



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

Dalla magia alla stregoneria:  
la costruzione della strega negli ultimi secoli del Medioevo

Relatrice:

Ch.ma Prof.ssa Isabelle Chabot

Laureando:

Simone Piovesan

Matricola: 2074152

ANNO ACCADEMICO 2025/2026



# INDICE

INDICE.....	1
INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO I	
STREGHE: IMMAGINARIO COLLETTIVO E STORIOGRAFIA.....	5
1.1 Le streghe oggi.....	5
1.2 Storiografia pre-1987.....	10
1.3 Storiografia post-1987.....	13
CAPITOLO II	
MAGIA, FOLKLORE E QUESTIONI DI GENERE DALL'ANTICHITÀ AL BASSO	
MEDIOEVO.....	17
2.1 Magia.....	17
2.2 Magia dall'Antichità classica alla Tarda Antichità.....	19
2.3 Magia dall'Alto Medioevo al Basso Medioevo.....	24
2.4 Caratteristiche della magia negli ultimi secoli del Medioevo.....	28
CAPITOLO III	
LA DEMONIZZAZIONE DELL'ERESIA E LA COMBINAZIONE TRA FOLKLORE E	
CULTURA CLASSICA.....	33
3.1 Eresia e demonizzazione degli eretici.....	33
3.2 Folklore e cultura classica.....	36
3.3 Il <i>maleficium</i> e la prima fase del passaggio dalla magia alla stregoneria.....	40
CAPITOLO IV	
LA COSTRUZIONE DELLA STREGA.....	47
4.1 I predicatori e il vero passaggio dalla magia alla stregoneria.....	47
4.2 Processi del Quattrocento, magia erotica e <i>Malleus Maleficarum</i> .....	54
CONCLUSIONE.....	63
BIBLIOGRAFIA.....	65
FONTI AUDIOVISIVE.....	67
SITOGRAFIA.....	68



# INTRODUZIONE

Il fenomeno della caccia alle streghe è tanto noto quanto complicato da studiare e comprendere a causa della sua natura eterogenea e della moltitudine di possibili approcci storiografici. Lo studio del tema è ulteriormente complicato da una serie di preconcetti, stereotipi e letture ideologiche arrivate fino al giorno d'oggi, da cui non è semplice separarsi. In questa tesi verrà preferito l'approccio basato sulla storia di genere, utilizzato però in modo critico e includendo i contributi provenienti dalla storiografia multi-disciplinare più recente. Non ci si occuperà delle grandi cacce dell'Età moderna, ci si focalizzerà invece sul periodo precedente alla prima ondata di caccia alle streghe in Europa, quindi sul contesto storico e sociale del Tardo Medioevo principalmente in area italiana, alpina e francese. L'obiettivo di questa tesi è capire come, quando e perché è nata la figura della strega, quali sono le origini della base teorica delle persecuzioni nota come "concetto cumulativo di stregoneria". Nei quattro capitoli si indagheranno le caratteristiche della strega, le differenze di genere rispetto agli stregoni, cercando di comprendere quali legami ci sono con la magia popolare e il folklore locale, per poi analizzare la costruzione della strega in seguito all'incontro tra cultura bassa e cultura alta. Se il *Malleus Maleficarum* può essere considerato il punto di partenza della caccia alle streghe più nota, in questa tesi rappresenterà invece il punto di arrivo, ossia il completamento del processo di costruzione della strega con tutti i relativi stereotipi.

Nello specifico, nel primo capitolo si farà un'analisi della figura della strega oggi e si tratteranno gli stereotipi più noti, portando qualche esempio sia per quanto riguarda la sua rappresentazione a livello artistico, sia a livello simbolico. Si seguirà poi il percorso compiuto dalla storiografia riguardo il tema della caccia alle streghe, in modo da comprendere quanto un fenomeno così noto sia in realtà estremamente complesso e difficile da studiare, in particolare in Italia.

Il secondo capitolo si occuperà della storia della magia dall'Antichità al Basso Medioevo in modo da comprendere come questa fosse percepita sia a livello popolare che a livello legislativo e teologico. Si tratta di una questione fondamentale in quanto la stregoneria deriva direttamente dalla magia e da una sua ridefinizione, pertanto risulterà utile seguire

la sua evoluzione nel corso dei secoli, oltre che soffermarsi sulla cosmologia tardo-medievale.

Il terzo capitolo tratterà le prime fasi del passaggio dalla magia alla stregoneria. Si inizierà con la questione dell'eresia che ha portato alla nascita dell'inquisizione, con gli eretici che per primi furono demonizzati e accusati di far parte di una cospirazione diabolica, la stessa in cui saranno inserite le streghe due secoli dopo. Si procederà poi ad analizzare l'incontro tra il folklore e le proto-streghe della cultura classica, assistendo quindi alla nascita dei primi elementi della stregoneria. Si osserveranno inoltre alcuni processi del Trecento, utili a notare una prima evoluzione delle accuse e del crimine di *maleficium*.

Il quarto capitolo affronterà le fasi conclusive del processo di costruzione della strega. Dopo aver parlato del ruolo dei predicatori, in particolare Vincent Ferrer e San Bernardino da Siena, si osserverà come gradualmente e in luoghi diversi la magia viene trasformata in stregoneria. Verrà posta l'attenzione sul fatto che questa nuova definizione si distingue rispetto al passato per via della sua natura esclusivamente diabolica (frutto del *pactum*) e dell'affermazione dell'idea di setta inquadrata in una logica di lotta del bene contro il male, con una serie di stereotipi che si consolidano e si diffondono grazie ai trattati demonologici. L'immagine della strega-donna si completerà nel *Malleus Maleficarum*, di cui si tratterà la natura misogina e sessuofobica dopo aver preso in analisi alcuni processi del Quattrocento e il crimine di magia erotica.

# CAPITOLO I

## STREGHE: IMMAGINARIO COLLETTIVO E STORIOGRAFIA

In questo primo capitolo verrà fatta un'analisi sulla figura della strega e su tutta quella serie di stereotipi legati ad essa che sono arrivati fino ad oggi. Nel primo paragrafo si analizzerà la situazione attuale con l'aiuto di qualche esempio, in modo da capire quali sono le caratteristiche più note e ricorrenti di streghe, stregoneria e immaginario satanico, cercando di cogliere le prime differenze tra queste e la semplice magia. Inoltre si porrà l'attenzione sul fatto che la strega, nelle rappresentazioni, è quasi sempre donna. Il secondo paragrafo analizzerà la prima storiografia sulla caccia alle streghe, un tema complesso i cui studi tendevano ad essere distorti dalla lettura troppo ideologica del fenomeno. Il terzo paragrafo riprende la storiografia dopo la pubblicazione della prima edizione di *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* da parte di Brian P. Levack nel 1987, attualmente uno dei manuali più completi sul tema, specialmente dopo le integrazioni nelle edizioni successive. Verrà fatto il punto della situazione in particolare per quanto riguarda gli studi di genere, infine si descriveranno brevemente le questioni ancora aperte.

### 1.1 Le streghe oggi

"Strega": una figura che oggi chiunque conosce ed è in grado di immaginare. Incantesimi, gatti neri, scope volanti... Concetti e stereotipi abbondano, l'immaginario collettivo nel Ventunesimo secolo è particolarmente saturo di idee e interpretazioni più o meno distorte, oltre che di notevole varietà.<sup>1</sup> Molti di questi stereotipi sono però assolutamente falsi, come ad esempio il fatto che le grandi cacce furono ad opera dell'inquisizione: in realtà furono i tribunali secolari a guidare le persecuzioni più estese e violente, mentre i tribunali ecclesiastici erano meno propensi a condannare a morte le accusate (e gli accusati) di stregoneria.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Brando, *“Le streghe son tornate”*.

<sup>2</sup> Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, pp. 100-105.

Il romanticismo del XIX secolo ha riportato di moda la stregoneria, con tutti i suoi stereotipi, tramite racconti, romanzi storici e musica. Fu Jules Michelet, con il suo saggio del 1863 *La Sorcière*, a dare una prima rottura con i luoghi comuni della strega "vecchia e cattiva", ritraendola invece come una vittima, una donna "madre, tenera guardiana e fedele nutrice".<sup>3</sup> È almeno dal XV secolo, infatti, che nell'arte la strega viene rappresentata con tratti specifici, ossia l'essere vecchia, laida, ripugnante, intenta ad accanirsi sui bambini per berne il sangue, produrre unguenti coi loro cadaveri o mangiarli, oltre che avere rapporti sessuali col demonio.<sup>4</sup>



*Figura 1: Linda Maestra di Francisco de Goya y Lucientes, acquatinta su carta vergata, 1797-1798, Brooklyn Museum. Così si presentava la strega nell'immaginario collettivo dopo la fine della caccia. Fonte: Wikimedia Commons, pubblico dominio.*

<sup>3</sup> Sallmann, *Strega*, p. 455.

<sup>4</sup> Frugoni, *La donna nelle immagini*, pp. 441-442.

Indubbiamente la visione *mainstream* della magia e della stregoneria (termini solo parzialmente sovrapponibili, come si vedrà) è arrivata grazie ai successi di opere appartenenti al genere *fantasy*, nelle quali le streghe sono spesso protagoniste e ne vengono ripresi gli stereotipi più noti, da celebri cartoni animati a saghe di enorme successo commerciale - in cui però spesso l'aspetto demoniaco non trova quasi mai spazio nonostante questo fosse un elemento fondamentale alla base delle grandi persecuzioni, mantenendo quindi solo l'aspetto "magico" della strega.<sup>5</sup> Si tratta però di una scelta comprensibile, se si considera il pubblico a cui molte di queste opere sono indirizzate.

All'interno del genere, un vero binomio "streghe-demoni" in tempi molto recenti lo si può trovare invece nella serie TV Disney *The Owl House*, insieme a tutti gli elementi tipici delle streghe e della magia in chiave ammorbidita, a partire dal nome della serie: vi si ritrovano gufi, pozioni, creature magiche, demoni, metamorfosi, bastoni magici usati per lanciare incantesimi e per volare, c'è un mondo intriso di magia, una magia alla quale si può accedere dopo aver ricevuto un adeguato insegnamento, con un imperatore che cerca di controllarne e disciplinarne l'uso. Compare inoltre la figura del cacciatore di streghe, mentre è ancora assente l'aspetto propriamente "satanico".<sup>6</sup>



Figura 2: poster della seconda stagione di *The Owl House*. Fonte: *The Owl House Wiki*.

<sup>5</sup> Brando, "Le streghe son tornate".

<sup>6</sup> *The Owl House* (Disney, 2020-2023)

Sicuramente le streghe legate alla dimensione diabolica hanno trovato ampio spazio nel settore di cinema horror destinato invece ad un pubblico adulto, come ad esempio nei classici contemporanei *The Witch* e *The Lords of Salem*.<sup>78</sup> In questi casi la strega viene normalmente rappresentata nella sua forma più malvagia, dotata di poteri sovranaturali maligni. *The Witch* in particolare rappresenta esplicitamente l'infanticidio, l'uso di unguenti, il diavolo in forma di caprone nero, la tentazione con piaceri materiali, il patto, il sabba e il volo. Questa concezione riprende direttamente quella affermata e diffusa durante la caccia, ricalcandone tutti gli stereotipi.<sup>9</sup>

Dagli anni Sessanta ad oggi si assiste addirittura ad una rivendicazione del termine "strega" in vari contesti, dalla Wicca al femminismo – in Italia ne è un esempio lo slogan "tremate, tremate, le streghe son tornate", o l'appropriazione dell'icona della strega da parte di associazioni come Non Una Di Meno nelle recenti movimentazioni contro i femminicidi.<sup>10</sup> È però curioso il fatto che durante i secoli delle persecuzioni, "strega" era una parola usata solo dalla parte dell'accusa (nei processi in Italia è attestato per la prima volta nel 1428, riferito a Matteuccia da Todi)<sup>11</sup>, mai dalle accusate (quantomeno, prima delle confessioni estorte nei processi): era usato dai giuristi, dagli inquisitori, dai demonologi, dai predicatori nei loro sermoni, dai giudici, dai testimoni, ma mai dalla "strega". Semmai, prima delle grandi cacce queste potevano definirsi "fattucchiere", "guaritrici" o "indovine", nel caso in cui praticassero davvero qualche tipo di attività legata alla magia.<sup>12</sup>

L'aspetto satanico rivendicato assieme al concetto di strega è inoltre fortemente legato al satanismo formulato da occultisti attivi nell'ultimo secolo e mezzo come Aleister Crowley e Anton LaVey: un satanismo assai distante, temporalmente e culturalmente, dall'idea di stregoneria che circolava tra la fine del Medioevo e la prima Età moderna.<sup>13</sup>

Sul piano musicale, l'intero sottogenere *black metal* nasce facendo uso dell'aspetto demoniaco strettamente legato all'immagine della strega, lo stesso che si può ritrovare in

---

<sup>7</sup> *The Witch* (regia di Robert Eggers, 2015)

<sup>8</sup> *The Lords of Salem* (regia di Rob Zombie, 2012)

<sup>9</sup> Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, pp. 35-36.

<sup>10</sup> Duni, Al Kalak, von Tippelskirch, *Immaginare la stregoneria*, pp. 6-7.

<sup>11</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, p. 80.

<sup>12</sup> Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, pp. 312-313.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 313-316.

qualsiasi manuale accademico. Basti pensare all'album iniziatore della "prima ondata" *black metal: Welcome to Hell* del gruppo britannico Venom, pubblicato nel 1981. Nelle canzoni si ritrovano tutti gli stereotipi più noti della stregoneria: sabba, infanticidio, sacrificio, antropofagia, patto col diavolo, evidenti in brani come *Witching Hour* e *In League with Satan*. Anche i temi della lussuria e dell'orgia godono di particolare enfasi.<sup>14</sup>

Gli stessi elementi si possono ritrovare anche nel loro album successivo, *Black Metal*, in particolare nella canzone *Don't Burn the Witch*,<sup>15</sup> ma anche nel primo album di un altro gruppo iconico che ha seguito le orme dei Venom, ossia gli svedesi Bathory (nell'album omonimo del 1984),<sup>16</sup> ed in *Heavy Metal Maniac*, altro album di esordio del gruppo canadese Exciter (1983).<sup>17</sup>

Durante e dopo la *first wave of black metal*, la figura della strega è quasi scomparsa mentre si è preservato e consolidato l'aspetto sabbatico, satanico e occulto, ormai un *cliché* del genere *black* e non solo. L'immaginario che ne deriva si potrebbe definire un "sabba senza streghe". Questo processo di rimozione lo si può notare già nell'album *Show No Mercy* del gruppo *thrash metal* americano Slayer, del 1983, dove è ripreso il tema demoniaco senza alcun riferimento alla strega,<sup>18</sup> o successivamente nel 1987 nell'album *I.N.R.I.* dei brasiliani Sarcófago, altro album seminale del genere *black*.<sup>19</sup> Sono rare le eccezioni di artisti che hanno colto l'importanza delle tradizioni precedenti all'affermazione della "strega diabolica", come ad esempio il gruppo tedesco Drudensang, focalizzato sul folklore bavarese, quindi parte di quella che viene considerata "cultura bassa" (tuttavia ibridato con l'immaginario satanico). Ci sono infatti riferimenti alla figura del Krampus, alla Perchta e alla Drude (entrambe dalle sembianze femminili), ma soprattutto alla Caccia Selvaggia e al volo notturno, uno degli elementi alla base della costruzione della strega.<sup>20</sup><sup>21</sup>

---

<sup>14</sup> Venom, *Welcome to Hell* (Neat Records, 1981).

<sup>15</sup> Venom, *Black Metal* (Neat Records, 1982).

<sup>16</sup> Bathory, *Bathory* (Black Mark Productions, 1984).

<sup>17</sup> Exciter, *Heavy Metal Maniac* (Shrapnel Records, 1983).

<sup>18</sup> Slayer, *Show No Mercy* (Metal Blade Records, 1983).

<sup>19</sup> Sarcófago, *I.N.R.I.* (Cogumelo Records, 1987).

<sup>20</sup> Drudensang, <https://www.drudensang.de/> ultimo accesso 11 Aprile 2026.

<sup>21</sup> MetalBite, *Interview: Drudensang*.



Figura 3: Drudensang in concerto. Si noti la scenografia con ossa animali e altri elementi legati all'immaginario folk, oltre allo stendardo (in basso verso il centro) recante caratteri scritti in alfabeto tebano, noto anche come alfabeto delle streghe. Fonte: MetalBite. Crediti: Lovodium.

In questa varietà di interpretazioni nell'immaginario di oggi, salvo poche eccezioni emerge un denominatore comune che non è sfuggito all'attenzione degli storici e delle storiche: l'identità della strega. Questa è tipicamente donna, a cui si associano altre caratteristiche quali l'età matura, la solitudine, e il potere di causare danni (*maleficium*).<sup>22</sup> Le altre caratteristiche tipiche delle streghe arrivate fino a noi sono le stesse formulate definitivamente nel "concetto cumulativo di stregoneria", ossia il volo, il sabba, e il patto col diavolo. Queste ultime appartengono alla fase finale della costruzione della "strega" e il loro consolidamento sarà responsabile delle cacce più violente avvenute nella prima Età Moderna.<sup>23</sup>

## 1.2 Storiografia pre-1987

<sup>22</sup> Valente, "Per uno stregone", p. 239.

<sup>23</sup> Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, pp. 35-37.

Gli studi sul fenomeno della caccia alle streghe a livello accademico hanno iniziato ad essere approfonditi a partire dagli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, con modelli interpretativi che però erano essenzialmente mono-causali. Approcci così diversi hanno prodotto interpretazioni insufficienti a spiegare un fenomeno così complesso.<sup>24</sup>

Inizialmente fu avanzata l'ipotesi che ci fosse una forte correlazione tra caccia e Riforma protestante, evidenziata da Hugh Trevor-Roper nel suo saggio *The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* del 1967, il cui la persecuzione viene descritta come opera delle élite contro le masse popolari. Da questo spunto si svilupparono abbondanti studi sulla caccia durante la Riforma e la Controriforma, temi largamente coperti dalla letteratura. Si può affermare che la crisi religiosa contribuì certamente a radicare l'idea della cospirazione satanica e a provocare le persecuzioni più sanguinose, ma da sola non basta a spiegare tutto il processo di elaborazione della teoria avvenuto nei secoli precedenti.<sup>25</sup>

Tra le prime interpretazioni fondamentali ci sono poi quelle provenienti dai *gender studies*, avviati in ambito femminista con le trasformazioni culturali in seguito ai movimenti del '68. La storiografia ha faticato ad accettare questo nuovo approccio (in particolare in Italia)<sup>26</sup>: questi studi, infatti, da subito presentavano diversi limiti dettati dalla lettura fortemente ideologica del fenomeno. La strega era solo donna, mentre la causa delle persecuzioni veniva identificata nel patriarcato e nella minaccia che le streghe ponevano al dominio maschile.<sup>27</sup>

Se è vero che complessivamente vi fu una netta maggioranza di donne nei processi e nelle condanne a morte – per motivi che verranno analizzati in seguito – è però sbagliato non considerare l'esistenza di stregoni (circa il 20-30% dei processi a livello europeo). Inoltre vi fu una sovrastima irrealistica delle donne condannate a morte: nove milioni, rispetto a stime più accurate che vanno da 45'000 a 60'000. La cifra esagerata proviene dalla pubblicazione *Woman, Church and State: A Historical Account of the Status of Woman through the Christian Ages* della suffragetta Matilda Joslyn Gage ancora nel lontano 1893. Riprendendone le stime, negli Anni Settanta la caccia alle streghe venne considerata un esempio di *gynocide*, neologismo coniato dalle femministe radicali di quel periodo come Andrea Dworkin e Mary Daly.<sup>28</sup> La presenza di stregoni non veniva

<sup>24</sup> Duni, *Non lasciar vivere la malefica*, pp. 3-4.

