito capire. La chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Laterza, Bari, 2007.
- C. Garret, *Women and Witches Patterns of Analysis*, « Signs », 3, 1977, pp. 461-470.
- C. Gatto Trocchi, *Magia e medicina popolare in Italia*, Newton & Compton, Roma, 1982.
- V. Gattrell, B. Lenman e G. Parker, (a cura di), *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, Europe Publications Limited, Londra, 1980.
- D. Gentilcore, *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, Manchester-New York, 1992.

Id., *Contesting Illness in Early Modern Naples: Miracolati. Physicians and the Congregation of Rites*, «Past and Present», 148, 1995, pp. 117-148.

Id., *Charlatans, Mountebanks and Other Similar People: The Regulation and Role of Itinerant Practitioners in Early Modern Italy*, «Social history», 20, 1995, pp. 297-314.

203

D. Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

C. Ginzburg, *Un letterato ed una strega al principio del Cinquecento: Panfilo Sassi ed Anastasia la Frappona*, «Studi in memoria di Carlo Ascheri», *Differenze*, IX, Argalia, Urbino, 1970, pp. 129-137.

Id., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino, 1970.

Id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976.

Id., *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, 1989.

Id., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1998.

Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 2008.

M. D. Gremek, *Storia del pensiero medico occidentale. Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Laterza, Bari, 1996.

A. Guenzi, P. Massa e A. Mioli (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, Angeli, Milano, 1999.

S. Haliczer (a cura di), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Croom Helm, Londra- Sidney, 1987.

G. Henningsen, *L'avvocato delle streghe: stregoneria basca ed inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano, 1990.

R. Hertz, *Sulla rappresentazione della morte, con il saggio sulla preminenza della mano destra*, Savelli, Roma, 1978.

M. Hester, *Lewd Women and Wicked Witches: A study of the Dynamics of Male Domination*, Routledge, Londra, 1992.

R. A. Horsley, *Who were the Witches? The Social Roles of the Accused in European Witch Trials*, «Journal of Interdisciplinary History», 9, 1979, pp. 189-233.

O. Hufton, *Destini femminili. Storia delle donne in Europa. 1500-1800*, Mondadori, Milano, 1996.

C. Jenkins Blaisdell, *Politics and Heresy in Ferrara*, «The Sixteenth Century Journal» VI (1975), pp. 67-93.

204

K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Garzanti, Milano, 2 voll, 1965.

R. Kieckhefer, *La magia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1976.

Id., *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkley University Press, Berkley, 1976.

R. M. Kingdom (a cura di), *Transition and Revolution: Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1974.

J. Klaitz, *Servants of Satan*, Indiana University Press, Indianapolis, 1985.

A. Kors, E. Peters (a cura di), *Witchcraft in Europe. 400-1700*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

O. P. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le lettere, Firenze, 2005.

C. Lerner, *Enemies of God*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

- C. Lerner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- H. C. Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, Yoseleff, New York-Londra, 1957.
- B. Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, Laterza, Bari, 2003.
- M. Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Routledge, Londra, 1970.
- G. Mantese, *Per una storia dell'arte medica in Vicenza alla fine del secolo XVI*, Accademia Olimpica, Vicenza, 1969.
- C. Manzoni, *Umanesimo ed eresia: Michele Serveto*, Guida, Napoli, 1974.
- R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice*, Blackwell, Oxford, 1989.
- M. Meriggi e A. Pastore, *Le regole dei mestieri e delle professioni*, Angeli, Milano, 2000.
- H. C. E. Midelfort, *Witchhunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford University Press, Stanford, 1972.
- P. Molinelli e G. Muzzoli (a cura di), *Storia illustrata di Modena*, Nuova Editoriale AIEP, Milano, 1990.
- 205
- K. Modzeleusky, *L'Europa dei barbari: le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Bollati Boringheri, Torino, 2008.
- E. W. Monter, *Early Modern European Witchcraft*, Cornell University Press, New York, 1969.
- Id., *Witchcraft in France and Swizerland: The Borderlands during the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca, (N.Y)- Londra, 1976.
- L. Muraro, *La signora del gioco*, Baldini e Castoldi, Milano, 2006.
- E. H. J. Munch (a cura di), *Collection de lettres, memoires relations, chroniques, manuscrits au tres-rares par servir a l'histoire des XV, XVI, XVII siecles*, Chez L. Hallamberg, Stoccarda, 1840.
- M. Murray, *Il dio delle streghe*, Ubaldini, Roma, 1972.
- Ead., *Le streghe in Europa Occidentale*, Garzanti, Milano, 1978.
- B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965.
- I. Naso, *Medici e strutture sanitarie nell'Italia tardo medievale*, Angeli, Milano, 1982.
- O. Niccoli (a cura di), *Rinascimento al femminile*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Ead., *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Carocci, Roma, 1996.
- Omero, *Odissea*, edizione Mondadori, Milano, 2007.
- S. Ozment (a cura di), *Religion and Culture in Reinassance and Reformation*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Mo, 1987.
- M. Page, L. Wage Petersen e Daniela Quarta, *La corte di Ferrara ed il suo mecenatismo 1441-1458*, Museum Tusculanum /Panini, Kobenhaven-Ferrara/Modena, 1990.
- A. Pastore (a cura di), Marcantonio Flaminio, *Lettere*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1978.
- Id., *Marcantonio Flaminio: fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Angeli, Milano, 1981.
- Id., *Le regole di un corpo professionale: gli statuti dei collegi medici (secoli XV/XVII)*, «Dal dedalo statutario», Atti dell'incontro di studio dedicato agli Statuti, Archivio Storico Ticinese, Bellinzona, 1995.
- Id., *Avvocati, medici, ingegneri: alle origini delle professioni moderne, secoli 16-19*, CLUEB, Bologna, 1997.

