

Caccia alle streghe: storiografia e questioni di metodo di *Michaela Valente*

L'interesse crescente per le tematiche di storia sociale e la forte esigenza di ripensamento del metodo storico hanno segnato le ricerche sulla caccia alle streghe svolte negli ultimi quindici anni¹. Appare opportuno, sebbene arduo, fare lo *status questionis* per valutare i traguardi raggiunti e per indicare alcune tendenze prevalenti²: prosegue ancora un orientamento diffuso, che si potrebbe definire geografico³, che privilegia l'esame dei processi di aree geografiche precise attraverso la pubblicazione degli atti processuali o l'attento esame dell'origine, sviluppo e fine della caccia. Fondamentale è un altro filone, promosso e sviluppato da Ginzburg, ma che ancora stenta ad affermarsi, quello dell'analisi del sabba. I grandi studi di Thorndike⁴ e di Lea⁵ hanno segnato l'altra importante strada di ricerca, quella della storia intellettuale della caccia alle streghe, dietro alla quale si intrecciano la storia della magia naturale, della stregoneria e della demonologia.

Forse iniziata sotto tono, ma con un interesse crescente, è la tendenza a tradurre e ripubblicare i testi dei trattati demonologici: in Italia, negli ultimi anni, sono state pubblicate opere molto importanti, tra cui è utile ricordare le varie edizioni della traduzione del *Malleus Maleficarum*⁶ (la cui prima traduzione in italiano risale al 1977), così come ha incontrato un certo successo editoriale il lavoro di Abbiati, Agnoletto e Lazzati⁷, curatori di un'antologia di scritti sulla stregoneria dal Trecento al Settecento. Inoltre, bisogna ricordare la pubblicazione dell'opera di Frate Guaccio, *Compendium Maleficarum*⁸, della parziale traduzione del *De lamiis* di Johann Wier⁹, dell'opera poco conosciuta dell'autore di *Ivanhoe*, Walter Scott¹⁰, *Letters on Demonology and Witchcraft*, del volgarizzamento della *Strix* di Giovan Francesco Pico¹¹, quella della *Cautio Criminalis*¹² di Friedrich von Spee, e recentemente quella della *Daemonologie* di Giacomo Stuart¹³. Negli Stati Uniti sono state di recente pubblicate le traduzioni in inglese di due importanti opere: il *De Praestigis Daemonum* di Johann Wier¹⁴ e la *Démonomanie des sorciers*¹⁵ di Jean Bodin. Si deve notare la costante attenzione degli storici per la *Discoverie of Witchcraft* di Reginald Scot¹⁶ e per la *Cautio Criminalis* di Friedrich von Spee¹⁷, testi

fondamentali per la storia della caccia alle streghe. È stata inoltre recentemente pubblicata l'ottima edizione critica del *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa di Nettesheim¹⁸. La lettura dei testi demonologici costituisce ormai un'esigenza improrogabile per rinnovare gli studi e soprattutto appare prioritario ricostruire il patrimonio di fonti che sottostà ai diversi trattati¹⁹. L'analisi, come ha dimostrato Albano Biondi, porta a scoprire, ad esempio, la coincidenza non fortuita tra la vasta azione persecutoria nelle aree mirandolesi e gli interessi ereditari di Giovan Francesco Pico. L'elemento politico-economico non sembra quindi essere alieno dalla caccia alle streghe: l'uso politico dell'accusa di stregoneria²⁰ non rappresenta una rarità, come ben dimostra il saggio di Vincenzo Lavenia²¹, il quale affronta il caso della finta possessione di Margherita Roera verificatosi nel 1634. I retroscena macchinosi dell'intera vicenda, attentamente ricostruita, spiegano chiaramente la reale genesi dell'accusa da parte dell'indemoniata nei confronti di Lelio Cauda, ministro di Vittorio Amedeo I.

Nel variopinto panorama storiografico della caccia alle streghe restano ancora dominanti alcune interpretazioni: gode sempre di molto seguito, soprattutto tra gli studiosi anglosassoni, la tesi funzionalista, secondo cui la caccia alle streghe sarebbe nata dal desiderio di liberarsi di individui socialmente dannosi, e sarebbe quindi un fenomeno essenzialmente legato alle dinamiche sociali. Esponente di questa tendenza storiografica risalente agli studi di MacFarlane e di Keith Thomas è Robert Rowland, che recentemente si è occupato di un aspetto particolare: *Maleficio e rappresentazioni collettive, ovvero, perché in Inghilterra le streghe non volavano*²². Attraverso uno studio comparativo, si giunge a spiegare questa peculiarità inglese, affermando che i processi per stregoneria in Inghilterra si basavano sulle relazioni interpersonali, poiché fulcro dell'azione sociale era ormai divenuto l'individuo, mentre nell'Europa continentale, nei processi, si enfatizzava l'aspetto di organizzazione antisociale del reato delle streghe.