<sup>25</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp.5-7.

<sup>26</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, p. 1.

<sup>27</sup> Duni, *Non lasciar vivere la malefica*, pp. 5-6.

<sup>28</sup> Rowlands, *Witchcraft and Gender in Early Modern Europe*, pp. 1-2.

nemmeno presa in considerazione, sebbene gli studi di Lara Apps e Andrew Gow in seguito rilevano addirittura una controtendenza in alcune aree: nei processi in Normandia, Estonia e Islanda gli individui di sesso maschile furono la maggioranza.<sup>29</sup>

Nel 1921 l'egittologa Margaret Murray avanzò la teoria che la caccia alle streghe fosse un tentativo da parte delle élite di eliminare i culti della fertilità pre-cristiani della gente comune. Per quanto l'ipotesi fu demolita da Norman Cohn nel 1975, l'idea non sparì del tutto.<sup>30</sup> Barbara Ehrenreich ha interpretato la caccia come un attacco alla medicina alternativa femminile da parte della cultura alta maschile, Anne Barstow invece la vedeva come un tentativo di controllo della vita sessuale e riproduttiva delle donne – fu lei tra le prime ad accusare gli storici di voler rimuovere la questione di genere dalla storiografia. La storiografia femminista da allora ha avanzato altri schemi interpretativi: Marianne Hester vedeva nella caccia una proiezione delle relazioni sociali tra generi, Lyndal Roper sposta invece l'attenzione sulla funzione materna delle donne accusate di stregoneria e le dinamiche tra madri, ostetriche e balie. Si tratta però di argomentazioni che da sole non bastano a spiegare la vastità e la complessità del fenomeno.<sup>31</sup>

Anche il contributo delle scienze sociali (sociologia e antropologia), con i loro studi sulle credenze popolari come quelli di Carlo Ginzburg, dalla fine degli anni Sessanta all'inizio degli anni Ottanta hanno prodotto risultati semplificati e fortemente distorti da un'altra lettura ideologica, ossia quella della cultura popolare (magia e folklore) repressa dalla cultura dotta e dal potere centrale.

Nel 1987, con la prima edizione di *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* di Brian P. Levack, si iniziano a superare gli schemi monocausali, integrando nuovi metodi di studio e fornendo nuove interpretazioni. Levack poneva particolare attenzione all'aspetto legale-amministrativo, che diventa prevalente a discapito della questione di genere: una vera e propria controtendenza all'epoca. Inoltre fa ricorso agli studi regionali (in crescita durante quel periodo) che ribaltano le teorie di correlazione tra stato assoluto e intensità delle persecuzioni, rivelando che i fenomeni di *witch-craze* furono in realtà più forti dove il livello di accentramento era più debole. Dimostrò inoltre che le accuse di *maleficium* verso le streghe (e gli stregoni) partivano spesso dal basso, con le autorità che solo successivamente avevano il potere di intervenire e assecondare le masse (apportando

---

<sup>29</sup> Valente, "Per uno stregone", p. 243.

<sup>30</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 6-7.

<sup>31</sup> Valente, "Per uno stregone", pp. 239-241.

l'immaginario diabolico proprio della loro cultura dotta), ma anche di respingere le loro richieste.<sup>32</sup>

Fu in realtà proprio Levack che colse l'importanza di inserire anche gli spunti provenienti dalle argomentazioni femministe nel dibattito storiografico, nonostante i suoi studi fossero principalmente di tipo giuridico.<sup>33</sup>

### 1.3 Storiografia post-1987

Si aprono nuove domande sul tema, ad esempio ci si chiede come mai l'esplosione delle cacce fu un fenomeno tanto intenso quanto circoscritto in un arco temporale limitato. Wolfgang Behringer ipotizza che alla base delle persecuzioni più violente ci sia il cambiamento climatico noto come la "Piccola Era Glaciale", responsabile di diverse carestie tra il 1560 e il 1630, in cui le streghe sarebbero state il capro espiatorio. Il periodo coincide con la seconda ondata di cacce (la più intensa), ma la correlazione non basta a spiegare come e perché sia iniziato il fenomeno, circa due secoli prima. Né, per la stessa ragione, bastano gli studi sull'impatto delle guerre, della Riforma protestante e della Controriforma sulla società.

Tra gli anni Novanta e Duemila gli studi si sono rivolti ad aspetti particolari come i casi di possessione demoniaca contrapposti a quelli di ispirazione divina, distinti ricorrendo alla *discretio spirituum* (Dall'Olio, Lavenia, Sluhovsky). Altri studi invece si sono concentrati sulle confessioni delle accusate durante i processi (Roper), ricercandone paure, conflitti psichici, pulsioni, aspettative della società: un approccio psicanalitico, ma con molti limiti, come la distanza metodologica dalle personalità dell'epoca e l'uso di fonti fortemente mediate e corrotte.

Stuart Clark, nel suo studio sui trattati di demonologia *Thinking with Demons* del 1997, compie un passaggio importante cambiando la prospettiva storiografica: vede l'importanza di considerare la caccia alle streghe come parte integrante della cultura dell'epoca, non come un oscuro fenomeno a sé stante. Questo provocò un aumento di edizioni critiche sui trattati di stregoneria e demonologia, come il famoso *Malleus Maleficarum*.<sup>34</sup>

In questa nuova prospettiva Clark riprende anche la questione di genere, inserendo la misoginia nel quadro dell'epoca come qualcosa di preesistente, non come elemento

---

<sup>32</sup> Duni, *Non lasciar vivere la malefica*, pp. 4-7.

<sup>33</sup> Valente, "Per uno stregone", p. 241

<sup>34</sup> Duni, *Non lasciar vivere la malefica*, pp. 8-16.

originale. La femminilità diventa un presupposto per la caccia alle streghe, non una causa. Peraltro la inserisce nella logica fortemente binaria e polarizzata dell'epoca, in un contesto di apocalisse imminente dove tutto ciò che è bene si scontra con tutto ciò che è male.<sup>35</sup>

Prima di Clark, nel 1995 la femminista accademica Sigrid Brauner si allontanò dalla visione radicale sulla caccia alle streghe facendo uno studio più accurato sul *Malleus Maleficarum*: pur rimarcando la natura misogina del testo, nota una differenza rispetto ai trattati demonologici precedenti, nei quali le sette eretiche (attaccate e demonizzate) erano prevalentemente composte da uomini, e ne riconosce l'influenza sulla demonologia successiva.

In particolare dopo il contributo di Apps e Gow (*Male Witches in Early Modern Europe*, 2003), la storiografia femminista ha iniziato a includere gli stregoni indagando le differenze tra generi all'interno dello stesso fenomeno. Rolf Schulte dimostra ad esempio che la demonologia cattolica contemplava l'esistenza di stregoni al sabba, Rita Volmer approfondisce la questione studiando i diversi ruoli di streghe e stregoni durante i presunti raduni. Anche Claudia Opitz-Belakhal, studiando il trattato *De la démonomanie des sorciers* di Jean Bodin (1580), riconosce che i demonologi, sebbene misogini, erano perfettamente in grado di immaginare l'esistenza di stregoni. Le differenze erano da ricercare nelle caratteristiche proprie di ciascun genere (Moeller, de Blécourt, Labouvie), come si vedrà. Tuttavia, si è compreso che anche questo ampliamento degli studi di genere è insufficiente se non vi si includono fattori come età, status sociale e contesto regionale (Roper, Briggs, Lerner). Una conclusione su cui la storiografia concorda è che si tratta di un fenomeno genere-correlato, ma non genere-specifico.<sup>36</sup>

In sintesi, si formarono diverse interpretazioni riguardo gli stregoni: *relationship theory* (Wiesner, Barstow, Quaife), in cui vengono visti come un danno collaterale di un processo misogino; *mass-trial theory* (Midelfort), in cui si nota una loro presenza consistente solo nei casi di processi di massa; *difference theory* (Pócs), in cui si indagano la diversa magia, le diverse accuse e le diverse condanne; *heresy theory* (Monter, Lavenia), in cui si nota una considerevole maggioranza di stregoni nei processi che implicano l'eresia; infine, la correlazione con l'accusa di licantropia (Schulte), prerogativa maschile.

---

<sup>35</sup> Valente, "Per uno stregone", pp. 241-243.

<sup>36</sup> Rowlands, *Witchcraft and Gender in Early Modern Europe*, pp. 3-7.

La netta maggioranza delle donne processate e condannate a morte nell'ampio contesto europeo lungo tutto l'arco temporale resta, tuttavia, un dato di fatto. Così come è evidente la prevalente (se non esclusiva) attenzione rivolta alle donne all'interno dei trattati di demonologia da un certo punto in poi.<sup>37</sup>

Negli ultimi due decenni, studiosi come de Blécourt hanno colto l'esigenza di integrare negli studi miti, leggende, aspetti visivi ed iconografici, inserendoli correttamente nel proprio spazio e tempo, superando così l'approccio strettamente letterario. La finalità è indagare i modi in cui alcuni concetti sono stati rappresentati nel corso dei secoli, scoprendone le caratteristiche ricorrenti come, ad esempio, il tema delle metamorfosi.

Michaela Valente, diversamente, si concentra sugli studi letterari e sull'interazione tra cultura alta e cultura popolare, ricercando il modo in cui il prodotto di questa fusione viene ricevuto da entrambe le parti, un approccio che richiede però un continuo dialogo con le fonti processuali.<sup>38</sup>

Tra le domande ancora aperte c'è quella sul perché le cacce non partirono sebbene vi fossero le condizioni necessarie, oppure approfondire perché proprio all'interno dell'Inquisizione istituzionale circolasse scetticismo o indifferenza nei confronti del fenomeno. Inoltre non c'è ancora chiarezza e unanimità nel determinare la causa, o meglio *le* cause, che hanno portato all'accensione dei primi roghi per stregoneria propriamente detta.<sup>39</sup>

Per quanto riguarda la storiografia in Italia nello specifico, Matteo Duni ha colto l'importanza di adottare modelli analitici multipli per studiare un fenomeno già complesso di suo in un contesto estremamente diversificato a livello politico, legale, e folkloristico. I suoi studi hanno permesso di identificare quattro caratteristiche proprie della caccia nella Penisola: l'inizio precoce, la concentrazione a nord della Toscana, le proporzioni inferiori rispetto al resto d'europa (oltre alla percentuale bassa di processi conclusi con la pena capitale), infine il fatto che i processi furono operati in larga parte dai tribunali ecclesiastici, in quanto la magia e la stregoneria erano localmente considerati una forma di eresia, pertanto competenza dell'inquisizione.

---

<sup>37</sup> Valente, *“Per uno stregone”*, pp. 244-245.

<sup>38</sup> Duni, Al Kalak, von Tippelskirch, *Immaginare la stregoneria*, pp. 16-18.

<sup>39</sup> Duni, *Non lasciar vivere la malefica*, pp. 16-17.

L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio nel 1998 ha permesso di studiare meglio i processi inquisitoriali: da subito si è notato che le accuse tendevano a non includere la partecipazione al sabba, mentre gli studi di Romeo (2008) rilevano che la Chiesa, sebbene invitasse formalmente alla moderazione, non intervenne concretamente contro gli abusi dei singoli inquisitori.

Ci sono ancora diversi studi che, secondo Michaela Valente, possono essere fatti a livello italiano: sulle vite degli accusati e delle accusate che hanno evitato la condanna a morte, di cui non sappiamo nulla dopo i processi; sulla demonologia e gli esorcismi al di fuori del contesto persecutorio; sulle aree e sui periodi trascurati dalla storiografia, come il XVIII secolo e gli ultimi processi in Italia; gli studi di genere verso cui, in Italia in particolare, c'è ancora una diffidenza dettata dai pregiudizi sull'interpretazione femminista, finendo per non prendere adeguatamente in considerazione le caratteristiche degli uomini coinvolti nelle accuse e il ruolo politico dei processi per stregoneria. Le fonti, dice Valente citando Behringer a riguardo, ci sono: quello che manca è l'attività di ricerca.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Valente, *Witch Hunting and Prosecuting*, pp. 5-9.

## CAPITOLO II

### MAGIA, FOLKLORE E QUESTIONI DI GENERE DALL'ANTICHITÀ AL BASSO MEDIOEVO

La storiografia recente è arrivata a concordare sul fatto che la stregoneria, come la conosciamo oggi, deriva dall'incontro tra la cultura alta e dotta con quella bassa e folkloristica.<sup>41</sup> L'origine di questo processo resta tuttavia una questione aperta, in particolare per quanto riguarda il passaggio da magia a stregoneria: queste ultime due definizioni infatti presentano similitudini, ma anche differenze importanti.<sup>42</sup>

Per comprendere al meglio il processo di costruzione della strega è quindi necessario indagare sulle tradizioni popolari usate come base, e soprattutto sul concetto di magia. Nel primo paragrafo di questo capitolo si discuteranno brevemente alcune nozioni generali sulla magia, mentre nel secondo verrà analizzata la storia della magia dall'Antichità classica fino al tramonto della Tarda Antichità. Verrà posta particolare attenzione alle caratteristiche delle proto-streghe classiche, all'evoluzione del lessico, al genere, all'influenza del Cristianesimo e al rapporto tra magia e autorità. Il terzo paragrafo riprenderà l'analisi dall'Alto Medioevo per arrivare all'incirca tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, prima dell'avvio della costruzione della strega vera e propria. Nel quarto paragrafo, allo scopo di comprendere al meglio lo sfondo di questo processo, verrà infine fatta un'analisi sulla magia nel Basso-Tardo Medioevo, sulla cosmologia dell'epoca, su come questa fosse usata e percepita dai vari strati della popolazione, in particolare sulle differenze tra cultura alta e cultura bassa.

#### 2.1 Magia

Gli studi sulla stregoneria tendono a distorcere la percezione della magia tradizionale, che va in realtà considerata parte integrante della cultura tardomedievale precedente all'affermazione dell'idea di stregoneria. La magia aveva le sue caratteristiche, aveva oggetti di riferimento, ed era trasmissibile per apprendimento o discendenza di sangue a

---

<sup>41</sup> Montesano, *La circolazione di motivi stregonici*, pp. 156-157.

<sup>42</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 33-34.

seconda dei casi. La si può definire un "*continuum* presente in natura", in quanto si può considerare la magia come quell'insieme di pratiche e rituali volti a controllare le forze occulte presenti nel Creato: questo infatti sarebbe impregnato di immanenza divina, con la magia che permette di manifestare il divino e renderlo accessibile. Si distingue dal concetto di religione per il fatto che quest'ultima consiste in una serie di riti, credenze e suppliche rivolte al sovrannaturale.<sup>43</sup> La magia è un potere attivato e controllato dall'uomo che produce effetti pratici ed immediati, dove l'insuccesso dipende da eventuali errori commessi durante i rituali, non dalla volontà negativa di spiriti e divinità. Inoltre la magia è una pratica spesso individuale e segreta, al contrario della religione che coinvolge intere comunità nelle quali il sacerdote è l'unico ad avere il potere di interagire con esseri superiori – motivo per cui è rispettato e temuto. La distinzione tra magia e religione non è però netta, infatti non è raro l'uso di rituali con procedure precise in ambito religioso (per assicurare il funzionamento della supplica), ed il coinvolgimento di divinità e spiriti all'interno delle pratiche magiche.<sup>44</sup>

Nel contesto tardomedievale ci si riferiva alla magia con il termine latino *maleficium*, e agli autori con i termini *malefici* e *maleficae*. Il *maleficium* indicava quella che oggi verrebbe definita "magia nera", ossia di natura maligna e dannosa. Le vittime dovevano ricorrere alla "magia bianca" per proteggersi, ossia quella forma di magia dalle caratteristiche opposte e benefiche: fertilità, guarigione, protezione, esorcismo. La distinzione tra le due tuttavia non è sempre chiara: la guarigione può implicare il trasferimento del male ad un passante, mentre la conquista di una persona tramite magia erotica la può sottrarre ad altri o causare adulterio.<sup>45</sup>

Come ben specificato da Brian P. Levack, è difficile trovare il lessico giusto per riferirsi alla magia e alla stregoneria. In inglese esiste *sorcery*, termine non direttamente traducibile in italiano, simile ma non uguale a fattura/fattucchieria, sortilegio/incantesimo (*spell* o *charm*), stregoneria (*witchcraft*). *Sorcery* (inteso come "fattura") non è tuttavia un preciso sinonimo di *maleficium*, infatti il primo consiste in tecniche acquisite e pratiche che includono sia la magia nera che la bianca, mentre il secondo non richiede necessariamente l'aspetto pratico ed è sempre dannoso.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Edwards, *The Early Modern Magical Continuum*, pp. 323-325.

<sup>44</sup> Levack, *La Caccia*, pp. 9-11.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 11-12. Ho ritenuto utile fare questa precisazione in quanto i termini che usiamo oggi hanno assunto connotazioni diverse da quelle dell'epoca, inoltre manca una corrispondenza esatta nelle traduzioni dai testi in inglese come nel caso di *sorcery* e *charm*.

## 2.2 Magia dall'Antichità classica alla Tarda Antichità

L'idea di magia ha origini ben precedenti al Cristianesimo: per quanto riguarda il contesto europeo, è un concetto ben noto all'interno della cultura classica, compare nelle prime leggi, e da subito appare correlato al genere femminile. Il più noto prototipo di strega è Circe, nell'*Odissea* di Omero: ha il potere di incantare, sedurre con la bellezza, trasformare uomini in animali, preparare pozioni, causare impotenza ed evocare gli spiriti dei defunti. Si tratta di caratteristiche destinate a sopravvivere nel corso dei secoli, determinanti nella costruzione della strega alla fine del Medioevo. Sebbene la Circe di Omero avesse originariamente una moralità ambigua, in opere di autori successivi assume una natura esclusivamente malvagia, a partire dall'*Argonautica* di Apollonio Rodio. La malvagità è ripresa anche dai grandi autori latini come Virgilio nella sua *Eneide*, e Ovidio nelle sue *Metamorfosi*, opera in cui compaiono nuove caratteristiche: la magia di Circe non si basa più solo sul potere delle erbe e delle pozioni, ma anche sull'uso di una bacchetta magica.<sup>47</sup>

L'altra fondamentale proto-strega della cultura classica greca è Medea, dell'omonima opera di Euripide. Le sue caratteristiche riprendono quelle di Circe, in particolare per quanto riguarda l'uso di erbe, il loro utilizzo al fine di avvelenare, e la correlazione con l'infertilità maschile – in questo caso Medea ha il potere di curarla, guarendo Egeo. Presenta anche caratteristiche nuove, come l'essere una donna barbara (dalla Colchide, a Est del Mar Nero) quindi una straniera nel mondo greco, e l'essere una potente maga che, a differenza di Circe, è fortemente guidata dalle proprie passioni (com'è evidente nell'*Argonautica*). Nel mondo latino ne vengono riprese le caratteristiche più oscure: la Medea di Ovidio, nelle *Metamorfosi*, ha il potere di invocare Ecate (dea degli inferi) e altre divinità della Notte, è in grado di controllare gli elementi naturali, può resuscitare i defunti e usa il sacrificio come ingrediente dei propri incantesimi. Seneca, nella sua trascrizione in latino dell'opera *Medea*, porta sul palcoscenico gli incantesimi e i sacrifici che in origine avvenivano fuori scena enfatizzando la natura malvagia della maga: il suo odio e desiderio, la venerazione di divinità oscure, i rituali macabri.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Montesano, *Classical Culture and Witchcraft*, pp. 11-16.