- Id., *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- A. Pazzini, *La medicina primitiva*, Arte e storia, Roma, 1941.
- Id., *La medicina popolare in Italia*, Zigiotti, Trieste, 1948.
- A. Perifano (a cura di), *La Sorciere. Dialogue en trois livres sur la tromperie des demons*, Brepols, Turnhout, 2007.
- E. M. Peters, *Editing Inquisitors' Manuals in the Sixteenth Century: Francisco Peña and the «Directorium Inquisitorum» of Nicholas Eymerich*, «Library Chronicle», XL (1974).
- S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Angeli, Milano, 1979.
- P. Pissavino e G. Signorotto (a cura di), *Lombardia Borromaica, Lombardia Spagnola* (Atti del convegno di studi, Pavia, 17-21 settembre 1991), Bulzoni, Roma, 1995, pp. 579-617.
- O. Pluta (a cura di), *Die Philosophie in 14. und 15. Jahrhundert*, Vaerlag B. R. Gruner, Amsterdam, 1988.
- G. Pomata, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime. Bologna secoli XVI-XVIII*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- P. Portone, *Un processo di stregoneria nella Milano di Carlo Borromeo (1569)*, in *Stregonerie e streghe nell'Europa moderna*, Convegno internazionale di studi (Pisa 24-26 marzo 1994), Pacini, Ospedaletto (Pisa), 1996, pp. 317-330.
- R. Pozzi e A. Prospero (a cura di), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Giardini, Pisa, 1989.
- P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- A. Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996.
- Id., *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Id., *L'Inquisizione Romana. Letture e ricerche*, Storia e Letteratura, Roma, 2003.
- M. T. Rebutti, *Le visite pastorali dei Vescovi di Modena: Giovanni Morone e Sisto Visdomini*, «Deputazione di storia patria per le province modenesi», Aedes muratoriana, Modena, 1967, pp. 103-116.
- S. Ricci, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santoro tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Salerno Editrice, Roma, 2002.
- M. Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- G. Romeo, *Ricerche su confessione ed Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La città del sole, Napoli, 1997.
- Id., *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Milano, 2003.
- L. Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Routledge, Londra, 1994.
- M. Rosi, *Le streghe di Triora. Processi di stregoneria e relative questioni giurisdizionali nella seconda metà del secolo XVI*, «Rivista di discipline carcerarie», XXIII, 1898, pp. 189-298, 261-296, 325-335.
- A. Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina nel '500*, «Rivista storica italiana», LVII, 1976, pp. 756-791.
- Id., *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda*

- religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 1991.
- J. M. Sallmann, *Le streghe amanti di Satana*, Electa, Trieste, 1995.
- M. Sanudo, *Diari*, Visentini, Venezia, 1889-1891.
- G. Schormann, *Hexenprozessen in Deutschland*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen, 1981.
- L. Secco (a cura di), *Nicolò Dallaporta: scienza, metascienza e metafisici*, Cedam, Padova, 1994.
- B. Spina, *Quaestio de strigibus*, In Aedibus populi Romani, Roma, 1796.
- E. Sthal, *Paracelso. Medico, filosofo, mago*, Egic, Genova, 1995.
- E. Stumpo, *I bambini innocenti*, Le Lettere, Firenze, 2000.
- J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.
- K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Harmondsworth, Penguin, Londra, 1980.
- 208
- G. Trenti, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico 1489- 1784*, Aedes Muratoriana, Modena, 2003.
- H. R. Trevor-Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe*, Routledge, Londra, 1994.
- Id., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma- Bari, 1994.
- M. Valente, *La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Università degli studi di Roma "La Sapienza", dipartimento di studi politici, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1999.
- Ead., *Johan Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 2003.
- F. Valentini, *Il principe fanciullo*, Introduzione e note a cura di Lucia Felici, Olschki, Firenze, 2000.
- E. Valeri, *Italia dilacerata. Girolamo Borgia nella cultura storica del Rinascimento*, Angeli, Milano, 2007.
- L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, 16 voll. Desclée & C, Roma, 1942.
- C. Vasoli, *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- G. K. Waite, *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe*, Palgrave- Macmillan, Basingstoke, 2003.
- C. Webster (a cura di), *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Id., *From Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- M. E. Wiesner, *Le donne nell'Europa Moderna*, Einaudi, Torino, 2003.
- F. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1995.
- P. Zambelli, *Di un'opera sconosciuta di Cornelio Agrippa: il dialogo de vanitate scientiarum et ruina christianae religionis*, Tipografia Moderna, Castrocaro Terme, 1965.
- Ead., *L'ambigua natura della magia*, Mondadori, Milano, 1991.
- Ead., *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi*, Il Profilo, Milano, 1994.
- 209
- Ead., *L'apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia, 1995.
- G. Zanelli, *Streghe e società nell'Emilia-Romagna nel Cinque- Seicento*, Longo, Ravenna, 1992.

G. Zarri, *Spina, Bartolomeo della*, in *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Richard Golden, Santa Barbara (CA), 2006, ABC-CLIO, vol. 4.
210

Ringraziamenti

Al personale dell'Archivio di Stato di Modena.

Al personale dell'Archivio del Comune di Modena.

Al personale della Biblioteca Estense di Modena.

Al personale della Biblioteca Nazionale di Firenze.

Un particolare ringraziamento è rivolto alla prof. Grazia Biondi per il suo aiuto ed i suoi suggerimenti.

211

212