Non accenna a tramontare, sebbene fortemente ridimensionata, neanche l'interpretazione politica, sulla quale torneremo più avanti, che vede la caccia alle streghe come una conseguenza della nascita dello Stato moderno. Allo stesso modo, resiste l'interpretazione "religiosa", per la quale tra i meriti della Riforma²³ c'è anche quello di aver contribuito al declino della persecuzione.

È emerso chiaramente un nuovo orientamento storiografico che, da un approfondito esame di documenti inquisitoriali, ha rilevato una certa moderazione, in ambito processuale, dell'Inquisizione²⁴ nei confronti degli imputati per stregoneria²⁵. Gli studi pionieristici di John Tedeschi hanno contribuito a sfatare la leggenda nera, costruita sull'assunto di

studi fondamentali come quelli di Hansen ²⁶ e di Lea, i quali risolvevano il problema delle origini della caccia alle streghe attribuendone la responsabilità all'Inquisizione: esaminando alcuni documenti, espressione della linea di condotta del Sant'Uffizio romano, come la *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum, et maleficiorum* ²⁷, John Tedeschi ha messo in luce la prudenza con cui i processi alle streghe furono trattati, dando anche il giusto rilievo alle istruzioni impartite ai tribunali periferici. Ha constatato

un mutamento delle priorità del Sant'Uffizio verso la fine del sedicesimo secolo. Al pari di una manciata di documenti coevi, esse rappresentano il tentativo di fornire indicazioni non ambigue ai funzionari locali – in particolare gli inquisitori provinciali, fra i quali circolarono in forma manoscritta – che rischiavano di smarrirsi nel labirinto di credenze e di trabocchetti procedurali creato dal drammatico aumento dei processi per pratiche occulte ²⁸.

Sulla stessa linea di ricerca accanto ai lavori di John Tedeschi, si colloca Giovanni Romeo ²⁹, a cui si deve la pubblicazione di una amplissima documentazione dalla quale emerge la relativa moderazione dei processi dell'Inquisizione nei casi di stregoneria, che, secondo lo studioso, dipende dall'osservanza delle decisioni tridentine. Quello che viene definito dallo studioso come il "compromesso" del 1588 (il divieto di procedere contro i complici del sabba), è il primo momento della storia di prudenza nei confronti della stregoneria, prudenza che riprende una tradizione di scetticismo che potrebbe aver origine dalla presenza di tendenze opposte all'interno della Chiesa cattolica italiana, che includeva Carlo Borromeo, feroce persecutore di streghe, e il "perplesso" Giulio Antonio Santoro. L'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede aiuterà a chiarire la posizione del Sant'Uffizio grazie all'esame di dati finora inaccessibili, permettendo di ricostruire il dibattito interno e le indicazioni che venivano impartite dal centro alla periferia.

Nell'indagine sulle cause dell'acuirsi della caccia alle streghe, non vanno dimenticati i contributi di alcuni studiosi che hanno individuato una causa economica, ritenendo che la persecuzione iniziasse nei momenti di crisi, durante i quali le difficoltà delle comunità erano viste come effetti dell'attività diabolica delle streghe, mentre altri, come Muchembled ³⁰, suppongono che la caccia avesse origine nei periodi di benessere, perché la comunità vedeva la strega come elemento sociale da emarginare per la sua diversità.

Il crescente interesse della questione stregoneria e caccia alle streghe si può far risalire alla metà degli anni Ottanta, quando si organizzarono alcuni convegni: il primo che prenderemo in esame è quello svoltosi a Stoccolma nel 1984, i cui atti sono stati curati e raccolti da Bengt Ankarloo

e Gustav Henningsen³¹. La consapevolezza di non poter più rinviare il momento di confronto e di sintesi tra realtà centrali e quelle periferiche ha convinto dell'esigenza di studiare anche la storia delle persecuzioni alle streghe nelle aree marginali. Da un punto di vista metodologico, il tema della caccia alle streghe mette in primo piano la questione del rinnovamento e ripensamento e potrebbe esser risolta combinando il metodo storico con quello socio-antropologico per approdare a studi comparativistici. Si deduce in questo modo «a picture of the European witch persecutions as resulting from a dynamic situation, in which the centre gradually imposes its values on the periphery»³². Tracciando questa linea, molti contributi mostrano come la relativa lentezza e difficile diffusione del modello persecutorio in alcune aree abbia influito sulla cronologia della caccia alle streghe: nell'Europa meridionale e occidentale le persecuzioni delle streghe toccano l'apice nel periodo che va dal 1560 al 1630, mentre nelle periferie europee il fenomeno nasce e si sviluppa con un certo ritardo. Tra le maggiori componenti che hanno spinto alla diffusione della persecuzione delle streghe vi sono, da una parte, l'idea che affondava le radici nelle tradizioni popolari del *maleficium* e, dall'altra, quella della credenza, diffusa da una *élite*, che fosse in atto una cospirazione diabolica. La caccia alle streghe, per la sua estensione, diventa un elemento portante per l'integrazione sociale, premessa essenziale per la costruzione dello Stato moderno: «That the witch was brought to official trial can be seen as an expression, as it were, of integration and progress, and this is probably the greatest paradox of the European witch persecution»³³.