<sup>48</sup> Ivi, pp.17-20.

È nell'Antichità classica che ha origine il lessico relativo alla magia prima e alla stregoneria poi. Le "pozioni" trovano la loro origine in *pharmaka*, termine greco che indica genericamente prodotti a base di piante a cui sono associati rituali durante la preparazione. Ovidio introduce il termine "magi", di derivazione persiana, che indica sacerdoti zoroastriani associati a rituali di sangue da Erodoto e a cui Plinio il Vecchio attribuisce l'invenzione della magia. Il mondo greco ha inoltre termini specifici per indicare la magia nera: *goetia* e *mánteis*. *Goetia* è associato alla veggenza ed in particolare ai rituali volti alla resurrezione degli spiriti dei defunti, rimanendo associato alla negromanzia anche nel mondo bizantino secoli dopo. *Mánteis* indica, similmente, una forma di divinazione che ha però una connotazione più positiva. Platone fa emergere chiaramente la percezione delle élite greche nei confronti di queste attività magiche: vengono viste come ingannevoli, frutto della superstizione. Ippocrate considerava l'arte dei *mánteis* antiscientifica.<sup>49</sup> Il popolo, tuttavia, le percepiva diversamente: erano attività normalizzate, parte del quotidiano, che nonostante lo scetticismo degli intellettuali non furono mai rese illegali nelle leggi greche. Semmai, queste punivano l'omicidio perpetrato tramite la magia, e solo se questa si rivelava efficace (nei fatti, si trattava di avvelenamento).<sup>50</sup>

Sempre all'interno della mitologia greca si trova *lamia*, un altro termine carico di contenuti che sarà associato alle streghe. Indica infatti una creatura mostruosa, femminile, nota per rapire e divorare i bambini. L'origine è antica, probabilmente deriva dalla *Lilith* ebraica che a sua volta deriva dai demoni assiri *Lilitu* (a cui è associata la lussuria) e *Lamashtu* (a cui è associato il rapimento degli infanti). Demoni simili sono il *gello*, da cui deriverà il termine inglese *ghoul*, e il *mormo*, che nella mitologia greca si sposa con Ecate generando un'altra creatura: l'*empousa*. Quest'ultima è una figura che compare per la prima volta nelle opere di Aristofane (tra il V e il VI secolo a.C.) e contiene tutte le caratteristiche principali che si ritroveranno nella *strix* latina: cannibalismo, vampirismo, grida, metamorfosi. *Lamia* ed *empousa* sono termini che condividono tratti femminili legati alla maternità, all'assenza di figli (vista negativamente nel mondo greco) e all'infertilità.<sup>51</sup>

La letteratura latina, che in quanto basata sulla tradizione scritta sopravvivrà nel corso del Medioevo, ha le sue proto-streghe originali. Canidia è la più nota tra quelle presenti nelle opere di Orazio (I secolo a.C., le altre sono Sagana, Folia e Veia), viene descritta come

---

<sup>49</sup> Ivi, pp. 20-25.

<sup>50</sup> Ivi, p. 26.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 30-36.

sprgevole, anziana, orripilante, dotata di una magia inferiore a quella di potenti maghe greche come Medea, in quanto necessita di sacrifici umani per poter funzionare. Erichto, di Lucano (I secolo d.C.), è una maga della Tessaglia dunque straniera, descritta come orrenda, in grado di causare aborti ed evocare spiriti dopo aver eseguito un sacrificio, inoltre può predire la morte. È priva di qualsiasi passione o emozione. Infine c'è Meroe, presente nelle *Metamorfosi* di Apuleio. Viene chiamata *saga*, è anch'essa una straniera della Tessaglia in grado di controllare gli elementi e praticare la negromanzia.<sup>52</sup>

Nel mondo romano si possono individuare i primi rituali magici nelle *defixiones*, ossia la pratica di incidere incantesimi e maledizioni su tavolette di piombo per poi trafiggerle con un chiodo (*tabellae defixionum*). La magia è una questione talmente sentita da trovare posto sulle Dodici Tavole del V secolo a.C., anche se queste norme erano volte a punire lo scopo illecito, non l'uso di magia in sé. Vi si ritrovano i termini *excantare*, in cui la magia occulta è usata per rubare il raccolto, e *venenum*, termine che come *pharmakon* (la cui traduzione più accurata in latino è *medicamentum*) è ambiguo ed indica genericamente la magia facente uso di erbe. Ne deriveranno i termini *veneficium/veneficia*, volti a indicare l'intenzionalità di arrecare danno per vie occulte, non necessariamente l'avvelenamento in sé. Sarà da *veneficium* che avrà origine il successivo *maleficium*.<sup>53</sup>

In latino le proto-streghe venivano chiamate *venefica* (da *veneficium*) o *saga*, come si è visto nelle *Metamorfosi* di Apuleio, derivato da *sagire* (presagire, correlandole alla veggenza). *Strix/striges* sono invece termini menzionati per la prima volta nello *Pseudolus* di Plauto (191 a.C.), con ogni probabilità già noti a livello di tradizione popolare, recuperati dal greco: nella *Ornithologia* di Boios (parafasata da Antonino Liberale nelle sue *Metamorfosi*), secondo la mitologia, la strige (*stryx*) è il nome della creatura a forma di uccello mostruoso in cui viene trasformata Polifonte, mentre i suoi figli sono trasformati in avvoltoio e gufo. Le *striges* vengono meglio descritte da Ovidio nei *Fasti* come creature cannibali note per bere il sangue dei bambini che catturano, ibride tra uccelli e umani (simili ma ancora distinte dalle arpie), il cui nome deriva da "stridere", riferito alle loro urla notturne. Petronio aggiunge ulteriori dettagli nel suo *Satyricon* (I secolo d.C.), indicandone l'aspetto femminile, la capacità di trasformarsi, il potere di maledire col semplice tocco e di causare impotenza negli uomini. È in quest'opera che compare per la prima volta

---

<sup>52</sup> Ivi, 37-43.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 44-49.

l'evoluzione del termine in *striga* (*strigae* in plurale), che sarà poi ripreso dal volgare medievale.<sup>54</sup>

Nelle *Metamorfosi* di Apuleio ci sono continui riferimenti a malvagie creature notturne e metamorfiche, con le stesse caratteristiche delle *strigae* senza però mai utilizzare questo termine, in questo caso assimilate alle arpie. Nell'opera si ritrovano altri elementi legati alla magia, ai veleni, al culto di Iside e alla negromanzia, seppur in chiave comica e con descrizioni che oggi verrebbero definite *splatter*.<sup>55</sup>

Negli anni della Tarda Repubblica, l'influenza ellenistica porta a trattare l'avvelenamento al pari dell'omicidio da parte dei sicarii, cambiamento evidente nella *Lex Cornelia* (81 a.C.). Nell'8 a.C. l'imperatore Augusto emana la *Lex Iulia maiestatis*, ripresa nel corso del Medioevo, nella quale la magia è inclusa nei crimini di lesa maestà nelle sue forme di *venena* e *defixiones*. Dal I secolo la magia inizia a comparire con più frequenza nei processi, specialmente quando questi sono di natura politica, come testimonia Tacito nei processi contro Agrippina Maior e altre avvelenatrici. La minaccia rappresentata dalla magia viene percepita come estremamente reale da imperatori come Domiziano e Caracalla. Le attività di divinazione e astrologia possono potenzialmente essere considerate crimini, se riguardano l'imperatore: la magia inizia quindi ad essere controllata e limitata dalle leggi.

In *Apologia* di Apuleio il termine *veneficium* assume definitivamente una connotazione negativa che, come si diceva, oggi è interpretabile come "magia nera": nel 158/9 viene coniato il sinonimo *maleficium*.

Le leggi del III secolo iniziarono a punire qualsiasi tipo di *maleficium* e pratiche magiche con esiti in qualche modo dannosi, sia la pratica che la semplice conoscenza (come l'essere in possesso di testi sulla magia), anche senza dolo. Nel caso di dolo le pene erano severe e prevedevano crocifissione, *damnatio ad bestias*, o rogo.<sup>56</sup>

Dal IV secolo, con l'integrazione del Cristianesimo e della tradizione biblica, la legislazione romana introduce il crimine di idolatria: venerare gli dèi pagani assume la stessa gravità di adorare il diavolo. Ciò sembra suggerire che nonostante la diffusione del Cristianesimo vi fosse una sopravvivenza di pratiche e credenze pagane, soprattutto nei contesti rurali – fatto poi evidenziato nei contenuti dei concili tardoantichi e altomedievali. Oltre alle pene

---

<sup>54</sup> Ivi, pp. 54-59.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 60-65.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 50-53.

severe per il *maleficium*, che dunque non poteva avvenire senza implicare l'idolatria, sotto Valentiniano I ebbe luogo la prima vera e propria persecuzione contro la magia, in un contesto di instabilità sociale ed eresia ariana.

Nel Codice Teodosiano del V secolo la magia viene condannata assieme alle eresie come atto criminale, senza più alcuna distinzione tra magia bianca (di guarigione) o nera (lesiva), trattando qualsiasi pratica magica come atto di lesa maestà. Da subito questo tipo di accusa venne usato contro gli avversari politici per screditarli o eliminarli.<sup>57</sup>

Per quanto riguarda l'Occidente Cristiano della Tarda Antichità, il processo di demonizzazione del paganesimo ricevette un'ulteriore spinta da parte dei maggiori intellettuali religiosi dell'epoca. San Girolamo, nella sua traduzione in latino ed esegesi biblica, la *Vulgata*, traduce i termini originali con quelli in uso alla fine del IV secolo per facilitarne la comprensione, di fatto alterandone il significato. La traduzione non è più solo letteraria ma anche culturale, trasformando in demoni gli dèi e idoli del Vecchio Testamento e i falsi profeti del Nuovo Testamento. Altre soluzioni riprendono direttamente la cultura classica ben nota agli intellettuali dell'epoca, come la traduzione del demone *Lilyth* (Lilith) in *lamia*. Per quanto riguarda la magia, San Girolamo traduce il termine ebraico *mekhashefah* (*pharmakous* nella *Septuaginta* in greco) in *maleficus*, mentre la traduzione corretta sarebbe stata *veneficus*.<sup>58</sup>

Sant'Agostino d'Ippona contribuisce al "revisionismo" demonologico in modo determinante, anche in questo caso riprendendo direttamente la cultura classica. Nel suo *Asino d'oro* presente nell'opera *De civitate Dei* infatti recupera le *Metamorfosi* di Apuleio, integrando storie locali e attribuendo le trasformazioni all'azione dei demoni. Teorizza però un elemento fondamentale, che rimarrà valido fino al Tardo Medioevo: i demoni operano per illusioni, quindi senza agire sul mondo materiale. Agostino quindi ammette la veridicità delle storie classiche, ma le reinterpreta e spiega secondo questa teoria.<sup>59</sup>

Gli scritti di questi teologi sono un passaggio fondamentale in quanto stabiliscono per la prima volta un chiaro nesso tra magia e satanismo.<sup>60</sup>

Isidoro di Siviglia sostiene lo scetticismo nei confronti delle metamorfosi, rifiutandone la correlazione con la magia in sé. Tuttavia, contribuisce alla condanna di quest'ultima e ad

---

<sup>57</sup> Ivi, pp. 67-69.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 72-76.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 76-79.

<sup>60</sup> Levack, *La Caccia*, p. 13.

associare i termini *maleficus/malefica* alla persona che pratica magia. Nel suo *Etymologiae*, anche il termine *magus* viene reso sinonimo di *maleficus*. Riprendendo l'avversione nei confronti della magia diffusa all'epoca, Isidoro ne sottolinea la gravità in quanto infrange il Primo Comandamento biblico, dato che la magia implica l'idolatria. Curiosamente, nella stessa opera considera *strix* come un uccello notturno del tutto non correlato né con *strigae*, né con i demoni *larvae* (spiriti notturni) e *lamiae*, a cui attribuisce le caratteristiche descritte da autori classici come Plinio (infanticidio e cannibalismo).<sup>61</sup>

## 2.3 Magia dall'Alto Medioevo al Basso Medioevo

La magia trova posto anche nelle leggi barbariche altomedievali, sia all'interno dei codici secolari che nella legislazione ecclesiastica comprendente canoni, sinodi e decreti. Si tratta di fonti in latino in cui si perdono i termini (e significati) originali coi quali ci si riferiva alla magia e alla stregoneria.

La *Lex Salica* franca incorpora la tradizione romana in un capitolo interamente dedicato alla questione, chiamato *De maleficiis*: i *maleficia* vengono puniti con il guidrigildo/*weregeld*, ossia una multa in denaro. Ciò implica che le pratiche magiche erano considerate un elemento reale all'interno del mondo franco, anche se la magia consisteva prevalentemente nell'uso di erbe e nell'avvelenamento, tanto che queste furono regolamentate in modo specifico in un capitolo a parte, il *De herburigium*. Quest'ultimo è di assoluta rilevanza perché menziona esplicitamente *stria* (vernacolare di *strix/striga*), intendendola come una donna vera che quindi può essere sanzionata: se giudicata colpevole di cannibalismo, dovrà pagare 200 solidi. Se innocente, sarà invece l'autore dell'accusa a dover pagare 187 solidi, una cifra quasi equivalente che serviva ad evitare false accuse. Compare inoltre il termine *strioporcium*, che indica "colui che porta la pentola" rendendosi quindi complice del rituale pagano. Questo è interessante perché implica due cose: la prima è che la strega non opera da sola, ma è parte di una congrega con ruoli differenti al suo interno. La seconda è che il cannibalismo veniva considerato parte dei rituali pagani, come eredità di tradizioni antiche o, forse, ripreso della tradizione latina.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Montesano, *Classical Culture and Witchcraft*, pp. 80-84.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 84-86.

Il Codice Visigoto del VI secolo puniva i *maleficia* in modo ancora più duro, ossia con la schiavitù o la morte. Puniva inoltre l'evocazione di tempeste con la rasatura dei capelli e la flagellazione. La Legge Burgunda invece riprendeva più direttamente il Codice Teodosiano, punendo i *maleficia* con il guidrigildo e soprattutto rendendolo un pretesto legale per ottenere il divorzio.

L'Editto di Rotari del 643, scritto nel contesto longobardo che solo da poco aveva abbandonato l'arianesimo, risulta in contrasto con le altre leggi: proibisce esplicitamente l'uccisione di schiavi e semi-liberi accusati di essere *strigae*, principalmente per tutelare la proprietà degli uomini liberi. Inoltre, viene utilizzato per la prima volta un termine inedito che indica la "strega": *masca*. Non è chiara l'origine di questa parola, potrebbe essere un riferimento alla maschera funebre che implica la provenienza dall'Oltretomba (simile alle *larvae*), oppure potrebbe derivare dal verbo "masticare", in questo caso riferito alla carne dei bambini. Si tratta, in ogni caso, di un termine destinato a sopravvivere per secoli nell'area del Piemonte, Liguria e Provenza.

Anche la *Lex Alamannorum* del secolo VIII appare in controtendenza, tutelando le donne da diffamazione e torture. Qui il termine *stria* viene intercambiato con *erbaria*.

Queste leggi dimostrano chiaramente il recupero dei termini relativi alla magia della tradizione latina con la loro applicazione alle tradizioni pagane locali, ma soprattutto rendono evidente che questi non vengono più associati a mostri ultraterreni, ma alle donne dell'epoca.<sup>63</sup>

La legge carolingia si distingue dalle altre per il protagonismo dei re, in particolare Carlo Magno e Ludovico il Pio, nel disciplinamento del popolo anche in materia di fede. Uno dei primi testi noti contro la magia e le tradizioni pagane è l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*, probabilmente della seconda metà del secolo VIII, in cui si condannano rituali specifici come il *dadsias* (rituale funerario) e *yrias* (definito anche *paganuus cursus*). Le leggi si rifanno direttamente alla Bibbia, come ad esempio alle parti del Deuteronomio in cui si condannano divinazione e malefici, o all'Esodo quando si tratta di determinare la condanna a morte di chi pratica *maleficia*. Il capitolare di Ludovico il Pio *Additamenta ad Hludowici Pii Capitularia* considera "pagano" tutto l'insieme di coloro che praticano magia, altri capitolari condannano l'evocazione di tempeste, altri ancora considerano l'atto di causare pazzia attraverso la magia al pari dell'omicidio. C'è una forte disomogeneità nelle condanne presenti nei vari codici: si va dalla semplice multa alla condanna a morte. In altri

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 87-89.

casi, come nel Concilio di Paderborn, i maghi sono condannati a servire la Chiesa. Altri capitolari ancora condannano invece a morte coloro che, accecati dalle illusioni diaboliche, si ostinano a vedere maghi finendo per bruciare uno di loro di propria iniziativa. Nemmeno la definizione di *striga* è chiara: a differenza degli altri contesti romano-barbarici, la *striga* carolingia non è genere-specifica e nemmeno indica un essere esclusivamente umano, ma a seconda del contesto può indicare anche spiriti maligni, creature mutaforma, o sacerdoti pagani (oltre ad essere interscambiabile con *lamia*).<sup>64</sup>

Per quanto riguarda la Chiesa, dall'Alto Medioevo la magia viene vista come una superstizione relativamente innocua e si nota una certa moderazione all'interno dei sinodi e dei penitenziali. I civili accusati di aver praticato arti magiche sono solitamente condannati a digiuni, mentre i membri del clero ricevono condanne con tempi di digiuno più lunghi, come si vede nei penitenziali di Finian e di Santa Colomba.

In Inghilterra, il penitenziale di Teodoro punisce con tre anni di digiuno coloro che offrono sacrifici ai demoni. In un'altra raccolta nota come *Old English Penitentials* si ritrovano termini che saranno poi associati a magia e stregoneria: *wiccige* e *wiccecraft*, che indicano l'atto di preparare filtri d'amore o per scopi oscuri, da cui deriveranno *witch* e *witchcraft*. Questi saranno inoltre utilizzati nei codici legislativi dei re inglesi, in cui vengono trattati come reati punibili con la morte (sotto re Athelstan) o con l'esilio (sotto re Edmund I, re Alfred, e altri).

In Francia, nel IX secolo, il Penitenziale di Haltigar fa riferimento a tradizioni pagane superstiti e a maghi in grado di evocare demoni, da punire con lunghi anni di digiuno.<sup>65</sup>

Il *canon Episcopi*, uno dei principali testi di riferimento per quanto riguarda il disciplinamento della magia e delle tradizioni pagane, compare per la prima volta all'interno del *De ecclesiasticis disciplinis* di Reginone di Prüm, nel X secolo. Oltre a condannare le arti magiche, riprende la teoria di Sant'Agostino e scredita l'idea che le tradizioni popolari del volo notturno in compagnia di Diana siano reali, ritenendo invece che si tratti di semplici illusioni create dai demoni. Similmente, nel XI secolo il vescovo di Worms, Burchard, conferma lo scetticismo e il discredito verso tali credenze sul volo assieme al controllo delle tempeste, la metamorfosi, e le storie sugli incubi e succubi.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Ivi, pp. 92-95.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 89-90.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 90-91.

La differenza fondamentale tra i penitenziali e i codici di leggi è che i primi riguardavano la redenzione dei peccati, mentre i secondi stabilivano le condanne nei confronti degli accusati. Sebbene non ci siano giunte fonti scritte dei processi per magia almeno fino al secolo XI, altre testimonianze suggeriscono che in realtà alcuni di questi ebbero effettivamente luogo, spesso con condanne a morte sul rogo (come le esecuzioni di alcune *maleficae* ordinate da Ramiro I d'Aragona) o per annegamento (come una suora accusata di *maleficium* in *Vita* di Ludovico il Pio). La Chiesa non sempre supportava queste condanne a morte, in quanto la magia era appunto considerata una forma di superstizione: ne è un esempio la lettera del 1080 scritta da papa Gregorio VII a re Harald III di Danimarca, in cui si oppone alle esecuzioni di donne accusate di aver scatenato tempeste e diffuso malattie. In questa, le piaghe erano considerate un castigo divino, non frutto dell'azione umana.<sup>67</sup>

Nel XII secolo l'idea di magia era ancora diffusa nell'occidente cristiano, con un vivo interesse per la Roma antica e pagana. Lo dimostrano autori come Giovanni di Salisburgo nel suo *Policraticus*, o l'inglese Magister Gregorius affascinato dalla bellezza classica, tanto da ipotizzare il ricorso alla magia (ovviamente, interpretata come demoniaca) nella realizzazione delle opere architettoniche e scultoree classiche. Il monaco (poi cardinale) Pier Damiani invece riprende i racconti sulla magia e li utilizza a fini allegorici, dimostrando che la tradizione folkloristica era ben nota e in circolazione.

Il *Decretum*, raccolta del giurista Graziano (Bologna, XII secolo), contiene una sezione sulla magia che include il *canon Episcopi*, nella quale vengono menzionate le mitologiche Diana ed Erodiade riguardo il volo notturno. Viene però ancora sostenuta l'idea della natura illusoria del volo, mentre in un'altra sezione rifiuta ogni possibilità che le metamorfosi delle fonti classiche siano vere, diversamente da quanto affermava Sant'Agostino.

Non c'è concordia sul come procedere nei confronti delle vittime delle illusioni diaboliche: il vescovo Ivo di Chartres ad esempio suggerisce di condannare all'esilio le donne che credono di poter volare e mutare forma, mentre Bartholomew Iscanus, vescovo di Exeter, suggerisce penitenze lunghe solo nel caso in cui, sotto illusioni, le vittime (non sesso-specifiche) arrechino qualche tipo di danno alla comunità. Senza danno, la sola illusione va punita con una penitenza leggera che va da uno a dieci giorni.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Ivi, pp. 96-97.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 100-103.

## 2.4 Caratteristiche della magia negli ultimi secoli del Medioevo

Negli ultimi secoli del Medioevo, nonostante le leggi e le posizioni della Chiesa, la magia era ancora una realtà quotidiana, un servizio normalmente offerto dagli esperti alla propria clientela, e affrontata nei tribunali civili. I rituali magici venivano ancora praticati ed erano spesso socialmente accettati se usati a fin di bene, potevano essere pericolosi ma non necessariamente sbagliati. Spesso la magia bianca veniva integrata con elementi cristiani, come nel caso delle erbe che oltre ad essere preparate in momenti specifici del giorno, della notte o di particolari allineamenti planetari, venivano anche associate a preghiere – ad esempio, nei rituali per guarire dalla febbre. Le stesse formule magiche, contenute all'interno degli amuleti, potevano derivare dalle Sacre Scritture. Ne è un esempio il Prologo del Vangelo di Giovanni: una forma di protezione dai demoni che non richiedeva la benedizione da parte di un funzionario della Chiesa per essere efficace. Era la mancata supervisione del clero che poteva rendere sovversiva una formula basata sul sacro.

Gli amuleti sacri potevano contenere immagini di santi, preghiere, esorcismi, invocazioni magiche, il *Tetragrammaton* biblico, formule, semi, pietre, ossa, capelli, erbe e croci, assemblati secondo un ordine preciso e portati a stretto contatto con il corpo o collocati in zone specifiche della casa a seconda delle necessità. In questi casi non c'era una netta separazione tra magia lecita o illecita, e spesso l'una includeva parti dell'altra. Era il contesto specifico che rendeva un rituale accettabile o assimilabile alla stregoneria. Un ottimo esempio è l'ostia consacrata, dotata di un potere magico elevatissimo: l'uso in un contesto profano poteva portare a conseguenze gravi in quanto sacrilegio. La stessa legittimità non era semplice da determinare in quanto molti maghi della cultura dotta erano membri del clero, medici e avvocati.<sup>69</sup>

È importante a questo punto comprendere la cosmologia tardomedievale e il modo in cui veniva vissuta. Come si diceva all'inizio, il mondo è attraversato da forze preternaturali, che in Occidente sono monopolio della Chiesa: gli stessi sacramenti possono essere correlati con la magia a cui si può fare ricorso, tramite i sacerdoti, per ottenerne un beneficio (ad esempio protezione). Ciò che sfugge al controllo della Chiesa viene da questa considerato un potere diabolico.

---

<sup>69</sup> Edwards, *The Early Modern Magical Continuum*, pp. 325-329.

Fino al 1543 il mondo era considerato al centro del Creato, circondato da sfere traslucide dove trovavano posto il Sole e i pianeti immersi nell'etere, mentre al di sotto della Luna si trovavano i quattro elementi primari. Questi non sono mai moralmente neutri e sono sempre collocati in una struttura gerarchica. Gli esseri umani sono in parte materia ed in parte spirito, un microcosmo in un macrocosmo dove ai quattro elementi corrispondono quattro umori. Si vedano le corrispondenze di umore, elemento e qualità:

- Sangue, aria, caldo-umido;
- Flemma, acqua, freddo-umido;
- Bile nera, fuoco, caldo-secco;
- Bile gialla, terra, freddo-secco.

La salute deriva dall'equilibrio di questi umori che può essere perturbato da fattori esterni come dieta, mente e astri. La medicina e le erbe, per poter funzionare in questo schema, devono essere rapportate con l'astrologia.<sup>70</sup>

L'Universo non era solo organico e moralizzato, ma aveva anche caratteristiche di genere teorizzate da Aristotele durante l'Antichità classica e riprese da San Tommaso d'Aquino nel XIII secolo. Le differenze tra i sessi si ritrovavano nel Creato, con ruoli naturali per l'uomo e ruoli naturali opposti per la donna. Ovviamente, se all'uomo andavano gli attributi positivi, alla donna non potevano che andare quelli negativi. Anche gli umori maschili e femminili erano diversi, per cui uno stesso male doveva essere curato ribilanciando gli umori in modo diverso. Questa forte polarità era alla base della discriminazione sociale e della vulnerabilità delle donne, aggravate da una condizione particolarmente sfavorevole dal Trecento in poi in cui le doti (sia per i matrimoni sia per l'ingresso in convento) erano inflazionate e le opportunità di lavoro venivano a mancare.<sup>71</sup>

Sia la cultura dotta che quella illetterata cercavano, in modo diverso, di manipolare a proprio favore il divino presente nel Creato.<sup>72</sup>

La complessa magia della cultura dotta, che vide un impulso in particolar modo con gli studi umanistici nel Quattrocento, poteva essere studiata individualmente sui libri ed era, pertanto, praticata principalmente da uomini-maghi che avevano potuto ricevere un'educazione adeguata.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 11-13.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>72</sup> Ivi, p. 14.

<sup>73</sup> Duni, *Witchcraft and witch hunting*, p. 88.

Una delle sue forme principali è l'alchimia, basata su una corrispondenza gerarchica tra sette metalli e sette pianeti, con la quale gli alchimisti cercano di scomporre i metalli inferiori nelle loro parti essenziali per poi ricomporli in metalli superiori, in quello che è un processo di esplorazione dell'essenza spirituale invisibile che riveste l'Universo. Inoltre, si credeva fosse possibile catturare l'energia radiante degli astri in metalli e gemme corrispondenti, da portare come amuleti.

Alcuni umanisti poi ricercavano le forze spirituali negli scritti del filosofo egiziano Hermes Trismegistus (la cui reale esistenza è incerta), che avrebbe ricevuto i segreti della Creazione tramandati dai discendenti di Adamo, sviluppando così la filosofia ermetica. Questa si basava sulla conoscenza (*gnosis*), l'ascetismo e la ricerca di aiuto da parte degli spiriti cosmici, con i vari scritti raccolti nel *Corpus Hermeticum*.

Un'altra forma di occultismo dotto è rappresentato dalla cabala ebraica, verso la quale provarono particolare interesse umanisti neo-platonici come Pico della Mirandola: si basa, in breve, sulla contemplazione mistica di lettere, nomi e attributi di Dio nelle Scritture ebraiche. Pico la considerava un mezzo per scoprire l'unità essenziale dell'umanità e di tutte le religioni.<sup>74</sup>

La scienza occulta più non-ortodossa si basava sulla magia rituale in cui preghiere, formule e riti erano utilizzati per invocare e comandare spiriti, da usare per ricevere conoscenza o per le proprie pratiche magiche. Gli spiriti non erano necessariamente demoni, anzi potevano essere angeli o Dio stesso. Alcuni manoscritti che riportano questi rituali sono il *Liber juratus Honorii* (XIV secolo) e l'*Ars Notoria*. Ancora meno ortodossa era la negromanzia, praticata spesso da sacerdoti e studenti medievali soprattutto a partire dal Trecento, con la quale si evocavano i demoni (pur sempre con il supporto e la protezione di Dio). Dopotutto, i demoni non erano altro che angeli caduti che ancora preservavano la conoscenza divina, che il negromante poteva utilizzare per i propri scopi. Tra realtà, truffe e fantasia, la negromanzia era una pratica nota e diffusa, destinata a diventare un fondamento per i processi alle streghe.<sup>75</sup>

La magia popolare si basava invece sulla trasmissione orale ed era generalmente più semplice: il potere degli astri era solitamente limitato alla Luna, aveva meno a che fare con gli spiriti, più con gli elementi naturali e con le questioni terrene: fertilità, salute, relazioni

---

<sup>74</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 14-15.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 15-16.

umane. Ad esempio, nei cambi di stagione si praticavano rituali per assicurarsi il ritorno del bel tempo e di avere un buon raccolto. Anche i preti potevano essere inclusi in questi rituali, con le loro benedizioni ai campi.

La medicina magica aveva un fondo di verità per due ragioni: l'efficacia psicosomatica, se c'era l'adeguata predisposizione del paziente, e l'efficacia fitoterapica dovuta alle proprietà delle piante, siano esse curative, allucinogene, o velenose.<sup>76</sup>

Crede nella magia e farne uso all'interno della cultura bassa era definito "superstizione", intesa però non come "ignoranza", ma come "falsa credenza", potenzialmente un'eresia.<sup>77</sup>

Deriva da *superstitio*, termine usato un'epoca classica da Cicerone in senso negativo. Per poter essere definita tale, nella magia non erano implicate solo le pratiche (erbe, scienze naturali), ma vi si associavano elementi cerimoniali e rituali.<sup>78</sup>

La magia naturale prevedeva l'accesso al potere immanente residuo in natura, normalmente imprecettibile agli umani ordinari. I maghi che ne fanno uso utilizzano questo potere occulto per perseguire i propri fini. La magia astrale era un'area ambigua, usata sia per integrare la magia naturale sia per predire il futuro: in questo caso era problematica perché si scontrava con la divina provvidenza, infatti noti oppositori come Calvino e Loyola la consideravano un affronto a Dio.<sup>79</sup>

Alla base delle credenze folkloristiche europee vi era una serie di entità magiche, dotate di magia innata. C'erano le fate, dalle quali ad esempio ricevevano insegnamenti le *donas de fuera* siciliane, c'erano poi nani, fantasmi, spiriti e demoni. L'invocazione di questo tipo di entità, come si è detto, aveva origini nelle élite che si ponevano come specialisti in grado di offrire questo tipo di servizio al popolo nelle città e nei villaggi. Si ricorreva alla divinazione per motivi pratici, come la ricerca di ricchezze, ad esempio in forma di intercessione con lo spirito del defunto che aveva nascosto un tesoro da qualche parte. Per quanto riguarda i fantasmi, questi avevano caratteristiche simili ai santi (offrivano aiuto, volevano farsi riconoscere, punivano chi non gli credeva), erano entrambi accettati nelle credenze cristiane medievali, ma venivano percepiti da parte delle autorità in modo molto diverso gli uni rispetto agli altri.<sup>80</sup> Per quanto riguarda i demoni, anch'essi erano ampiamente riconosciuti sia dalla cultura alta che dalla cultura bassa. La prima li

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 17.

<sup>77</sup> Edwards, *The Early Modern Magical Continuum*, p. 328.

<sup>78</sup> Montesano, *La circolazione di motivi stregonici*, p. 157.

<sup>79</sup> Edwards, *The Early Modern Magical Continuum*, p. 330.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 330-331.

considerava veri al pari di angeli e santi, e solo i preti potevano essere in grado di affrontarli ed interagirci. La seconda li riteneva reali al pari delle altre entità folkloristiche dopo averli trapiantati dalla cultura dotta alla propria, arrivando ad utilizzarne i nomi nei propri rituali magici.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 18-19.

# CAPITOLO III

## LA DEMONIZZAZIONE DELL'ERESIA E LA COMBINAZIONE TRA FOLKLORE E CULTURA CLASSICA

Dopo aver analizzato l'evoluzione della magia nel corso dei secoli, il modo in cui questa viene percepita dai diversi strati sociali, ed il suo rapporto con il genere, si può comprendere meglio il contesto in cui è davvero iniziato il processo di costruzione della strega. In questo terzo capitolo si osserverà come, alla fine del XII secolo, le tradizioni magiche si incontrano con altri due fattori determinanti: l'eresia e la riscoperta della cultura classica.

Il tema dell'eresia sarà affrontato nel primo paragrafo, analizzando in particolare come queste abbiano portato alla nascita dell'inquisizione e come le sette eretiche siano state le prime ad essere accusate di satanismo, oltre a compiere atti socialmente inaccettabili come il cannibalismo e l'orgia rituale. Alla fine si discuterà anche del carisma religioso femminile e di come questo rappresentasse una minaccia per il clero maschile. Il secondo paragrafo tratterà la fusione della cultura classica con il folklore e la sua demonizzazione testimoniata dalla cultura scritta. Verranno approfonditi i temi della Caccia Selvaggia, del volo, del sabba e delle metamorfosi. Nel terzo paragrafo si osserverà l'associazione del *maleficium* all'eresia individuale, dunque competenza dell'inquisizione, tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento. Si procederà poi ad analizzare di una serie di processi per cogliere le conseguenze di questa prima importante svolta nei confronti della magia: l'evoluzione delle accuse e delle condanne, le differenze tra generi in questi due aspetti, l'emergere dei primi stereotipi della strega, la pericolosità rappresentata dall'insegnamento della magia, l'integrazione dell'immaginario diabolico.

### 3.1 Eresia e demonizzazione degli eretici

L'eresia, com'era definita dagli esponenti del clero nel contesto basso-medievale, rappresentava una sfida ad un modello unico monopolizzato dalla Chiesa che il popolo percepiva come un attacco alla fede, ossia l'unico strumento di protezione e sollievo che

aveva a disposizione. Un attacco del genere provoca una paura a cui era normale reagire con ostilità.

L'eresia valdese vede la sua origine a Lione nel 1173, quando il fondatore Peter Valdes fece voto di povertà ed iniziò a predicare un proprio messaggio di devozione religiosa personale. Dapprima cercò l'approvazione del vescovo locale ma, al rifiuto di questi, i "Poveri di Lione" proseguirono le proprie attività nella piena illegalità. Il valdismo divenne quindi una setta eretica nella quale, come esprime con disappunto il cistercense Alan di Lille, anche le donne potevano predicare. Ciò era in netto contrasto con la Prima Lettera di San Paolo Apostolo ai Corinzi, uno dei riferimenti fondamentali della misoginia medievale che privava le donne della possibilità di parlare ed insegnare all'interno della Chiesa.<sup>82</sup>

L'altra eresia fondamentale fu quella catara, nata separata dalla Chiesa senza mai cercare alcun legame con essa. La dottrina catara predicava la purezza dello spirito e il totale distacco dal mondo materiale in base ad una logica fortemente dualista: la materia era opera di un dio malvagio distinto dal dio buono spirituale. La salvezza, ossia la completa liberazione dal mondo materiale, avveniva tramite un sacramento chiamato *consolamentum*, un battesimo nello spirito impartito da esponenti asceti dei catari, i Perfetti: questi potevano essere sia uomini che donne (le donne catare potevano inoltre compiere il rito eucaristico e governare la propria comunità)<sup>83</sup>.

Queste eresie erano sostenute dai ceti urbani sempre più insoddisfatti della Chiesa e della sua ipocrisia, ma questa di contro reagì in modo violento, a cominciare dalla crociata albigese dal 1209 al 1220.<sup>84</sup>

Nel Concilio Laterano IV del 1215, Innocenzo III definisce l'ortodossia cattolica e assegna ai preti il compito di vigilare sulla propria comunità, ma è con Gregorio IX che nel 1231 la Chiesa compie un passo determinante nella repressione delle eresie: i nuovi ordini mendicanti domenicani e francescani vengono resi inquisitori sotto autorità papale. Inizialmente dovevano appoggiarsi al braccio secolare, a cui era affidato il compito di punire i colpevoli dopo le indagini. Le prime punizioni andavano dai digiuni, ai pellegrinaggi forzati, al carcere per un anno. I membri delle sette eretiche però erano in grado di dissimulare e restare insilenzio, motivo che spinse Innocenzo IV ad autorizzare l'uso della tortura con la bolla *ad extirpanda* del 1252, con precise limitazioni.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 22-23.

<sup>83</sup> Corsi, *Mulieres religiosae*, pp. 23-24.

<sup>84</sup> Waite, *Heresy, Magic*, p. 23.

<sup>85</sup> Ivi, p. 24.

La persecuzione delle eresie vede da subito un tentativo di demonizzarle inquadrando all'interno dell'idea che fosse in corso una cospirazione satanica, consolidata dal predicatore crociato Conrad di Marburg nel 1231, che con le sue doti oratorie accusava gli eretici di ogni nefandezza, inclusa l'adorazione del diavolo. Veniva ripresa e ritorta l'idea catara di un dio malvagio contro un dio buono, uno scontro tra le forze del male e le forze del bene, in cui ovviamente gli eretici erano dalla parte del male.<sup>86</sup> Anche la loro avversione per la procreazione favorì le accuse di infanticidio e aborto. Le invettive antiereticali dei monaci come Ralph di Coggeshall si basavano su un'altra importante inversione, ossia le accuse che i Romani usavano contro i primi cristiani: far parte di sette segrete, praticare incesto, infanticidio e cannibalismo, quest'ultimo derivato da un fraintendimento del rito eucaristico.<sup>87</sup> Il teologo e vescovo di Parigi Guillaume d'Auvergne contribuì alla creazione dell'immaginario diabolico usato inizialmente contro gli eretici descrivendo il modo in cui Lucifero si manifesta durante i raduni: sotto forma di gatto o rospo, che i presenti salutano baciandolo sotto la coda nel primo caso, o sulla bocca nell'altro.<sup>88</sup> Conrad proponeva un approccio estremo: ogni prova era valida, gli accusati potevano confessare o affrontare le fiamme, se davvero innocenti come si professavano allora sarebbero diventati martiri. Quando un nobile adirato lo assassinò nel 1233, Gregorio IX diede ancora più credito alla teoria della cospirazione con la bolla *Vox in Rama*, ufficializzando l'idea del satanismo e che questo implicasse raduni con orgie e cannibalismo, oltre ad associarlo ai gatti neri. L'idea iniziò a circolare tra la popolazione e i linciaggi potevano avvenire anche senza il coinvolgimento delle autorità, con gli ebrei ad essere tra i primi accusati di far parte di questa nuova cospirazione.<sup>89</sup>

In questo contesto di profonda inquietudine religiosa, tra i secoli XII e il XIII, si inseriscono le donne religiose carismatiche, mistiche e profetesse. Molte si affollavano nei monasteri, altre vivevano come eremite, altre ancora fondavano le proprie comunità laiche di beghine. Alcune di loro vedevano il culmine della propria esperienza religiosa nell'estasi, nelle visioni, o nelle profezie. Questa *auctoritas* spirituale la trasmettevano con l'insegnamento non mediato dal clero maschile, andando in forte contrasto con la Chiesa. Alcune badesse che già detenevano la giurisdizione episcopale nel frattempo cercavano di assumere le

---

<sup>86</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 24-26.