Grazie a contributi dei maggiori studiosi da Baroja a Ginzburg, da Muchembled a Tedeschi, questo volume ha una certa rilevanza per l'attenzione rivolta alle realtà della caccia alle streghe nell'area scandinava e in quella portoghese, fino ad allora considerate marginali e perciò trascurate. Si ricorda l'intervento di Muchembled³⁴ a tratti polemico nei confronti del lavoro di Ginzburg sul sabba, criticando la scelta del metodo comparativo, poiché lo giudica inficiato nelle sue basi più profonde dall'arbitrarietà della scelta degli elementi. A suo giudizio, la caccia alle streghe è il segno di una doppia crisi: da una parte, crisi dello Stato medievale e dell'unità del Cristianesimo, dall'altra, crisi del mondo rurale costretto a cambiare. Muchembled afferma che «witch-hunting is fundamentally not a religious but a political phenomenon», dal momento che la strega permette l'intervento omologatore dell'istituzione ecclesiastica e dell'autorità centrale.

Con il procedere degli studi, la questione metodologica si pone nuovamente dopo che l'esperimento di un approccio comparativistico ha rivelato la sua fragilità. Nella ricerca di un nuovo metodo storico, l'analisi del volume di Wolfgang Behringer³⁵ sulla Baviera si sofferma a

tracciare un'interessante storia della storiografia di lingua tedesca relativa alla caccia alle streghe. La difficoltà per gli studiosi dell'area tedesca di accettare il metodo antropologico comparativo dipende strettamente dall'esperienza nazista, la cui ideologia era fortemente intrecciata con la contaminazione di antropologia, storia sociale e sociologia, ed il timore di ripetere e di ricadere in premesse che hanno provocato tragici errori ha suggerito un più opportuno ritiro nel paradigma razionalistico, che però ha fortemente condizionato e limitato i progressi della ricerca. Lo studioso nota che, recentemente, il circolo vizioso si è interrotto e si è avviata una promettente stagione di studi originali. L'obiettivo dell'analisi della caccia alle streghe che si propone Behringer è volto a comprendere dove, quando e, se possibile, perché si riscontrano delle concentrazioni regionali e cronologiche di persecuzioni e quali effetti ebbero, utilizzando un approccio integrato.

Data la peculiarità dell'argomento che si presenta molto sfuggente alle categorie storiografiche, la sensazione di non riuscire mai a pervenire ad un risultato certo ha spinto Brian P. Levack³⁶ a proporre un approccio complessivo e policausale alla caccia alle streghe, tentando di dare risposta al problema delle cause, dello sviluppo e della fine della persecuzione. Lo studio offre anche un valido aiuto nell'analisi della distribuzione cronologica e geografica dei processi, attraverso cui si possono valutare le condizioni e premesse essenziali alle cacce. Secondo lo studioso, le grandi trasformazioni religiose e politiche insieme ai mutamenti sociali ed economici avrebbero creato uno stato d'ansia nella popolazione europea all'inizio dell'età moderna. Questo stato d'ansia derivante dall'instabilità e confusione dell'epoca si leniva con la caccia alle streghe, che rappresentava un momento d'incontro tra gli strati sociali più alti e quelli più bassi. Il sincretismo cessò quando, sulla scia del dubbio cartesiano e della filosofia meccanicistica, l'*élite* abbandonò la credenza nell'attività diabolica e nelle streghe. Le cacce subirono quindi una significativa contrazione: dimostrazione della necessità del connubio tra cultura alta e cultura bassa per la genesi della stregomania, per usare la felice definizione coniata da Gustav Henningsen³⁷.

Abbiamo già accennato all'ipotesi che vede una relazione stretta tra persecuzione delle streghe e sviluppo dello Stato moderno. Il contributo di Levack³⁸ si incentra sull'analisi di questa ipotesi, partendo dal caso scozzese. La caccia alle streghe avrebbe permesso l'affermazione dello Stato moderno mediante l'imposizione da parte dell'autorità centrale di norme e procedure volte a distruggere il localismo in favore di una giurisdizione centralizzata; attraverso gli sforzi dello Stato di riformare la società anche ricorrendo ad un disciplinamento forzato; infine, con il nuovo rapporto tra Chiesa e Stato. Levack respinge ancora una volta