<sup>87</sup> Levack, *La caccia*, p. 50.

<sup>88</sup> Waite, *Heresy, Magic*, p. 25.

<sup>89</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 24-26.

funzioni sacerdotali scomunicando, confessando e facendo la vestizione delle vergini. Il clero maschile iniziava a temere questa appropriazione indebita delle proprie funzioni e l'usurpazione del proprio potere. A fine Duecento, a Milano, la mistica Guglielma sosteneva di essere l'incarnazione dello Spirito Santo e che la Chiesa dovesse essere guidata da una papessa, raccogliendo attorno a sé un gruppo di devoti: quando la vicaria di Guglielma (nel frattempo deceduta), Maifreda da Pirovano, vestì abiti sacerdotali e celebrò la messa nel giorno di Pasqua del 1300, l'inquisizione intervenne condannandola al rogo insieme al cadavere riesumato di Guglielma.

Vi furono poi le carismatiche e sovversive Caterina da Siena e Brigida di Svezia, quest'ultima autrice del *Revelationes*, oggetto di forti critiche da parte del clero maschile. Nonostante la canonizzazione, fecero crescere una forte diffidenza nei confronti del profetismo femminile: il teologo francese Jean Gerson scrisse un trattato sulla *discretio spirituum* che contribuì a dipingere la donna come più suscettibile alle illusioni diaboliche, giustificando l'inferiorità teologica e l'esclusione dall'apparato ecclesiastico.<sup>90</sup>

Le beghine della Renania vennero associate all'eresia per via dei legami che avevano con una rete più estesa di mistici locali, ma in realtà le connessioni furono frutto delle forzature prive di logica applicate alle confessioni estorte sotto tortura da mistici come John Hartmann. Tra gli anni sessanta e settanta del Trecento le beghine furono perseguitate come eretiche, con lo scritto della prominente beghina Mechtild di Magdeburg *La luce fluente della divinità* usato come prova della loro depravazione sessuale celata dietro l'apparenza innocente: in effetti, l'unione mistica tra la sua anima e Cristo aveva una connotazione distintamente sessuale. La conseguenza più importante di tutto ciò fu l'aumento dei sospetti di eresia diabolica nei confronti delle donne che esprimevano una certa indipendenza religiosa.<sup>91</sup>

### 3.2 Folklore e cultura classica

Il teologo Guillaume di cui si è parlato, insieme a molti suoi colleghi, si è formato durante il periodo in cui veniva riscoperta la cultura classica, all'inizio del XIII secolo. Nei suoi trattati riporta altre nozioni e descrizioni che saranno poi usate non più contro gli eretici, ma contro le streghe. Nel suo *De Universo* descrive *Domina Abundantia*, riferita al volo

---

<sup>90</sup> Corsi, *Mulieres religiosae*, pp. 21-31.

<sup>91</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 26-27.

notturmo del *Canon Episcopi*, e dedica una sezione proprio alla Caccia Selvaggia in cui gli spiriti maligni assumono sembianze di donne vestite di bianco, che entrano nelle case per ricevere offerte in cibo e bevande in cambio di abbondanza e prosperità. Il teologo indica esplicitamente che si tratta di una credenza popolare raccontata soprattutto dalle donne anziane, in cui gli spiriti vengono anche chiamati *lamiae*, termine latino proprio della cultura classica. Si tratterebbe quindi di uno dei primi incontri tra folklore e cultura alta.<sup>92</sup>

Ci sono altri casi in cui si iniziano a fondere le tradizioni popolari con quelle classiche che stavano venendo riscoperte, in parallelo alla traduzione in latino di opere greche e arabe (come Aristotele, Platone, Tolomeo, l'astrologia araba). Fino ad allora, il folklore era trasmesso solo oralmente. Gervase di Tilbury, nel terzo libro degli *Otia Imperialia*, menziona draghi e *lamiae*, descritte come donne che di notte entrano nelle case e, oltre a seminare il caos, rapiscono i bambini. Vengono chiamate anche *mascae* o *striae* a livello popolare, secondo Gervase, e la loro originale natura illusoria è messa in dubbio dagli effetti che hanno sul mondo materiale. I draghi invece sono creature in grado di trasformarsi in esseri umani, riprendendo quindi il concetto delle metamorfosi classiche.<sup>93</sup>

Alla fine del Duecento gli ordini francescani e domenicani avevano definitivamente intrecciato gli elementi delle proto-streghe classiche con una serie di elementi folkloristici, diffondendo le nuove nozioni alle masse con i loro sermoni e le loro prediche.<sup>94</sup> Sebbene non sia sempre facile determinare cosa è propriamente folk e cosa è invece propriamente classico, c'è un certo consenso degli storici sul fatto che sia stata la cultura folkloristica ad essere demonizzata dall'alto, ossia da chi studiava la cultura classica,<sup>95</sup> è utile pertanto soffermarsi su alcune tradizioni popolari alla base di questa trasformazione.

La Caccia Selvaggia, come si è potuto notare nelle pagine precedenti, è una tradizione ricorrente che merita particolare attenzione anche perché ne deriverà uno dei tre elementi del concetto cumulativo di stregoneria, ossia il volo. Nell'Italia medievale si credeva che le donne si unissero in volo alla cavalcata notturna guidata dalla dea romana Diana, ma questa è solo una delle varie versioni. Diana, associata alla Luna e alla notte, poteva essere anche identificata con Ecate, dea degli inferi e della magia. Nella Germania medievale al posto di Diana c'era Perchta, una dea che poteva essere sia benefica che terribile, in grado di trasformare uomini in animali; oppure Holda, a capo di un'orda di

---

<sup>92</sup> Montesano, *Classical Culture*, pp. 108-110.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 104-107.

<sup>94</sup> Montesano, *Classical Culture*, pp. 110-112.

<sup>95</sup> Montesano, *La circolazione*, pp. 156.

defunti prematuri, che invece era benevola. In Francia e in Italia c'era un'altra figura equivalente a Holda chiamata *Domina Abundantia*, alla guida delle signore della notte, distinta da Diana. Il volo notturno deriva quindi da tradizioni simili ma non del tutto sovrapponibili.<sup>96</sup> In Italia, inoltre, Diana è intercambiabile con Erodiade e ne derivano altre figure benevole note a livello popolare, ossia Domina Oriente e *Domina Ludi*, detta anche *Donna del bon zogo*.<sup>97</sup> Le signore della notte sono probabilmente derivate dalle fate delle tradizioni celtiche, combinate con un'altra tradizione europea nota come "cibo dei morti". La Caccia Selvaggia, con il suo esercito di defunti, vede invece le proprie origini nella *Wütende Heer* della tradizione nordica, guidata da Odino. Nelle fonti scritte è attestata a partire dal XII secolo in versione demonizzata, chiamata *Wilde Jagd*.<sup>98</sup>

Queste tradizioni vennero combinate con le *strigae*, a livello popolare note come donne in grado di trasformarsi in gufi che di notte andavano a mangiare i bambini. Si trattava di credenze ben radicate nella popolazione, tanto che alcune donne potevano essere sinceramente convinte di trasformarsi e volare nella notte al seguito di Diana o di un'altra regina della notte. Quando nel Trecento l'élite colta iniziò ad abbandonare l'idea del volo illusorio ritenendolo invece reale, credere di volare o semplicemente credere che queste azioni fossero possibili non solo significava cadere nell'idolatria, significava finire in un'eresia che poteva portare al rogo. Visto che gli dèi pagani erano considerati in realtà demoni dai teologi, e che gli attributi delle *strigae* si erano fusi con quelli del volo notturno, credere di volare significava poter essere accusati di praticare realmente infanticidio e cannibalismo in compagnia del diavolo.<sup>99</sup> Nella cultura scritta medievale, le *striges* classiche si fondono con elementi popolari per la prima volta nel *Dolopathos* del cistercense Jean di Haute-Seille (fine XII secolo), combinazione ancora più evidente nell'adattamento di Herbert (inizio XIII secolo) che in questo caso le chiama *estrie*, dispregiativo francese che indica una "vecchia donna cattiva", e *sorcière*, derivato dal latino *sortiaria*, a sua volta derivato da *sors*, tavoletta usata per la divinazione.<sup>100</sup>

Per quanto riguarda l'evoluzione del concetto del volo, alla metamorfosi in uccello si aggiunsero differenti credenze: le streghe potevano volare cavalcando animali, forconi, e soprattutto l'oggetto che viene associato alle streghe ancora oggi, cioè la scopa. I motivi

<sup>96</sup> Levack, *La Caccia*, pp. 54-55.

<sup>97</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 100-105.

<sup>98</sup> Montesano, *La Circolazione*, pp. 162-163.

<sup>99</sup> Levack, *La caccia*, pp. 55-57.

<sup>100</sup> Montesano, *Classical Culture*, pp. 118-122.

che legano la strega alla scopa sono vari: è uno strumento tipicamente femminile, era usata nei riti di fertilità pagani, inoltre come ben osserva Levack è un simbolo fallico, quindi cavalcarla rientrava perfettamente nell'immaginario perverso legato alla stregoneria. In realtà il volo era possibile anche senza supporti fisici, grazie al vento, al proprio potere, o più spesso unguenti magici. Ci sono teorie sulla possibilità che certi unguenti contenessero atropine e sostanze allucinogene assorbite dalla pelle in grado di dare veramente l'illusione di volare, ma mancano conferme a riguardo.<sup>101</sup>

Sempre dal folklore derivano alcuni elementi precursori del sabba, come i racconti delle danze e dei banchetti di figure fatate riconducibili ai miti del *Venusberg* (luogo mitologico) o dei Monti Sibillini. Rudolf von Schlettstadt, nelle *Storie memorabili* scritte a inizio Trecento, menziona scene di banchetti e danze raggiunti volando grazie a unguenti magici. I raduni possono inoltre essere resi teatro di orgie, altro elemento proprio del sabba, come ben dimostra un *exemplum* di Stefano di Bourbon nella prima metà del Duecento: descrive un ritrovo sotterraneo dove uomini e donne giurano fedeltà al demonio, quindi compare un gatto che, con la coda, spruzza l'acqua di un bacile sui presenti, le candele si spengono e inizia un'orgia. Non è semplice definire cosa è frutto dell'immaginazione e cosa invece ha un fondo di verità, in quanto elementi sabbatici come l'orgia rituale e il cannibalismo sono fenomeni reali in certe culture.<sup>102</sup>

Agli elementi folkloristici come quelli descritti vennero aggiunti quelli ripresi dalle proto-streghe classiche elaborati nel capitolo precedente, che può essere utile ricapitolare: Canidia e Sagana praticavano l'infanticidio rituale, le *Metamorfosi* di Ovidio presentano elementi come Ecate, la notte e i veleni, Medea (quella della versione di Seneca in particolare) prepara pozioni e lancia incantesimi, le streghe di Plinio e Petronio rapiscono i neonati, li uccidono e li divorano, infine la maga Panfile delle *Metamorfosi* di Apuleio è in grado di trasformarsi in *strix*, riesuma i cadaveri, usa alfabeti occulti, e anche lei prepara unguenti ed erbe. È la pericolosità di queste proto-streghe a preoccupare davvero il mondo colto, che già guardava con sospetto i "suoi" maghi (in particolare i negromanti).<sup>103</sup> Oltre che tramite predicatori ed inquisitori, l'insieme di tutti questi motivi magici circolavano attraverso canali come l'omiletica, *fabliaux*, ludi teatrali, novelle e letteratura epico-

---

<sup>101</sup> Levack, *La caccia*, pp. 58-59.

<sup>102</sup> Montesano, *La circolazione*, pp. 163-165.

<sup>103</sup> Ivi, p. 166.

cavalleresca.<sup>104</sup> L'ignoto autore del romanzo *Perceforest* (1340 circa) fa della magia un tema centrale, menzionando il sabba, il volo sui dei bastoni, le streghe (descritte come donne brutte e barbute), e la metamorfosi di un demonio in un cavallo. I toni sono tuttavia comici, facendo ipotizzare che si tratti di una parodia dell'immaginario stregonesco che si andava formando in quegli anni. Similmente fa Boccaccio nelle sue opere come il *Decameron* e il *Filocolo*. Il mago che descrive è però un uomo, di chiara ispirazione classica. In una novella del *Decameron* fa riferimento all'atto di cavalcare un caprone nero, ma pur sempre in chiave comica. Per riferirsi alle streghe usa *lamie/lammie*, che però sono descritte come belle, in controtendenza rispetto ad altri autori. "Strega" è un termine usato oltre un secolo prima da Dante nella *Divina Commedia*, per riferirsi a una donna spregevole e tentatrice ma senza fare alcun riferimento alla magia.<sup>105</sup>

### 3.3 Il *maleficium* e la prima fase del passaggio dalla magia alla stregoneria

Un primo cambio di attitudine nei confronti della magia da parte delle autorità si ha con le due bolle *Quod super nonnullis* di Alessandro IV (1258 e il 1260), che estende la competenza degli inquisitori anche al *maleficium* perpetrato con mezzi magici, ma solo se è palesemente implicata l'eresia. Un primo processo noto è avvenuto nel 1298 nei confronti di domina Fresca vedova di Pino de la Grille, accusata di arte malefica (erotica), svolto in un tribunale episcopale: termina con l'assoluzione della donna. Un cambiamento più drastico avviene con la bolla *Super illius specula* di Giovanni XXII nel 1326, con cui il *maleficium* viene definitivamente associato all'eresia,<sup>106</sup> che dal 1320 già includeva la negromanzia. Il merito è di San Tommaso d'Aquino e di altri teologi del secolo precedente, tra i primi ad associare il *maleficium* all'apostasia, uno dei crimini più gravi. Prima di allora veniva sì processato dalle autorità secolari, ma non era ancora associato all'eresia che, da ormai un secolo, era demonizzata.<sup>107</sup> Nel Duecento italiano i processi per fattucchieria erano rari e riguardavano solo pozioni e magia erotica. Tra i primissimi casi documentati compare una serva di Pisa, Meldina, accusata nel 1250 di aver incantato il proprio padrone. Trovata colpevole, fu condannata a pagare una multa non precisata. Uno dei

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 161.

<sup>105</sup> Montesano, *Classical culture* pp. 122-129.

<sup>106</sup> Montesano, *La circolazione*, p. 160.

<sup>107</sup> Waite, *Heresy, Magic*, p. 33.

primi casi dopo la bolla del 1326 è, l'anno successivo, il processo a Cecco d'Ascoli, astrologo, ma l'accusa che lo ha portato a morire sul rogo ebbe ragioni politiche.<sup>108</sup>

Ad abusare dei poteri dell'inquisizione per ragioni politiche furono in realtà in molti. Celebre è il caso di Filippo IV il Bello, dapprima contro Bonifacio VIII e successivamente contro i Cavalieri Templari, cosa che nel 1314 portò al rogo dei membri, allo scioglimento dell'Ordine e alla confisca dei loro beni. Le accuse: satanismo e depravazione sessuale. Il sistema di accuse ed estorsione di confessioni venne poi utilizzato sempre in Francia contro gruppi sociali scomodi come lebbrosi ed ebrei, facendo radicare soprattutto l'idea della cospirazione ebraica, diffusa poi in Spagna provocando linciaggi e migliaia di vittime.<sup>109</sup>

Analizzare alcuni processi nel corso del Trecento permette di seguire una prima evoluzione delle accuse e di osservare da vicino la costruzione della strega. Va detto da subito che tutte le accuse sono solo per *maleficium*: nei tribunali (solitamente civili) non compaiono termini come "strega", "stregone", "setta", "patto", "sabba". Le principali aree dei primi processi coincidono con quelle in cui era diffusa l'eresia catara e valdese, ossia la Francia meridionale e l'Italia centro-settentrionale, ma le accuse di eresia e *maleficium* erano già ben distinte. I processi venivano avviati in seguito ad una denuncia, di solito presso il tribunale più favorevole verso la parte lesa, o per pubblica fama, con cui si procedeva d'ufficio.

Nei manuali inquisitoriali gradualmente si inseriscono sempre più nozioni di demonologia, provenienti dai libri sequestrati ai negromanti. Fino alla fine del secolo i demoni erano semplici strumenti controllati da chi li evocava, non c'era alcun *pactum*. Le accuse di invocazione nel Trecento riguardavano principalmente i chierici soprattutto in Francia, dove inizialmente riguardavano solo gli uomini, visto che l'atto di dominare e controllare (in questo caso, un demone) decisamente non era una prerogativa femminile. Inoltre molte di queste accuse, come si diceva, avevano ragioni politiche. Si poteva essere processati per il solo possesso di libri di magia, indipendentemente dal contenuto, in quanto si presupponeva l'uso illecito. In Francia le accuse di invocazione rivolte agli uomini cessarono verso la metà del secolo.

Uno dei principali inquisitori francesi fu Jacques Fournier e, sebbene si occupasse prevalentemente di eretici, nei verbali dei suoi 578 interrogatori compaiono riferimenti a

---

<sup>108</sup> Montesano, *Classical culture*, p. 187.

<sup>109</sup> Waite, *Heresy, Magic*, pp. 27-29.

credenze e pratiche magiche come le *bonnes dames* seguite da anime dei defunti, simile alle tradizioni di Diana e del "cibo dei morti".<sup>110</sup>

In Italia i processi per magia si svolsero prevalentemente in Toscana, con l'accusa di invocazione (e possesso di libri sulla negromanzia) che compare da circa metà Trecento. Molti sono uomini: il primo noto è il medico Francesco di ser Simone di Carmignano, assolto nel 1350. Il cappellano Paolo di Sassetta subisce una pena più severa (non la pena capitale) perché si aggiunge l'aggravante di aver insegnato l'arte della negromanzia, oltre a praticarla. Gli inquisitori toscani come Pietro Lippi prendono molto sul serio l'interazione con i poteri infernali, invitando le autorità secolari ad essere più vigili. Sarà proprio Lippi che nel 1384, a Firenze, riuscirà a far processare in un tribunale inquisitoriale Niccolò Consigli, accusato di malefici, sortilegi, negromanzia, possesso di libri proibiti e insegnamento: fu una delle prime condanne a morte sul rogo per un uomo con queste accuse. Jacopo di Francesco, con accuse simili, venne successivamente processato invece dal podestà di Firenze cavandosela con una pesante multa.<sup>111</sup>

Veniamo ora ai primi processi contro le donne accusate di *maleficium*, usati per fini personali o per conto della propria clientela, spesso altre donne. Curiosamente, nei verbali dei processi non viene menzionato il possesso di libri: la scienza era una prerogativa maschile. Le condanne furono esemplari, implicitamente volte a punire il potere assunto da queste donne: la conoscenza, la pratica e la possibilità di trasmettere il loro sapere.

Anne Marie e Catherine sono due donne di Tolosa processate nel 1335. Si tratta di una fonte interessante, in quanto per la prima volta comparirebbero il sabba e il patto. Sotto tortura, le due donne confessano di aver partecipato a convegni notturni descritti nei particolari, distorcendo gli elementi dell'eresia catara: si otterrebbe così una prima, precoce descrizione di una setta di streghe che venera il diavolo, oltre che di una donna deviata che si reca al sabba per scelta. Sarebbe il primo vero incontro tra *maleficium* e immaginario satanico, se non fosse che appare troppo in anticipo e descrive particolari che si sarebbero ritrovati almeno un secolo più tardi, lasciando pensare che si tratti di un falso.<sup>112</sup>

Per trovare una prima vera connessione tra *maleficium* e satanismo bisogna spostarsi a Kilkenny, in Irlanda, tra il 1324 e il 1325 (anticipando quindi di poco la bolla *Super illius*

---

<sup>110</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 35-41.

<sup>111</sup> Ivi, pp. 42-44.

<sup>112</sup> Ivi, pp. 44-46.

*specula*). Presso la corte del vescovo, la nobildonna Alice Kyteler ed i suoi complici furono accusati (per ragioni politiche) di *maleficia* e di far parte di una setta eretica che si radunava di notte per offrire sacrifici ai demoni. Inoltre, Alice fu accusata di aver avuto un rapporto sessuale con un demone, mentre i complici furono accusati di aver prodotto pozioni usando grasso di cadaveri e abiti di infanti morti senza battesimo: non ci sono ancora riferimenti né all'infanticidio vero e proprio né al cannibalismo, e nemmeno al volo, ma resta un precedente importante.<sup>113</sup>

L'inquisitore domenicano Bernard Gui fu il primo a teorizzare, nel suo manuale, la necessità di interrogare in modo diverso i due generi, diversificando le domande: ad esempio, con le donne bisognava fare più domande sulla compagnia di Diana.

Dalla seconda metà del Trecento aumentano i processi a carico di donne in Europa, anche se le fonti restano scarse. In Italia è tuttavia possibile notare un cambiamento importante, sia nei tribunali dell'inquisizione sia in quelli civili: le donne iniziano ad essere accusate di invocare demoni. Emerge una differenza fondamentale rispetto agli uomini, ossia l'assenza di potere e controllo sui demoni.

Perugia, 1347: Riccola di Puccio viene accusata di praticare magia erotica, per sé e per le sue clienti, in cui utilizza formule latine come "in nomine dictorum demonum". Rispetto ad altre fattucchiere, non guarisce né prepara pozioni velenose. Nella sua confessione non è chiara né la consapevolezza né l'intenzionalità di quanto stava facendo, viene comunque condannata ad una multa insostenibile e, vista l'impossibilità di pagare, sarà bruciata sul rogo dieci giorni dopo.

Riccola presentava le stesse caratteristiche di molte altre donne processate dopo di lei: era povera e sola, in questo caso nubile, condizioni che la ponevano in netto svantaggio rispetto a chi la accusava. Spesso, inoltre, le donne erano anziane. Si inizia a delineare l'immagine della strega: uno stereotipo che non è costruito *ad hoc*, ma è invece una ricostruzione ricavata dagli atti processuali. Per quanto riguarda lo status nel Trecento, si individua una prevalenza di vedove nella prima metà del secolo, mentre nella seconda a prevalere sono le donne nubili, soprattutto di bassa estrazione sociale.<sup>114</sup>

Modena, 1370: Benvenuta Benincasa detta "la Mangialoca" era una guaritrice che, in buona fede, si faceva aiutare dagli spiriti che invocava, ammettendolo spontaneamente.

---

<sup>113</sup> Levack, *La caccia*, pp. 51-52.

<sup>114</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 46-48.

Durante l'interrogatorio, l'inquisitore Tommaso da Camerino la manipola fino a farle confessare di aver evocato demoni con scongiuri e offerte in pane e carne (riferimento all'immaginario della compagnia di Diana e del "cibo dei morti"). Il notaio distorce ulteriormente la vicenda nei suoi scritti descrivendo la disinvoltura con cui Benvenuta interagisce con i demoni, avvicinandosi al concetto di *pactum* che si affermerà successivamente. Viene punita come un'eretica, umiliata ma non condannata a morte.

Parigi, 1390: Margot evoca demoni per conto della sua cliente, Marion, che vuole rendere impotente l'amante che l'ha abbandonata. Margot evoca demoni nel nome della Trinità, ma sotto tortura la versione cambia, arrivando a sembrare un precursore del *pactum* (come successe a Benvenuta). In Francia c'era un atteggiamento molto più vicino al clima di caccia rispetto all'Italia: le due donne morirono sul rogo. Un destino simile lo avranno Macete e Jehanne, dopo che questa ha evocato Lucifero per proteggere Macete dal marito violento. Anche in questo caso, usare la magia contro un uomo ha portato al rogo.<sup>115</sup>

Per quanto riguarda il crimine dell'insegnamento, quindi la trasmissione di conoscenza ad altre donne, l'Italia di fine Trecento offre due esempi importanti che mostrano quanto il potere delle donne fosse una minaccia riconosciuta.

Reggio Emilia, 1375: Gabrina degli Alberti viene processata con l'accusa di insegnare i segreti delle erbe, cosa che ricorda Domina Oriente, un'altra figura mitologica nota per lo stesso motivo. Sono altre donne ad aver compiuto una serie di *maleficia*, ma è Gabrina ad averglieli insegnati. Non ci sono accuse di invocazione ed è probabilmente questo il motivo per cui non viene condannata a morte. Tuttavia riceve una condanna unica per un crimine legato al *maleficium*: le viene tagliata la lingua.

Milano, 1390: il processo a Sibilla Zanni (già processata una prima volta nel 1385 per eresia) e Pierina de' Bugatis è uno dei più noti. Le due donne sono accusate di aver ricevuto i segreti sui poteri delle erbe da Domina Oriente. Questa, secondo l'inquisitore, avrebbe inoltre trasmesso conoscenze su malattie, furti e malefici. Le due donne verranno bruciate sul rogo, dimostrando che il potere derivato dalla conoscenza è un motivo sufficiente per essere messe a morte.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>116</sup> Ivi, pp. 50-52.

Alla fine del secolo inizia quello che può essere considerato il primo processo di massa. Siamo a Boltigen, in Svizzera, quando nel 1397 un uomo di nome Stedelen venne accusato di vari *maleficia* come aver causato la distruzione dei raccolti e la sterilità del bestiame. Sotto tortura confessò non solo i *maleficia*, ma anche di far parte di una setta eretica e di adorare il diavolo. Si tratta di un altro incontro tra *maleficium* e satanismo, solo che a differenza del processo ad Alice Kyteler questa volta vengono aggiunti dettagli molto più vicini al concetto cumulativo di stregoneria. Confessa infatti che all'interno della setta si praticavano l'apostasia, l'infanticidio, l'uso dei cadaveri dei bambini per preparare pozioni e unguenti magici. Stedelen, un normale cittadino, fu processato per magia (e quindi non per eresia) in un tribunale secolare da Peter von Greyerz, un magistrato laico. Si tratta di un precedente importante che vede per la prima volta il trasferimento dello stereotipo della setta satanica dall'eresia al *maleficium*. I presunti complici di Stedelen furono perseguitati fino al 1406.<sup>117</sup>

La seconda metà del Trecento fu un periodo di crisi e di transizione: terremoti, carestie, guerre, e ovviamente l'arrivo della Peste Nera nel 1347. Contrariamente a quanto si possa pensare, la Peste non fu direttamente correlata ad un aumento dei processi per quanto riguarda la magia e la stregoneria (i capri espiatori furono invece untori ed ebrei)<sup>118</sup>. In Toscana, gli unici casi noti durante la piena epidemia riguardano il negromante Francesco di Carmignano che nel 1350, come abbiamo già visto, fu assolto, e altri due negromanti di Siena processati senza condanne a morte nel 1361. Nell'area, semmai, vi fu una più evidente correlazione con l'aumento degli studi umanistici: i processi contro la magia aumentano, tre di questi su otto si chiudono con la condanna a morte tra il 1375 e il 1430. Nel frattempo il quadro normativo di Firenze accorpa pozioni ed avvelenamento, punendoli con la morte in qualsiasi caso, anche se la vittima sopravvive. È possibile che ci sia un'ispirazione alla *Lex Cornelia*, peraltro già inserita nel *Liber Augustalis* di Federico II.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Levack, *La caccia*, pp. 52-53. Le fonti non specificano né il numero di persone finite sotto processo né delle eventuali esecuzioni.

<sup>118</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, p. 19.

<sup>119</sup> Montesano, *Classical Culture*, pp. 187-190.



# CAPITOLO IV

## LA COSTRUZIONE DELLA STREGA

In questo quarto e ultimo capitolo si tratterà il completamento del processo di costruzione della strega. Nel primo paragrafo verranno seguite le ultime fasi di questo processo e la definizione del crimine di stregoneria a partire dal ruolo che hanno avuto i frati predicatori nei primi decenni del Quattrocento, in particolare Vincent Ferrer e San Bernardino da Siena. Si descriverà l'importanza dei Concili di Costanza e di Basilea come momento di confronto e circolazione di idee tra membri del clero, per poi cogliere il passaggio fondamentale che distingue la magia dalla stregoneria, ossia quando il *maleficium* passa da essere un crimine individuale a essere un crimine collettivo: le streghe diventano parte della cospirazione diabolica originata durante la lotta contro le eresie, mentre il loro potere viene fatto derivare esclusivamente dal *pactum*. Nel secondo paragrafo si prenderanno in analisi alcuni processi italiani del Quattrocento che, seppur poco numerosi rispetto ad altre aree, presentano dettagli di grande interesse. Si approfondiranno le caratteristiche della magia erotica, uno dei capi d'accusa più comuni nei processi per fattucchieria e stregoneria, per poi parlare del *Malleus Maleficarum*, grazie al quale si è consolidato il modello della strega diabolica e la particolare misoginia legata ad essa. In conclusione verranno brevemente esposte le statistiche della caccia alle streghe in Italia e in Europa.

### 4.1 I predicatori e il vero passaggio dalla magia alla stregoneria

Un'importante tappa del passaggio da magia a stregoneria fu il Concilio di Costanza tra il 1414 e il 1418, in cui oltre all'impulso per la riforma della Chiesa venne posta l'attenzione sulle questioni ereticali, la magia cerimoniale e le credenze non ortodosse.<sup>120</sup> Inoltre ha permesso un primo importante scambio di informazioni tra membri della Chiesa su questioni come l'eresia e i fenomeni sovranaturali.<sup>121</sup> Nel frattempo da fine Trecento era in aumento la produzione di trattati sulla demonologia, visto che era il clero a dover provare la diabolicità delle pratiche magiche. Le fonti usate nei trattati erano i verbali dei

---

<sup>120</sup> Ivi, pp. 133-134.

<sup>121</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, p. 13.

processi inquisitoriali contro gli eretici, uniti alla speculazione accademica sulla natura del male e sulla suscettibilità umana.<sup>122</sup>

In questo contesto si inseriscono i frati predicatori che hanno avuto un ruolo di primo piano nell'affermazione e nella diffusione del concetto di stregoneria. Due in particolare sono meritevoli di attenzione: Vincent Ferrer e San Bernardino da Siena.

Il merito della convergenza delle idee sulla stregoneria viene spesso attribuito agli osservanti francescani come Bernardino, sottostimando il contributo di altri predicatori come Ferrer. Si tratta di un domenicano di Valencia, carismatico, taumaturgo, con una particolare ossessione per l'imminente Apocalisse. La prossimità del giorno del Giudizio era usata per attaccare i peccati e i costumi dell'epoca, incluse la magia e la negromanzia. Si autoproclama legato di Cristo dopo una visione (durante una forte febbre) e inizia a predicare dal 1399, attraversando Provenza, Delfinato, Savoia, Liguria, Piemonte, Lombardia. Prosegue con Valais, Vaud, Friburgo e Lione, per poi tornare nella penisola Iberica: Valencia, Murcia, Castiglia, Aragona, Catalogna. Gli ultimi viaggi prima della sua morte, nel 1419, coprono Languedoc, Burgundia e Britannia Meridionale.

In ben 80 dei suoi sermoni, spesso trascritti da anonimi, aggredisce le pratiche e credenze popolari definite *sortilegia* e *divinationes*, tradotti in catalano con *sortilleries*, *fetillas*, *fetilleries* (simili a "fattucchieria" in italiano). Ritiene che le donne siano più inclini a questo crimine e invita il popolo a non fare ricorso ai loro servizi, in quanto si tratterebbe di un tradimento nei confronti di Dio. In particolare, insiste sulla reale natura diabolica della fattucchieria e della divinazione.

Secondo Ferrer, l'Apocalisse è vicina come conseguenza dell'apostasia e dell'immoralità dell'epoca, dove attività come la promiscuità sessuale e il gioco d'azzardo nelle taverne erano in tributo al diavolo. Tuttavia per il predicatore erano sempre i maghi i primi a rompere il patto con Dio, tanto da associarli ai malfattori biblici.

Nei sermoni chiede spesso l'intervento delle autorità secolari, incoraggiando apertamente il rogo e lo squartamento, mentre al popolo chiede di prendere le distanze e denunciare: se non lo fanno loro, sarà Dio con la sua collera a eliminare le fattucchiere assieme al resto della comunità. In alcune località i sermoni hanno effetto immediato, con esili e promulgazione di leggi contro magia e gioco d'azzardo.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Edwards, *The Early Modern*, p. 332.

<sup>123</sup> Castell Granados, *Diabolical Sorceries*, pp. 132-142.

Dopo la sua morte, dagli anni venti del Quattrocento si iniziano a diffondere i primi roghi di uomini e donne nell'area franco-alpina, una di quelle in cui ha predicato. Le accusate e gli accusati erano definiti *sorcieras*, *mascas*, *poissonnières*, *pruxas* e *metzineras*, mostrando un ampliamento del lessico. Anche l'immaginario e le accuse stavano iniziando a cambiare sulle Alpi e sui Pirenei: si iniziava a parlare di infanticidio e patto col diavolo dal 1419.<sup>124</sup> Proprio in quell'anno a Lucerna, in Svizzera, compare per la prima volta nelle fonti processuali il termine svizzero-tedesco *hexerye*, cioè "stregoneria". Lucerna inoltre sarà teatro della prima caccia alle streghe di cui si ha una vera descrizione nelle fonti, nel 1428.<sup>125</sup> Il termine tedesco *hexe* ("strega") era già usato come insulto e, in ambito criminale, appare per la prima volta nei registri della contabilità di Sciaffusa tra il 1402 e il 1403, in cui si ritrovano i costi della legna per bruciare un numero imprecisato di streghe di Beringen (non è specificato il genere né il tipo di accuse).<sup>126</sup>

Nel Delfinato le prime cacce ebbero luogo già tra il 1415 e il 1420. Ad emanare statuti contro il nuovo concetto di sabba stregonesco, a cui seguirono i primi processi, furono la Catalogna (1424), Valais (1428-1434, con centinaia di casi), e la Savoia, nota per lo *Statuta Sabaduiè* di Amedeo VIII volto ad estirpare le nuove sette diaboliche.

Nonostante il contributo alla precocità della caccia alle streghe e alla diffusione dell'immaginario sabbatico in area soprattutto alpina, Ferrer nei suoi sermoni raramente parlava di vere e proprie sette eretiche, né distorce il folklore locale nell'immaginario propriamente sabbatico. Il suo vero e sostanziale contributo fu fornire le basi ideologiche, legali e giuridiche per attaccare le pratiche magiche e l'immoralità, radicando l'idea che i peccatori fossero un danno per la comunità e che l'unico modo per salvarsi dalla collera divina fosse punirli in modo esemplare. Inoltre rafforzò l'idea dell'imminente Apocalisse, dell'avvento dell'Anticristo, e che lo scontro da bene e male fosse già iniziato.<sup>127</sup>

Negli anni trenta del Quattrocento le idee del sabba e della setta avevano dunque iniziato a consolidarsi nelle Alpi Occidentali, in particolare con il contributo di teologi come Hans Fründ, Johannes Nider, Claude Tholosan e Martin Le Franc. Il *maleficium* stava passando da crimine individuale a crimine collettivo.<sup>128</sup> In Valle d'Aosta questo nuovo immaginario produsse una delle prime cacce su larga scala tra il 1445 e il 1450, con complessivamente

---

<sup>124</sup> Ivi, pp. 143-144.

<sup>125</sup> Waite, *Heresy, Magic*, p. 37.

<sup>126</sup> Landolt, "Mit dem Für zuo ir richten", pp. 170-171.

<sup>127</sup> Castell Granados, *Diabolical Sorceries*, pp. 144-147.

<sup>128</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 20-22.

ventiquattro persone arse sul rogo con l'accusa di aver reso omaggio al diavolo, vilipendio dell'ostia, rapporti sessuali con il demonio, cannibalismo e infanticidio.<sup>129130</sup>

Tornando ai frati predicatori, in questa fase il maggior protagonista della costruzione della strega è con pochi dubbi San Bernardino da Siena. Come si è detto, si tratta di un francescano osservante, parte di quei francescani legittimati dal papa nel 1388 dopo la crisi degli ordini mendicanti. È un personaggio sicuramente carismatico ed eccentrico, non di rado controverso, addirittura processato per eresia a causa del suo monogramma che gli costò l'accusa di eresia. Il suo ruolo, insieme a quello di altri osservanti meno noti, fu cruciale nella caccia alle streghe. Le annotazioni delle sue prediche ed i sermoni scritti di suo pugno sono centinaia, provenienti da varie città. Le sue opere permettono di vedere il cambiamento delle accuse nei processi per magia e stregoneria.

In una delle sue prediche a Siena, nel 1427, fa riferimento a dei presunti incidenti in Piemonte alla fine del secolo precedente, quando alcuni inquisitori sarebbero stati uccisi mentre indagavano su certi raduni. In questi raduni si praticava l'orgia rituale (probabile riferimento a Stefano di Bourbon) e l'infanticidio, che descrive minuziosamente: il corpo del bambino veniva messo in un "barlotto" (piccola botte, forse un riferimento al contenitore delle bevande dei monaci eremiti eterodossi), polverizzato e consumato dai presenti. In altri sermoni riprende le leggende popolari dei raduni attorno al Noce di Benevento, aggiungendo tratti stregoneschi. È importante notare che Bernardino ha sempre ritenuto illusori i voli e i raduni, in linea con il *Canon Episcopi*.<sup>131</sup>

Il suo sermone *De idolatrie cultu* è di rilievo, in quanto stabilisce chiaramente che le pratiche magiche popolari, anche quelle benefiche, implicano il rapporto con i demoni. Non parla di evocazione, ma della magia innata presente nei minerali, legni, metalli e ossa. Condanna inoltre l'uso delle formule liturgiche e (ovviamente) dell'ostia consacrata che, come si è visto, erano integrate nella magia popolare. Bersaglio di questa ed altre polemiche sulle superstizioni erano spesso le donne anziane, viste come le principali artefici dei riti che condannava. In alcuni sermoni queste donne diventano protagoniste di voli notturni in cui sono nude e con i capelli sciolti, segni di evidente depravazione che si rifanno alle streghe classiche latine (come Canidia e Panfile): quelli di Bernardino sono i primi racconti in cui si iniziano ad affermare i tratti distintivi delle streghe, a cui si uniscono

---

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Duni, *Witchcraft and Witch-Hunting*, p. 83.