tale interpretazione come chiaramente aveva espresso nel suo precedente lavoro: non si può considerare lo Stato moderno «the dynamic force in witchcraft prosecutions»³⁹, perché la molla alla caccia alle streghe furono sempre le autorità locali, e questo è dimostrato da numerosi dati raccolti dallo stesso Levack. Il caso scozzese è ideale per dimostrare questa tesi, poiché è la storia della riluttanza del governo centrale a rispondere alle pressioni delle autorità locali. Attraverso il confronto con la situazione inglese e con quella delle colonie americane, Levack conclude che il controllo del potere centrale mitigò notevolmente la portata delle persecuzioni e non si può quindi accettare l'ipotesi interpretativa dello Stato moderno fautore della caccia alle streghe. Mentre Muchembled ha spiegato la caccia alle streghe in Francia con la volontà di cancellare la cultura popolare, Levack ne dà una diversa interpretazione: la localizzazione delle cacce in zone periferiche si spiega con il fallimento del potere centrale di controllare i processi, in aree dove le *élites* locali dominavano incontrastate, istruendo processi attraverso i quali esercitavano il proprio controllo. Il processo per stregoneria andava assumendo i caratteri dello strumento per perpetrare e perpetuare il potere politico e giudiziario, attraverso il quale si eliminavano i propri nemici ed oppositori e si dava una chiara ed indiscutibile dimostrazione del proprio potere. Vi furono tuttavia anche non del tutto isolate voci di individui che disapprovavano e condannavano la persecuzione, e se quelle di Andrea Alciato e di Ponzinibio rientrano in una tradizione umanistica, nel convegno, svoltosi nel settembre 1987 presso la Herzog August Bibliothek a Wolfenbüttel⁴⁰ (che recupera il titolo di *Vom Unfug des Hexen-Processes*, raccolta di testi contro la stregoneria pubblicata nel 1703), sono analizzate le teorie nate nel mondo tedesco. La forte polemica contro i processi alle streghe, e soprattutto l'opposizione alla pena capitale diventarono, con il passare degli anni, le istanze principali che caratterizzarono un fronte composito ed eterogeneo, che includeva il medico e il gesuita. Si posero di fronte a *der Hexenbysterie* con un certo scetticismo, ma si trattò per l'appunto di opposizione alla pena capitale, non di incredulità, perché, come si pone in evidenza, il fulcro della concezione teologica, ossia il credere nell'attività del diavolo, non è stato mai messo in discussione da nessuno. Si sarebbe dovuto attendere fino alla fine del Seicento, quando l'olandese Bekker sottopose al vaglio del suo metodo razionalistico cartesiano l'idea stessa del diavolo⁴¹. I contributi prendono in considerazione il periodo compreso dal *De Praestigiis Daemonum* di Johann Wier, pubblicato per la prima volta a Basilea nel 1563, sino a Friedrich Von Spee, autore della *Cautio Criminalis*, pubblicata anonima nel 1631, in cui tra le accuse che il gesuita rivolgeva agli inquisitori spiccava quella di guadagnare proporzionalmente al numero di confessioni ottenute («Quando è stato fissato un tanto pro

capite a condannato, c'è di mezzo anche la bramosia di guadagno, e non si vuole che la somma diminuisca [...]. E così, come tanto spesso ho visto con disperazione, cercano in tutti i modi di dimostrare la colpevolezza di chiunque [...]»⁴². Nell'area tedesca protestante si fece largo anche il sentimento di aver meritato la stregoneria come pena per i peccati commessi: essendo frutto di una punizione divina, i malefici dovevano sollecitare piuttosto un'analisi dei propri comportamenti peccaminosi responsabili di aver provocato la stregoneria. Queste teorie si basavano sull'assunto che i processi e le esecuzioni non producevano alcun effetto, se non quello di eliminare le cause ultime, ma non andavano ad intaccare la vera causa dell'insorgere del male. In molti casi nelle ferme argomentazioni di questi "avvocati" delle streghe, si coglie l'eco di un dibattito mai sopito, che riprende la tradizione evangelica, agostiniana ed erasmiana. L'istanza di moderazione era rigettata criticamente ed anzi si tendeva ad affermare la pericolosa equazione: chi crede alle streghe e le combatte, conquista la salvezza; chi dubita è schiavo del diavolo. Sotto questa luce, le parole di Gianfrancesco Pico acquistano altro timbro: Fronimo (il cui nome significa saggio) afferma

Io istimo che habbia Iddio con sua gran prudentia voluto fermare e stabilire la sua santissima fede nelli animi delli fideli in diversi modi per fare crescere più ampiamente in ogni canto la christiana religione, in questo infelice tempo, nel quale pare vada ogni cosa di male in peggio⁴³.

Alla fine anche lo scettico Apistio (cioè incredulo) dovrà arrendersi all'evidenza e cambiare nome in Pistico.

Il dibattito storiografico ha subito un decisivo contraccolpo grazie ai lavori di Carlo Ginzburg: con i *Benandanti*, avendo rintracciato prove di un culto della fertilità, aveva ripreso l'ormai desueta teoria di Margaret Murray, poi con *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*⁴⁴, ha monopolizzato l'attenzione degli studiosi⁴⁵.