<sup>131</sup> Montesano, *Classical Culture*, pp. 135-147.

l'idolatria e la negoziazione con i demoni. I discepoli di Bernardino come Giacomo della Marca riprendono questi elementi: enfatizza gli aspetti eretici della strega correlando specificamente alle donne anziane il sacrilegio dell'ostia usata per i *maleficia*, così come la preparazione di pozioni.<sup>132</sup>

Il lessico degli osservanti inizia ad includere definitivamente termini come *strix*, *striga*, *stria* e *masca* per indicare le streghe. Altri termini che entrano in uso sono *jana* (probabilmente dal celtico *gannas*, indica le fate alpine), *corsariae* (da Boccaccio, indica "coloro che volano"), *iobiana/zobiana* (forse da "giovedì", giorno di ritrovo per i raduni, termine che implica l'appartenenza ad una collettività/setta), e *vetulae* (usato da Giacomo della Marca). Bernardino descrive i *maleficia* ricorrendo a dettagli macabri, facendo sembrare reali i racconti che almeno per lui dovrebbero essere solo illusori. Soprattutto nei sermoni degli ultimi anni, da differenza tra illusione e realtà tende ad attenuarsi, della Marca arriverà ad eliminarla del tutto. Infine, preme affinché le streghe siano condannate al rogo facendo un riferimento biblico: "mandare incenso al Signore".<sup>133</sup> Si noti come, nelle prediche e nei sermoni, Bernardino ritenga che solo le donne possano essere streghe diaboliche. C'è però una sostanziale differenza rispetto all'idea di stregoneria che si stava affermando nell'area alpina: le prediche non accennano al sabba vero e proprio. Per quanto riguarda l'infanticidio, le streghe del frate si differenziano da quelle dell'immaginario alpino e transalpino, praticando vampirismo invece del cannibalismo.<sup>134</sup>

Un altro dato interessante per quanto riguarda la Toscana è che le prediche di Bernardino per quasi un secolo non hanno innescato alcuna caccia: i processi sono rimasti casi isolati per tutto il resto del Quattrocento senza che si affermasse l'idea di setta e quindi senza processi su larga scala.<sup>135</sup> A Siena, nella seconda metà del secolo, i pochi processi furono a carico di soli uomini. Per quanto riguarda gli uomini toscani, va detto che si trattava sempre di negromanti che venivano condannati a pene ben più leggere rispetto alle donne (rogo di libri, multe, esilio e in un caso amputazione di una mano e di un orecchio).<sup>136</sup>

Un motivo di questa anomalia nel contenuto numero dei processi potrebbe essere la difficile adozione del nuovo modello di strega da parte dei giudici al posto di maghi e fattucchiere tradizionali, oppure la leggerezza con cui veniva preso il tema grazie alle

---

<sup>132</sup> Ivi, pp. 148-154.

<sup>133</sup> Ivi, pp. 154-170.

<sup>134</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 26-27.

<sup>135</sup> Ivi, pp. 26-28.

<sup>136</sup> Ivi, pp. 80-82.

opere dei novellieri toscani, o ancora il successo dello scetticismo espresso da autori come Mariano Sozzini (*Tractatus de sortilegiis*, 1443).<sup>137</sup> La Toscana rappresentava una controtendenza rispetto a quello che stava succedendo nel resto d'Europa: il Concilio di Basilea, tra il 1431 e il 1449, fu un ulteriore momento di dialogo e confronto per gli esponenti della Chiesa che contribuì definitivamente a cambiare l'attitudine nei confronti della magia. Da allora si può iniziare a parlare di stregoneria a tutti gli effetti. I trattati demonologici iniziano ad includere il sabba, considerandolo ormai un elemento reale per poterlo processare in quanto tale, abbandonando la tesi dell'illusione diabolica. La Bibbia diventa *auctoritas*, i contenuti iniziano ad essere manipolati in una forzata esegesi per legittimare la persecuzione misogina a partire dalla Genesi: le donne vengono considerate per natura degenerare, lussuose, propense al commercio con i demoni. Uno dei primi trattati più rilevanti è il *Formicarius* di Nider, scritto durante il Concilio di Basilea e dato alle stampe più tardi, nel 1475.<sup>138</sup> Le donne indipendenti, esperte di erbe, guaritrici, fattucchiere ed insegnanti, vengono trasformate in streghe malefiche e distruttrici il cui potere deriva solo dal *pactum*, serve del diavolo private di ogni volontà propria: una descrizione che sarà tramandata e consolidata nel corso dei processi.<sup>139</sup>

I sostanziali elementi di novità della strega che inizia a circolare nei trattati sono il *pactum diabolicum* in cambio di potere e l'unione carnale col demonio: un'apostasia oscena che non ha più niente a che vedere con le tradizioni classiche e pagane.<sup>140</sup> Anche la compagnia di Diana passa dall'essere considerata una credenza erronea all'essere considerata reale e diabolica.<sup>141</sup>

La stregoneria può essere vista come una ridefinizione del *continuum* magico. Rispetto al secolo precedente, ora la pericolosità della magia supera ogni possibile beneficio, la sua origine diventa esclusivamente diabolica, mentre ogni entità magica viene considerata demoniaca. Clero e laici iniziano a vedere ogni magia come maligna. In tutto questo, la trasformazione più importante resta sempre la strega: la donna che praticava magia bianca o nera diventa una serva di Satana inquadrata in una cospirazione diabolica che mira a rovesciare il Creato. Bisognerà attendere la seconda metà del XVII secolo prima che la magia torni ad essere slegata dalla stregoneria.<sup>142</sup>

---

<sup>137</sup> Ivi, pp. 83-84.

<sup>138</sup> Ivi, pp. 13-16.

<sup>139</sup> Ivi, pp. 73-74.

<sup>140</sup> Ivi, pp. 11-12.

<sup>141</sup> Ivi, p. 73.

<sup>142</sup> Edwards, *The Early Modern*, pp. 332-334.



Figura 4: Die Hexe (Allegorie der irdischen Unbeständigkeit), incisione di Albrecht Dürer, circa 1500/1501. Fonte: Wikimedia Commons, pubblico dominio.



Figura 5: The Witches' Sabbath, xilografia di Hans Baldung Grien, 1510. Fonte: Wikimedia Commons, pubblico dominio.

#### 4.2 Processi del Quattrocento, magia erotica e *Malleus Maleficarum*

A questo punto può essere utile analizzare qualche processo per ripercorrere l'evoluzione della strega nel Quattrocento italiano: come si è detto furono pochi e isolati, ma contengono informazioni estremamente interessanti. Alcune di queste donne, come nel Trecento, lavoravano per la propria clientela, solitamente altre donne di bassa estrazione sociale dalla vita quotidiana difficile (matrimonio complicato, violenze, malattia o solitudine), che spesso ricercavano fatture d'amore: queste erano ovviamente illegali in

quanto andavano contro il libero arbitrio, ma soprattutto erano una forma di dominio sugli uomini. Altre lavoravano per sé stesse, per quanto riguarda la magia erotica: Giovanna di Francesco della Scarperia (decapitata a Firenze nel 1427 come avvelenatrice, non strega), Caterina (Bologna, 1429, prosciolta), e Caterina de Modruscia de Sclavonia, condannata al rogo a Perugia nel 1437, ma nel suo caso oltre alla magia era accusata di furto e omicidio.<sup>143</sup> La prevalenza femminile, a livello europeo, si ritrova inoltre anche dal lato che muove l'accusa, spesso per paura, invidia, e questioni legate alla maternità (soprattutto dopo l'affermazione dello stereotipo dell'infanticidio).<sup>144</sup> Queste donne di solito facevano parte della stessa comunità della strega ed erano spesso sposate, perfettamente inserite nel sistema di valori patriarcali.<sup>145</sup>

Per quanto riguarda la stregoneria, il primo processo che ci interessa davvero è quello di Matteuccia di Francesco da Todi, sotto indagini dal 1426 e processata nel 1428 in un tribunale civile della sua città natale. Le accuse sono numerose: cattiva condotta, *incantamenta* (guarigioni), *carmina* (formule magiche), *factuarial/maliaria* (magia erotica per la quale è famosa). Vengono specificati anche gli "ingredienti" che usa nelle sue magie: ossa umane, erbe, capelli, animali morti, immagini di cera, oggetti consacrati, unguenti ricavati dal grasso dei cadaveri. Inoltre guarisce dalle maledizioni (che finiscono sul primo sfortunato passante) e lancia incantesimi per denaro. A queste accuse che già fanno di lei una formidabile fattucchiera se ne aggiungono altre, riportate nei minimi particolari, che fanno di lei una strega: uso di unguenti, metamorfosi in gatto, evocazione di Lucifero in forma di caprone, volo con lui verso il Noce di Benevento (dopo aver pronunciato la formula "Unguento, unguento / mandame a la noce de Benivento, / supra aqua et supra ad vento / et supra ad omne maltempo") dove sono presenti altre streghe e demoni. Il raduno viene definito *stregatum* e non corrisponde al concetto di sabba che stava iniziando ad affermarsi sulle Alpi negli stessi anni. In primo luogo manca l'infanticidio seguito dal cannibalismo: in questo caso le streghe si recano nelle case per succhiare il sangue dei bambini dalla gola o dal naso, per poi tornare al Noce e usarlo nella preparazione di unguenti. In secondo luogo sono del tutto assenti gli altri elementi tipici del sabba: danza, banchetto, orgia, *osculum* (ossia la pratica rituale di baciare l'ano del diavolo).

Il Noce di Benevento è un concetto diffuso tra gli osservanti (come si è visto con Bernardino), ma la sua origine non è chiara. Una delle ipotesi è che derivi dalla tradizione

---

<sup>143</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 61-66.

<sup>144</sup> Levack, *La caccia*, pp. 161-164.

<sup>145</sup> Rowlands, *Witchcraft and Gender*, p. 7.

longobarda: un'agiografia del IX secolo (riferita al VII) menziona un rituale attorno ad un albero con un riferimento a Wotan (Odino), di cui si onorerebbe il sacrificio su Yggdrasill, albero della mitologia norrena.

Tornando a Matteuccia, viene condannata per stregoneria e bruciata sul rogo il 20 Marzo 1428. In un bozzetto fatto dal notaio sul foglio della sentenza appare con i capelli sciolti, un tratto che come si è visto diventerà distintivo delle streghe.<sup>146</sup>

Bisogna considerare che i processi sono descritti da uomini tutt'altro che imparziali, ma ancor meno affidabili sono le narrazioni dei predicatori, in grado di distorcerle in base alle proprie finalità. Un esempio è il processo di Finicella (Roma, 1424), descritta dal cronista Stefano Infessura come una fattucchiera bruciata sul rogo per omicidio, mentre San Bernardino tre anni dopo aggiunge alcuni dettagli durante una predica: trenta fanciulli uccisi e vampirizzati, oltre ad aver polverizzato il proprio figlio. Due decenni più tardi, nella narrazione di Giacomo della Marca i bambini diventano sessantacinque. Sempre della Marca riesce a trasformare Santuccia da Norcia (bruciata sul rogo nel 1445 a Perugia, descritta dal cronista Graziani) in una diabolica *vetula* che ha ucciso e succhiato il sangue di cinquanta bambini, oltre ad aver dissacrato l'ostia e scaraventato uomini contro gli alberi afferrandoli per i genitali.<sup>147</sup>

Un altro processo che ben illustra l'evoluzione della strega è quello di Filippa di Città della Pieve, presso il tribunale secolare di Perugia nel 1455, quindi dopo il Concilio di Basilea. Si tratta di un caso che mostra una severità estrema nei confronti dell'insegnamento e della trasmissione della conoscenza che, ricordiamolo, a quel punto non può che avere origini diaboliche. Nel 1434 Filippa si reca da una certa Claruzia, chiedendole di insegnarle la magia. La scelta deliberata di diventare una strega è un aspetto che viene messo ben in evidenza dai giudici. Viene poi descritta nel dettaglio l'invocazione del demonio: il modo in cui si spoglia, si unge il corpo e si dona a lui in cambio di potere. Anche in questo caso la descrizione riporta i capelli sciolti, come le maghe del mondo classico e come ormai altre streghe sue contemporanee. Nella narrazione emerge un parallelo con le sacerdotesse classiche e con le profetesse in rapporto con le proprie divinità, solo che Filippa a differenza loro veste gli "abiti" della strega: nuda, col viso rivolto verso la luna nella notte.

---

<sup>146</sup> Montesano, *Classical Culture*, pp. 173-178.

<sup>147</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 67-68.

Viene condannata a pagare una multa che non può permettersi (quattromila lire di denari), finendo dunque bruciata sul rogo dieci giorni dopo.<sup>148</sup>

Un caso simile è sempre a Perugia, l'anno successivo. Mariana è una fattucchiera che non si accontenta: vuole il potere delle streghe e trova una donna senza nome in grado di insegnarglielo. Si ungono e volano al Noce di Benevento, descritto in modo diverso rispetto a quello di Matteuccia e rispetto al sabba che si era ormai affermato altrove. In questo caso ci sono solo le due donne, nessun demone e nessun'altra strega. Da sole vanno a succhiare il sangue di qualche bambino. Anche questo processo enfatizza la volontà, la scelta deliberata di diventare strega, quasi a voler punire più l'autodeterminazione che non l'aver intrapreso la via del male.<sup>149</sup>

Nella seconda metà del Quattrocento i processi senz'altro furono più numerosi nell'Italia settentrionale a causa della vicinanza geografica alle aree in cui la caccia era già esplosa (Ticino, valli alpine, Pays de Vaud): i processi aumentano nella diocesi di Milano, nella diocesi di Como, sul monte Tonale (noto per essere un luogo dei sabba), a Bormio (i processi tra il 1483 e il 1485 sono riportati nel *Malleus Maleficarum*). Uno degli ultimi processi che vale la pena analizzare è quello inquisitoriale nei confronti di Giovanna Monduro (Salussola, Piemonte, 1470) in quanto la descrizione conferma ormai il completamento dell'immaginario stregonesco e sabbatico: ci sono i sabba (chiamati *ludi*) con altre donne, le bevute collettive da un barlotto, il volo su demoni e scope unte, e l'*osculum infame*.<sup>150</sup>

I processi mostrano come il passaggio dalla magia alla stregoneria sia testimoniato dall'ampliamento delle accuse. La magia inizia a dipendere dall'aiuto dei demoni dopo averli supplicati e venerati, implicando l'apostasia in cambio di potere. Si afferma l'idea della setta satanica in cospirazione contro Dio e la sua Chiesa, infine si afferma anche tutto l'immaginario del sabba comprendente infanticidio, cannibalismo, orgia e altri sacrilegi.<sup>151</sup>

Ma cos'è la magia erotica (ricorrente in gran parte dei casi analizzati) che ha portato tante donne a morire sul rogo? Per quanto riguarda l'Italia, si tratta di un tipo di magia bassa,

---

<sup>148</sup> Corsi, *Mulieres religiosae*, pp. 37-38.

<sup>149</sup> Ivi, p. 39.

<sup>150</sup> Montesano, *Classical Culture*, pp. 191-193.

<sup>151</sup> Corsi, *Mulieres religiosae*, pp. 39-40.

prevalentemente femminile, diffuso nei contesti urbani. Mentre altre fattucchiere potevano collaborare con stregoni dotti per scambiare il proprio sapere (come una certa Bernardina Stadera, in possesso di un libro di negromanzia e una sfera di cristallo contenente un demone), la magia d'amore tipicamente restava relegata tra gli strati sociali più bassi.<sup>152</sup> Vi si ricorreva per vari fini, che andavano da quelli personali, a politici per far saltare matrimoni e alleanze, a economici, soprattutto da parte delle prostitute alla ricerca di clientela. Gli effetti ricercati tramite la magia erotica erano essenzialmente fertilità, seduzione e impotenza. Quest'ultima era un'aggressione alla mascolinità di un certo rilievo. Si pensava che l'impotenza maschile nei confronti di una donna specifica fosse l'esito di sortilegi e fatture, ben distinta dall'impotenza naturale. Il medico fiorentino Niccolò Falucci sosteneva questa teoria affermando che l'impotenza "inspiegabile" era probabilmente esito di fatture. La magia erotica era molto diffusa nel Rinascimento italiano, tanto che la Chiesa la riconosceva e faceva rientrare l'impossibilità di consumare il matrimonio nel diritto canonico a partire dal XIII secolo, rendendola un pretesto legale per ottenere il divorzio.<sup>153</sup>

Circolava nei libri di medicina almeno dal XI secolo, quando compare nel *Pantegni* di Costantino l'Africano, una raccolta di testi medici arabo-ellenistici precedenti.

Come tutte le altre forme di magia, nel XV secolo anche la magia erotica diventa opera dei demoni secondo i teologi. Il domenicano Johannes Nider, nel suo *Formicarius*, teorizza l'intervento materiale di Satana nei rapporti intimi (quindi superando l'idea delle illusioni diaboliche). La strega, causando impotenza e sterilità, diventa dunque complice del diavolo nella grande cospirazione contro la cristianità. Un altro domenicano, Nicolas Jacquier, teorizza però che l'azione demoniaca nei rapporti intimi potesse fare a meno della mediazione delle streghe. Pierre Mamoris esprime invece un cauto scetticismo teorizzando che la disfunzione erettile sia in realtà dovuta alla reciproca avversione tra coniugi, non opera della magia. Anche medici come Giovanni Michele Savonarola, pur senza escludere la magia demoniaca dalle possibili cause, faticavano a credere che questa fosse sempre il motivo dell'impotenza maschile. Altri medici come Antonio Guarnieri e Jacques Despars credevano nell'efficacia della magia erotica ma dubitavano che questa coinvolgesse i demoni. La complicità delle streghe all'interno del piano diabolico volto ad eliminare l'umanità resta però l'idea dominante tanto da essere ufficializzata nella bolla papale *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII nel 1484,

---

<sup>152</sup> Duni, *Witchcraft and Witch-Hunting*, p. 88.

<sup>153</sup> Duni, *Impotence*, pp. 88-89.

in cui si afferma anche la necessità di sopprimerla. Il *Malleus Maleficarum* (che userà la bolla come prefazione) prenderà molto sul serio il tema della magia sessuale e a come i demoni intervengono nella sfera intima, dedicandovi ben quattro capitoli.<sup>154</sup>

La figura della strega dotata di poteri demoniaci si completa dunque nel *Malleus Maleficarum*, probabilmente il trattato sulla stregoneria più noto, scritto dal domenicano Heinrich Kramer con la (minima) collaborazione del confratello Jacob Sprenger, pubblicato per la prima volta nel 1486.<sup>155</sup> Nei decenni precedenti alla pubblicazione, Kramer ha viaggiato per l'Italia settentrionale e centrale (visitò Roma per la prima volta nel 1460), avendo modo di confrontarsi con i confratelli italiani. Il *Malleus* è un manuale che fornisce le basi per definire la diabolicità e per dare la possibilità di agire anche agli altri inquisitori, affermando e diffondendo il concetto cumulativo di stregoneria con la complicità della recente invenzione della stampa. L'idea che le streghe siano parte di una setta eretica da estirpare diventa endemica. I verbali di inizio Cinquecento mostrano chiaramente che si cercano e si riconoscono i segni della stregoneria diabolica, non si parla più di superstizione o *maleficium*. Il processo di Anastasia "la Frappona" (Modena, 1519) è il primo in cui si applicano le concezioni propriamente demonologiche in un processo inquisitoriale italiano.<sup>156</sup> Nei processi della Val di Fiemme tra il 1504 e il 1505, oltre al sabba con banchetto rituale e antropofagia, viene descritta la struttura organizzata e gerarchica delle streghe, con a capo una maestra, la prediletta del diavolo.<sup>157</sup>

Nel *Malleus* emerge un'esegesi biblica estremamente sessuofobica: le donne sono figlie di Caino, lussuose, degeneri, rovina del mondo, più propense ai malefici rispetto agli uomini. L'unica soluzione giusta? Lo sterminio delle streghe.<sup>158</sup>

Dall'inferiorità morale delle donne trovata nelle Scritture e dalla loro libidine deriverebbe quindi la loro predisposizione per la stregoneria, la facilità di fare un patto col diavolo per ottenere potere, oltre agli altri tratti infamanti come il fatto di avere rapporti sessuali con i demoni. Nel XVI secolo Johann Wier (medico e scettico) spiega la debolezza femminile nei termini medico-scientifici dell'epoca proponendo un approccio diverso rispetto allo sterminio, precisando che le streghe sono vecchie melanconiche, vittime dei demoni che

---

<sup>154</sup> Ivi, pp. 89-94.