Del lavoro di Ginzburg, di cui è unanimemente riconosciuta la grande importanza, lo spunto più importante, a mio avviso non valutato adeguatamente, è aver individuato quel nucleo primario, quel «viaggio del vivente nel mondo dei morti». Si trova così il viluppo in cui si ricordano i fili dell'unica matassa dell'essere umano: le paure che da sempre coinvolgono l'intera umanità sono le stesse, a prescindere dalle latitudini e dal cosiddetto progresso. Nell'immagine delle streghe si condensa un passaggio da figure mitiche, prive di corpo a esseri umani che si votano a Satana, sovrano delle tenebre e sovrano della morte terrificata. Ginzburg conclude così:

Certa invece è la somiglianza profonda che lega i miti poi confluiti nel sabba. Tutti rielaborano un tema comune: andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà. Questo nucleo narrativo elementare ha accompagnato l'umanità per millenni. Le innumerevoli variazioni introdotte da società diversissime, basate sulla caccia, l'allevamento, l'agricoltura, non ne hanno modificato la struttura di fondo. Perché questa permanenza? La risposta è forse semplicissima. Raccontare significa parlare qui e ora con un'autorità che deriva dall'essere stati (letteralmente o metaforicamente) là e allora. Nella partecipazione al mondo dei vivi e a quello dei morti, alla sfera del visibile e a quella dell'invisibile, abbiamo già riconosciuto un tratto distintivo della specie umana. Ciò che si è cercato di analizzare qui non è un racconto tra i tanti ma la matrice di tutti i racconti possibili ⁴⁶.

Nel viaggio introspettivo nella cultura europea, Ginzburg ha il merito di aver colto quello che forse può definirsi il nucleo fondamentale, il cuore palpitante della questione delle streghe: ciò che spaventa della strega è il suo rapporto con il mondo della morte e dei morti. Ogni ipotesi interpretativa ed ogni ricerca deve tener ben presente che, sebbene in forme diverse e come risultati convergenti di eredità culturali dissonanti, la caccia alle streghe ha la funzione di allontanare e di eliminare dal mondo dei vivi il tramite con il pauroso mondo dei morti.

Dal medioevo all'età moderna la strega diventa pericolosa e deve essere perseguitata perché, con il concetto di sabba, si diffonde l'idea di un complotto contro la umanità, che conduce direttamente alla morte e alla dannazione. A distanza di quasi dieci anni, l'auspicio di Carlo Ginzburg, consapevole della complessità della questione e dell'inadeguatezza del metodo storico tradizionale, di guardare l'intero bosco e di non limitare l'angolo di visuale al singolo albero, non ha incontrato gli esiti invocati. L'invito ad uscire dagli studi di nicchia, utilissimi, ma limitati, è stato riproposto anche da William Monter ⁴⁷, che più volte ha sollecitato a svelare il mistero che circonda le streghe. Si procede ancora accumulando una serie di casi e processi, mentre si sente il bisogno di ipotesi in grado di cambiare radicalmente prospettiva e metodo.

In questo panorama storiografico frastagliato, si è già accennato al dibattito storiografico sul ruolo della Riforma nei confronti della caccia alle streghe. Decisamente importante è lo studio di Jörg Hausteijn ⁴⁸ che cerca di chiarire la complessa posizione di Martin Lutero nei confronti delle streghe ⁴⁹. Lo studio, diviso in quattro parti, analizza preliminarmente la storiografia sull'argomento, partendo da Soldan ⁵⁰, evidenziando i termini della controversia. L'atteggiamento doppio, l'incontrovertibile ambiguità di Lutero, che lo porta ad avere «ein Janusgesicht», ha spesso favorito l'elaborazione di interpretazioni errate. Lo studioso invita a distinguere «zwischen einem theologisch untermauerten Bewußtsein der realen Bedrohung durch Hexen [...] und einer unkontrollierten

irrationalen Hexenangst»⁵¹. Per comprendere ancora più chiaramente tale distinzione è sufficiente tener presente la differenza tra opposizione a *Hexenprozesse* e a *Hexenwahn*: i cosiddetti difensori delle streghe erano spesso critici verso le procedure dei processi, ma non avevano mai criticato la credenza nelle streghe o nell'attività di satana. Un altro aspetto del pensiero di Lutero, demonismo e giudeofobia nel *De judaeis et eorum mendaciis* (1543) è analizzato da Agnoletto, che nel convegno pisano⁵², ha mostrato come il riformatore tedesco esprimesse il comune sentire del popolo tedesco ed europeo di quegli anni, con esortazioni a «combattere e a vincere» gli ebrei visti come manifestazione dell'azione demoniaca.