<sup>155</sup> Corsi, *Mulieres religiosae*, pp. 39-40.

<sup>156</sup> Herzig, *Heinrich Kramer*, pp. 170-188.

<sup>157</sup> Corsi, *Mulieres religiosae*, p. 40.

<sup>158</sup> Corsi, *Diaboliche maledette*, pp. 16-17.

devono essere recuperate, non condannate. Gli stregoni invece sono pienamente consapevoli della propria scelta, pertanto devono essere puniti severamente.<sup>159</sup>

Tornando a Kramer, è bene ricordare che la misoginia che si ritrova nel *Malleus* non è frutto di semplice fanatismo, ma è l'inevitabile espressione intellettuale delle angosce e delle attese dei suoi contemporanei.<sup>160</sup>

L'Italia nei secoli successivi vedrà complessivamente molti meno processi rispetto al resto d'Europa in cui la caccia fu ben più intensa, ma allo stesso tempo è stata una delle prime aree coinvolte. Matteo Duni trae un bilancio per quel che riguarda la Penisola nel corso dell'intera stagione di caccia: il primo picco fu negli anni ottanta del Quattrocento in area alpina, il secondo (più elevato) tra il 1500 e il 1530 soprattutto in Valcamonica, Como e Mirandola, con il panico che fu sempre isolato.

Le stime del numero di processi varia da 22'000 a 33'000, con le condanne a morte che oscillano da 400 a 2500, realisticamente circa 700. Dei processi conclusi con la condanna a morte, il 70% sono in area alpina, 20% in area padana e 10% nel resto d'Italia, confermando le forti variazioni regionali. Ci interessano di più le statistiche sul genere, anche in questo caso diversificato in base all'area: i processi (non esecuzioni) a carico di donne furono il 75% a Modena, 70% a Venezia, 71% a Siena (da metà Seicento 50%), 53% in Sicilia.

La percentuale di donne in età fertile è quasi equivalente a quella di donne post-menopausa, ma i dati sono troppo limitati per poter fare stime accurate. È più interessante il dato che nelle aree rurali e nelle Alpi le accuse alle donne riguardavano quasi sempre il *pactum* e la partecipazione al sabba. Duni analizza poi lo status sociale di queste donne, notando alcune tendenze. Nelle aree rurali le donne erano quasi sempre di bassa estrazione sociale, spesso povere o emarginate (per via della propria personalità, degli scandali sessuali, o dell'essere straniere), prevalentemente accusate di patto diabolico. Nelle aree urbane si andava invece dallo status medio-basso all'élite e le accuse riguardavano più spesso entrambi i generi, che talvolta potevano collaborare: le streghe erano fattucchiere, guaritrici, prostitute che praticavano magia erotica, maestre di magia e professioniste con clientele prevalentemente femminili. Gli stregoni, come già si è abbondantemente discusso, praticavano magia avanzata, occultismo, negromanzia, e il

---

<sup>159</sup> Valente, "Per uno stregone", pp. 245-247.

<sup>160</sup> Sallman, *Strega*, p. 459.

più delle volte erano membri del clero (soprattutto a Venezia e Modena) o comunque parte delle élite.<sup>161</sup>

Per quanto riguarda invece la dimensione della caccia nel contesto europeo lungo l'intero arco temporale, Levack ha elaborato statistiche sulle quali vale la pena soffermarsi prima di concludere. Le donne sono quasi ovunque la percentuale maggiore di persone condannate a morte, superando spesso il 75%, con picchi del 95% a Basilea, 92% nella Contea di Namur, 96% a Wielkopolska, 90% in Ungheria e 93% nell'Essex. Il Sacro Romano Impero (nell'arco temporale che va dal 1530 al 1730) ha una percentuale relativamente nella media, ossia 76%, ma è il numero assoluto ad essere impressionante: 19'050 donne. Come si diceva nel primo capitolo ci sono però aree in netta controtendenza: 8% in Islanda, 27% in Normandia, 32% in Russia, 40% in Estonia. Levack precisa che, almeno a livello giuridico (dunque non teologico o demonologico), il crimine di stregoneria non esclude il sesso maschile. Per quanto riguarda l'età delle streghe i dati a disposizione sono ridotti, ma permettono di intravedere una maggiore percentuale di donne sopra i 50 anni tra quelle processate, cifra che per l'epoca era considerata avanzata rispetto ad oggi. Le ipotesi variano dalla correlazione con l'infertilità alla necessità di ricorrere alla magia per sopperire alla debolezza fisica, dai sospetti di lungo periodo al desiderio sessuale che non potevano soddisfare. Pur tenendo conto di tutte le variazioni regionali, le analisi di Levack rilevano la tendenza della solitudine (vedove e nubili), della povertà, e dell'emarginazione sociale, fattori che potevano alimentare le accuse nei loro confronti.<sup>162</sup> Lyndal Roper ad esempio correla l'età agli "umori" delle donne anziane, che secondo la mentalità dell'epoca venivano considerate prive di fluidi vitali, velenose. Robert Briggs ipotizza invece che l'anzianità implichi un maggior potere dovuto alla maggiore esperienza nell'esercizio di arti magiche, correlandolo inoltre alla vedovanza e alla mancanza di protezione sociale da parte del marito. Christina Lerner indaga le dinamiche sociali legate all'anzianità: il peso all'interno della comunità, le necessità, le aspettative della società in termini di gratitudine e umiltà che si scontravano con l'arroganza e i comportamenti anti-sociali della donna, inoltre indaga anche le donne di status elevato, accusate (spesso dagli strati sociali bassi) di essersi arricchite solo grazie al patto.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Duni, *Witchcraft and Witch-Hunting*, pp. 83-87.

<sup>162</sup> Levack, *La caccia*, pp. 154-179.

<sup>163</sup> Rowlands, *Witchcraft and Gender*, p. 7.



# CONCLUSIONE

Dopo aver ripercorso la storia della magia e della stregoneria dall'Antichità fino alla soglia della prima Età moderna, ponendo particolare attenzione agli ultimi determinanti secoli del Medioevo, è stato possibile cogliere l'origine e l'evoluzione degli stereotipi che ancora oggi vengono associati alle streghe. Tuttavia, non esiste una spiegazione unica e semplice per un fenomeno così eterogeneo e complesso.

In tempi e luoghi diversi, gli elementi della cultura classica e del variegato folklore sono stati prelevati, distorti e adattati fino a confluire in un modello unico verso la fine del Quattrocento, a cui si è aggiunto l'elemento di vera rottura con le tradizioni magiche del passato, ossia l'aspetto diabolico, settario e sabbatico importato dal contesto di lotta all'eresia medievale. Quelle che una volta venivano considerate superstizioni ed illusioni iniziarono ad essere considerate una tangibile minaccia per l'intera comunità, producendo effetti decisamente reali sulle le persone accusate, torturate e bruciate sul rogo. Eppure anche prima della stregoneria la magia era *de facto* trattata come reale dalla gente comune e persino da alcuni membri delle élite, e quando la magia coincideva con l'avvelenamento la sua efficacia era indubbia.

Si è visto come lo stereotipo della strega vecchia è un attributo delle donne che avevano maggiori probabilità di finire sotto processo, e come l'aspetto ripugnante sia supportato dalla descrizione delle proto-streghe classiche (come Erichto), da cui ereditano anche i capelli sciolti che, nel mondo cristiano, sono un simbolo di ribellione femminile. Il legame con i gufi (animali associati alla notte) è frutto di una lunga trasformazione del termine classico *strix*, correlato ai concetti di infanticidio e cannibalismo. Le metamorfosi hanno anch'esse origini classiche, con i primi riferimenti a gatti neri e caproni che compaiono mentre la strega è ancora in fase di costruzione. Si sono osservate le origini del volo, in particolare quello con unguenti e scope, ed il suo passaggio da illusione a realtà.

Ma soprattutto si è visto come lungo tutto il percorso, seppur non in maniera esclusiva, le streghe e le proto-streghe sono donne con attributi negativi. In realtà la cosa non dovrebbe sorprendere, visto che nell'Occidente cristiano (e pre-cristiano) la donna è sempre stata posta in condizione di inferiorità: la storia di genere lo dimostra bene. L'ideologia cristiana, affermata nella Tarda Antichità, ha contribuito alla misoginia fornendo giustificazioni

teologiche con l'esegesi dell'Antico Testamento, ma anche con la Prima Lettera di San Paolo Apostolo ai Corinzi (che condanna la parola delle donne). In parallelo si iniziò a demonizzare la magia, che già era trattata con ostilità dalle leggi Romane, assieme ai culti pagani che confluirono nel folklore. Nei secoli, l'immagine della strega-donna si è sviluppata in un contesto inevitabilmente sfavorevole e ciò è testimoniato da tutta la serie di leggi e trattati analizzati. Riprendendo Stuart Clark, la misoginia non riguarda solo la stregoneria, ma è parte del contesto sociale e culturale in cui l'idea di strega si è formata, affermata e diffusa. Nel Basso Medioevo l'ulteriore indebolimento della femminilità riguarda ogni donna in ogni aspetto della vita quotidiana, la magia femminile segue lo stesso processo. Semplicemente, è difficile pensare che potesse andare diversamente. È in realtà più sorprendente il fatto che nonostante tutto in certe regioni (come l'Islanda durante la seconda ondata di caccia) vi fu una netta prevalenza maschile nei processi: questa è una vera anomalia che, sebbene vi siano già delle teorie a riguardo, meriterebbe di essere indagata più a fondo. Quali fattori hanno davvero reso possibile una controtendenza del genere? Questa, per ora, deve essere aggiunta alle tante altre domande ancora aperte sul tema.

Il mio pensiero si rivolge poi alla prima storiografia sulla caccia alle streghe e alle sue sovrastime che, in contesti non accademici, talvolta circolano ancora oggi, nonostante la ricerca degli ultimi quarant'anni abbia notevolmente ridimensionato le cifre relative al numero di donne (e uomini) che hanno perso la vita durante uno dei capitoli più oscuri della Storia. La finalità ideologica nata nel contesto di militanza femminista degli anni Sessanta e Settanta è evidente e comprensibile, ma credo che oggi non sia più necessario gonfiare irrealisticamente il numero delle vittime, per rendere l'idea della drammaticità del fenomeno. Parlare di "nove milioni" di sole donne bruciate sul rogo è così palesemente astorico e irrealistico da risultare controproducente in qualsiasi discussione. Un'analisi approfondita e oggettiva sulla caccia alle streghe dovrebbe essere di per sé sufficiente a poter puntare il dito contro la misoginia nella sua forma più estrema e violenta, in modo inattaccabile e immune da qualsiasi critica. Quella stessa misoginia che nei secoli ha cambiato forma e che, a differenza dei roghi, non si può certo dire che appartenga solo al passato.

# BIBLIOGRAFIA

CAMERON Euan, *Stuart Clark, Thinking with Demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, Clarendon Press, 1997), in *Continuity and Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 199, pp. 275-314.

CASTELL GRANADOS Pau, *'Diabolical Sorceries': Vicent Ferrer's Preaching and the Emergence of the Witchcraft Construct(s) in Early Fifteenth-Century Europe*, in *Folklore, Magic, and Witchcraft Cultural Exchanges from the Twelfth to Eighteenth Century*, a cura di Marina Montesano, London-New York, Routledge, 2021, pp.132-155.

CORSI Dinora, *Diaboliche maledette e disperate : le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Firenze, Firenze University Press, 2013.

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

CORSI Dinora – DUNI Matteo (a cura di), «*Non lasciar vivere la malefica*» : *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV – XVII)*, Firenze, Firenze University Press, 2008.

DUNI Matteo, *Doubting Witchcraft: Theologians, Jurists, Inquisitors during the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in *Doubting Christianity: the Church and Doubt*, a cura di Frances Andrews, Charlotte Methuen e Andrew Spicer, "Studies in Church History" vol. 52, Cambridge, Cambridge University Press for The Ecclesiastical History Society, 2016.

DUNI Matteo, *I dubbi sulle streghe*, in *I vincoli della natura : Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di Germana Ernst e Guido Giglioni, Roma, Carocci, 2012, pp. 203-221.

DUNI Matteo, *I manuali per la caccia alle streghe*, in *Contemplata aliis tradere : lo specchio letterario dei frati predicatori*, "Memorie Domenicane", n. 51-52, anno 2020, pp. 187-203.

DUNI Matteo, *Impotence, Witchcraft and Politics: A Renaissance Case*, in *Cuckoldry, Impotence and Adultery in Europe (15th–17th century)*, a cura di Sara F. Matthews-Grieco, Farnham, Ashgate Publishing Ltd, 2014.

DUNI Matteo – AL KALAK Matteo - VON TIPPELSKIRCH Xenia (a cura di), *Introduzione a Il tema: Immaginare la stregoneria*, "Genesis: Rivista della Società Italiana delle Storiche", n. 1, anno XIX (2020), pp. 5-19.

DUNI Matteo, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in «Non lasciar vivere la malefica»: *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV – XVII)*, a cura di Corsi Dinora e Duni Matteo, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-18.

DUNI Matteo, *Witchcraft and witch hunting in late medieval and early modern Italy*, in *The Routledge History of Witchcraft*, a cura di Johannes Dillinger, Londra, Routledge, 2020.

EDWARDS Kathryn, *The Early Modern Magical Continuum: Magic's Ties to Religion and Folklore in Europe, Ca. 1400-1700*, Groniek, University of Groningen Press, 2019.

FRUGONI Chiara, *La donna nelle immagini, la donna immaginata*, in *Storia delle donne in Occidente : Il Medioevo*, a cura di Georges Duby, Michelle Perrot e Christiane Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Editori Laterza, ottava edizione 2009, pp. 424-457.

HERZIG Tamar, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, in «Non lasciar vivere la malefica»: *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV – XVII)*, a cura di Corsi Dinora e Duni Matteo, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 167-196.

LEVACK Brian P., *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'Età moderna*, traduzione di Alberto Rossatti e Sandro Liberatore, Bari-Roma, Laterza, 2012.

MONTESANO Marina, *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Palgrave Macmillan, Springer EBooks, 2018. doi:10.1007/978-3-319-92078-8.

MONTESANO Marina, *La circolazione di motivi stregonici tra folklore e cultura scritta*, in «*Non lasciar vivere la malefica*» : *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV – XVII)*, a cura di Corsi Dinora e Duni Matteo, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 155-166.

ROWLANDS Alison, *Witchcraft and Gender in Early Modern Europe*, in *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, a cura di Brian P. Levack, Oxford, Oxford University Press, 2013.

SALLMANN Jean-Michel, *Strega*, in *Storia delle donne in Occidente : Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di Georges Duby, Michelle Perrot, Natalie Zemon Davis e Arlette Farge, Roma-Bari, Editori Laterza, terza edizione 1997, pp. 455-469.

VALENTE Michaela, «*Per uno stregone che si vede, se ne veggono dieci mila donne*» : *Caccia alle streghe e questioni di genere*, in *I vincoli della natura : Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di Germana Ernst e Guido Giglioni, Roma, Carocci, 2012, pp. 239-251.

VALENTE Michaela, *Witch Hunting and Prosecuting in Early Modern Italy: A Historiographical Survey*, "Religions", n. 610, anno 14 (2023).  
<https://doi.org/10.3390/rel14050610>

WAITE Gary, *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*, a cura di Gary K. Waite, European Culture and Society, Basingstoke, U.K., Palgrave Macmillan, 2003.

## FONTI AUDIOVISIVE

BATHORY, *Bathory*, Black Mark Productions, 1984 (vinile).

EGGERS Robert, *The Witch: A New-England Folktale*, Parts and Labor et al., 2015 (film).

EXCITER, *Heavy Metal Maniac*, Shrapnel Records, 1983 (vinile).

SARCÓFAGO, *I.N.R.I.*, Cogumelo Records, 1987 (vinile).

SLAYER, *Show No Mercy*, Metal Blade Records, 1983 (vinile).

TERRACE Dana – WISINSKI Wade, *The Owl House*, Disney Television Animation, 2020-2023 (serie televisiva). <https://www.disneyplus.com/browse/entity-4249e544-b4cd-4f3d-bb68-31967428ce13>

VENOM, *Black Metal*, Neat Records, 1982 (vinile).

VENOM, *Welcome to Hell*, Neat Records, 1981 (vinile).

ZOMBIE Rob, *The Lords of Salem*, Blumhouse Productions LLC, 2012 (film).

## SITOGRAFIA

BRANDO Marco, *“Le streghe son tornate” : nei luoghi comuni dei media italiani*, "Treccani Magazine", 21 Febbraio 2025,  
[https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/articoli/scritto\\_e\\_parlato/streghe.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/scritto_e_parlato/streghe.html)  
*ultimo accesso 19 Maggio 2026.*

DRUDENSANG, *sito ufficiale* <https://www.drudensang.de/> *ultimo accesso 11 Aprile 2026.*

LANDOLT Oliver, *‘Mit Dem Für Zuo Ir Richten Und Si Zuo Bulfer Verbrennen’: Zauberwahn Und Hexenverfolgungen Im Spätmittelalterlichen Schaffhausen*, n.d.,  
<https://doi.org/10.5169/SEALS-841519> *ultimo accesso 19 Maggio 2026.*

METALBITE

*Interview : Drudensang with Krámpón (vocals, bass)*, 16 Novembre 2025,  
<https://metalbite.com/interviews/2823/drudensang-with-kr%C3%A1mpn-vocals-bass>  
*ultimo accesso 19 Maggio 2026.*

Figura 3:

<https://metalbite.com/graphics/Drudensang.jpg>

THE OWL HOUSE WIKI

Figura 2:

[https://theowlhouse.fandom.com/wiki/The\\_Owl\\_House\\_\(series\)/Gallery?file=The\\_Owl\\_House\\_%28Season\\_2%29\\_wallpaper.jpg](https://theowlhouse.fandom.com/wiki/The_Owl_House_(series)/Gallery?file=The_Owl_House_%28Season_2%29_wallpaper.jpg)

WIKIMEDIA COMMONS

Figura 1:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brooklyn\\_Museum\\_-\\_Pretty\\_Teacher\\_\(Linda\\_maestra\)\\_-\\_Francisco\\_de\\_Goya\\_y\\_Lucientes.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brooklyn_Museum_-_Pretty_Teacher_(Linda_maestra)_-_Francisco_de_Goya_y_Lucientes.jpg)

Figura 4:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albrecht\\_D%C3%BCrer,\\_Witch\\_Riding\\_on\\_a\\_Goat,\\_c.\\_1500-1501,\\_NGA\\_6674.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albrecht_D%C3%BCrer,_Witch_Riding_on_a_Goat,_c._1500-1501,_NGA_6674.jpg)

Figura 5:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Witches%27\\_Sabbath\\_MET\\_DP826749.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Witches%27_Sabbath_MET_DP826749.jpg)