Vi sono state anche occasioni di riflessione storiografica, come il convegno che si è svolto nel settembre del 1991 nell'Università di Exeter⁵³ per celebrare i vent'anni dalla pubblicazione del libro di Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*. Il volume contiene tredici interventi divisi in cinque parti, che riproducono la suddivisione della sezione del volume di Thomas dedicata alla stregoneria. Nell'ampia e stimolante introduzione, *Keith Thomas and the problem of witchcraft*, Jonathan Barry spiega al lettore il proposito «to examine the developments in witchcraft scholarship»⁵⁴: l'approccio di Thomas, così come quello di Macfarlane, è di tipo funzionalista, legato cioè ad un'analisi della caccia alle streghe in stretta relazione con le tensioni sociali, non come tentativo di combattere un gruppo sociale ben definito. Tra i contributi, legati dall'analisi delle tematiche proposte da Thomas, si ricorda quello di Robin Briggs⁵⁵, *Many Reasons Why: Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation*, che vuole dimostrare l'inutilità delle costruzioni di modelli per spiegare un fenomeno talmente complesso, di cui è quasi impossibile capire i contorni e gli attori principali: «What seems to have occurred in most of Europe was limited and uneasy coexistence between longstanding popular beliefs and the agencies for enforcing social and religious conformity»⁵⁶. I primi, isolati risultati della discussione provocata dalla riflessione di Ginzburg sul sabba sono stati esposti in un convegno tenutosi nel 1992⁵⁷, per colmare un vuoto nella ricerca storica, dal momento che l'importanza del sabba nella costruzione del concetto di stregoneria era stata troppo a lungo trascurata⁵⁸. È emersa l'esigenza di leggere le fonti in maniera esaustiva, tenendo conto della loro complementarità, anche per insistere non sulla uniformità del contenuto sabbatico, ma sulle differenze:

Il peut s'agir d'un élément spécifique prenant tout à coup une importance considérable (la musique dans le sabbat tréviçois, par exemple), de la particulière influence d'éléments légendaires (Hongrie) et de représentations populaires (Suède), de la différence entre des sabbaths urbains (Trèves) ou des sabbaths

hiérarchisés et quasiment institutionnalisés, ou encore de la contamination des recits par des éléments “exotiques”⁵⁹.

La discussione metodologica che il libro di Ginzburg ha stimolato risulta essere centrale: lo studioso italiano avverte che qualora si accolga l'ipotesi del sabba come prodotto dell'interazione culturale tra gruppi sociali differenti, si dovrebbe procedere nel contempo ad una revisione del concetto di storia, che rivela la sua assoluta debolezza: è necessario quindi recuperare l'insegnamento di Marc Bloch circa la comparazione storica, ma alla luce dell'opera di Claude Lévi-Strauss. Di diverso avviso è Stuart Clark, il quale sottolinea non le origini folcloriche e le componenti mitiche del sabba, ma vuole porre in evidenza il periodo in cui l'immagine del sabba è nata per analizzarne le origini e poi il declino. Sostiene che «l'image intellectuelle du sabbat doit sa puissance à long terme et son déclin éventuel à une seule et même chose – sa logique propre»⁶⁰. Gli altri contributi delineano un quadro dettagliato di quella che è definita *l'Europe des sabbats*, tratteggiando le caratteristiche delle diverse aree geografiche. Nell'ultima sezione si trovano dei contributi interessanti come quello di William Monter, *Les enfants au sabbat: bilan provisoire*, sulla presenza dei bambini al sabba⁶¹.

Si può tracciare un bilancio storiografico anche dagli atti del convegno che, in occasione del 650° anniversario della fondazione dell'Università di Pisa nel marzo 1994, si svolse nella città toscana, *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*⁶². Contemporaneamente si aprì anche una mostra il cui catalogo *Bibliotheca lamiarum*⁶³, che offre un valido repertorio dei maggiori testi demonologici⁶⁴, contiene un saggio di Adriano Prosperi⁶⁵ ed uno di Patrizia Castelli.

Gli interventi del convegno pisano non si inseriscono in un'unica cornice, ma si nota una forte eterogeneità, forse a causa della mancanza di un indirizzo unico. Gli interventi sono divisi in tre sezioni: *Stregoneria e magia: narrazioni, definizioni, problemi*; *La strega e il giudice*; *Trovare le streghe. Sondaggi d'archivio e ricerche in corso*. Rilevante è il contributo dello storico inglese Hugh Trevor Roper, autore di *The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*⁶⁶, che chiarisce nel suo intervento (*The witch-craze and the limits of scepticism*) la differenza tra *witchcraze* e *witchbeliefs*. Per quanto riguarda la fine della caccia alle streghe, ritiene che dipenda dal crollo del sistema culturale, basato sulla scolastica, che a metà Seicento tramonta quasi definitivamente.

Una lettura nuova della caccia alle streghe con attenzione all'individuo è quella proposta dall'australiana Lyndal Roper⁶⁷, che, animata dalla volontà di vincere «an excessive emphasis on the relationship between individual subjectivity and culture»⁶⁸, studia alcuni fenomeni dell'età

moderna con stretto riferimento alla dimensione psichica degli individui. Il suo approccio è volto a «recognize the collective elements of culture without trivializing individual subjectivity»⁶⁹, ritenendo indispensabile un'innovazione non solo metodologica, ma anche tematica della ricerca storica al fine di non tralasciare nessuna delle due componenti-dimensioni umane, né quella corporea, né quella psichica. In questa raccolta di saggi si segnala *Witchcraft and fantasy in early modern Germany*, pubblicato per la prima volta nel 1991 e poi rielaborato in occasione del convegno in onore di Keith Thomas. Pensando di trovare nella stregoneria il culmine dell'antagonismo tra i due sessi, ha poi posto in evidenza l'importanza della maternità nella conflittualità tra donne. L'esame di alcuni casi tedeschi, con particolare riferimento a quello di Anna Ebeler, accusata di aver provocato la morte di alcuni neonati, ha reso possibile delineare il conflitto tra le madri e le balie dedite alla cura della puerpera e del neonato. Nella balia confluivano e si addensavano le dinamiche conflittuali esasperate dalla sindrome post-parto: la balia era vista come una donna non più in grado di avere figli, povera, invidiosa della maternità altrui, ed era perciò accusata di stregoneria. L'indiscutibile originalità di tali ricerche sembra però scontrarsi con l'assoluta specificità del caso, per cui la Roper aggiunge un nuovo tassello all'infinito ventaglio di spiegazioni riguardo all'accusa di stregoneria che l'interpretazione funzionalista permette, ma non va oltre.

Per impadronirsi di nuove chiavi di lettura, abbiamo già accennato alla necessità di intraprendere uno studio sistematico delle teorie demonologiche e in questa direzione si segnalano le ricerche, oltre a quelle di Sophie Houdard⁷⁰, quelle di Stuart Clark e di Federico Pastore. La consapevolezza della mancanza di studi approfonditi sulla storia delle idee demonologiche ha spinto Stuart Clark⁷¹ a sottolineare che le opinioni degli intellettuali «about witchcraft depended on concepts and arguments drawn from the scientific, historical, religious and political debates of their time»⁷² e che i trattati demonologici rientravano ed erano compatibili con la cultura da cui provenivano. Nel bel libro di Clark, di estremo interesse e rilevanza è la sezione concernente il rapporto tra caccia alle streghe e scienza: si mette in discussione uno dei presupposti storiografici più saldi di impostazione razionalistica, che vede il declino della persecuzione in coincidenza con la rivoluzione scientifica e con l'affermazione del metodo scientifico sperimentale. Dietro a questa tesi ormai superata, si sente l'eco di affermazioni lontane, come quelle di Walter Scott: veniamo lasciati completamente liberi di fare nostra l'opinione che il più moderno sistema di stregoneria fosse una parte, e non certo la più piccola, della massa di errori che si verificavano tra i membri della chiesa cristiana, quando la loro religione, man mano che si corrompeva a causa degli inganni degli uomini e della barbarie di quelle nazioni tra le quali era diffusa, additava, sì, una luce,

ma fortemente offuscata dai residui di quella ignoranza pagana che il suo divino fondatore è venuto a dissipare ⁷³.

La stregoneria, secondo Clark, non rappresenta un dato anomalo nel contesto rinascimentale, ma anzi ben si inquadra anche nel sistema scientifico dell'epoca. Solo con Bacone prende forza l'istanza di una nuova epistemologia e un'elaborazione di una nuova filosofia della natura, nella quale le spiegazioni dei fenomeni scientifici prescindono dal ricorso al soprannaturale e all'attività demoniaca. Nella terza sezione, l'Autore correla e collega strettamente la stregoneria con la visione escatologica, per dimostrare ancora una volta la stretta dipendenza del fenomeno stregonesco con la cultura dell'epoca in cui esso visse la maggiore visibilità e centralità. La stregoneria è sempre esistita, ma si è resa più feroce in quel determinato periodo storico perché come si leggeva nelle Scritture «propterea laetamini caeli et qui habitatis in eis vae terrae et mari quia descendit diabolus ad vos habens iram magnam sciens quod modicum tempus habet» (Apocalisse 12,12), si credeva che si stesse approssimando la venuta dell'Anticristo, di cui le streghe non erano altro che anticipatrici. In questa cornice, in cui si confondono teologia e folclore, ben si inseriscono tutti quei fenomeni, come la possessione, la presenza di mostri ed altri eventi straordinari, segni della imminente caduta del mondo.

Si operò una cesura che accelerò l'abbandono del sistema culturale in cui la caccia alle streghe prosperò, quando si cominciò a diffondere l'idea che il *maleficium* dovesse sollecitare una profonda e scrupolosa introspezione per comprendere la prova alla quale Dio aveva messo l'umanità. È importante ricordare che nella sua accurata indagine, Clark ha premesso che si sarebbe occupato esclusivamente della cultura alta, tralasciando quella bassa. Tra protestanti e cattolici, secondo l'Autore, non si trova alcuna differenza sostanziale per l'uniformità delle teorie demonologiche, che si basano sulle stesse fonti utilizzate: Agostino e Tommaso d'Aquino. Se vi è differenza tra le confessioni religiose, riguarda i metodi da impiegare contro la stregoneria: da parte cattolica, l'esorcismo comprendeva il ricorso a reliquie o all'acqua santa, mentre i Protestanti rigettavano l'uso di ogni elemento materiale in favore di una fede più salda.

Lo scopo di Clark, «to treat the belief in witchcraft in terms of its relationships to other beliefs obtaining at a particular moment in time, just as the language in which it was expressed has been treated as one of pure values» ⁷⁴, è stato pienamente raggiunto: riconosciamo al libro il merito di aver adottato un approccio originale destinato ad aprire nuovi scenari per la ricerca, oltre ad offrire una ottima ed estesa bibliografia ragionata.

Sull'analisi dei testi demonologici, si sofferma anche Federico Pastore

nella sua *Fabbrica delle streghe*⁷⁵, trattando «il problema prevalentemente da un punto di vista storico-filosofico, appunto come analisi dei meccanismi teorici e ideologici che presiedono alla convinzione dell'esistenza di persone che, attraverso la stipulazione di un patto con il demonio, erano venute in possesso di poteri straordinari da usare contro il resto dell'umanità». Dal *Canon Episcopi*, documento noto su cui si fonda lo scetticismo dei cosiddetti difensori delle streghe, constata le «paure escatologiche, residui di credenze di tempi passati sconcerto e insicurezza intellettuale» che, dalla metà del xv alla metà del xvii secolo, contraddistinsero l'epoca, ponendo in evidenza le metamorfiche interpretazioni del *Canon Episcopi*, interpretazioni finalizzate a non metterne mai in discussione l'autorità. Pastore conclude richiamando Montaigne, il quale dubitava della fervente attività diabolica, come testimone di un lieve mutamento di prospettiva: «si può dire che la sensazione di vivere in stato d'assedio nella cittadella della cristianità andava affievolendosi: la fine del mondo, tanto temuta, non era arrivata, il turco cominciava ad allentare la sua morsa, la situazione economica migliorava, l'ordinamento sociale, politico, religioso, morale trovava nuovi e più avanzati equilibri». Sembra tuttavia lecito avanzare dubbi sulla scelta di Montaigne come testimone del nuovo percorso, poiché questi, oltre ad essere coinvolto per la prossimità cronologica e culturale ai roghi, negli *Essais*, accanto al dubbio, ammetteva subito la propria incompetenza. Mai mancarono posizioni più o meno sfumate di incredulità nei confronti della stregoneria, fu, invece, decisivo quel mutamento radicale, ancora da indagare profondamente, che portò all'esaurimento della spinta propulsiva della persecuzione, e che, come è noto, non ebbe caratteri di omogeneità validi ad ogni latitudine. Bisogna sempre fare i conti con il fatto che mentre in Francia i processi per stregoneria furono abrogati sotto Luigi XIV, a Salem si sarebbe di lì a poco scatenata la caccia.

Abbiamo tralasciato finora uno dei temi dell'interpretazione classica della caccia alle streghe, l'interpretazione cosiddetta romantica, che spiega la caccia alle streghe con una forte misoginia, e con una particolare avversione nei confronti della vedova anziana, guaritrice e levatrice, su cui si addensavano i sospetti di stregoneria⁷⁶. Questa tesi, che discende anche dal bel libro di Jules Michelet⁷⁷, è sottoposta a continue verifiche⁷⁸: recentemente si ricordano i contributi di Marianne Hester, Robin Briggs⁷⁹, Stuart Clark⁸⁰, Clive Holmes⁸¹ e Luciano Parinetto. La Hester⁸², partendo dagli studi di Thomas, di Christina Lerner⁸³, di Levack e di Monter, si spinge ad affermare che le ingiuste relazioni sociali tra uomini e donne si riflettono nella costruzione dell'immagine della strega. Qui si trovano riflessioni pertinenti e concrete, tuttavia l'impianto sembra forse fragile rispetto alla complessità del fenomeno. Marianne Hester conclude:

we may surmise that witch hunting became sex-specific at this time, serving as one means of maintaining and reconstructing male dominance and male power vis-à-vis women ⁸⁴.

Leggendo queste pagine, ricche di suggestivi stimoli, che danno una spiegazione circa l'origine del fenomeno, viene da porsi una domanda: perché il fenomeno si esaurisce? Non si può fare a meno di notare che la conflittualità uomo-donna, quella che lo stesso Thomas aveva definito «war of the sexes», permane anche quando la caccia alle streghe è ormai solo un vago ricordo. Non si può quindi accogliere come risolutiva ed unica l'interpretazione della Hester, mentre si può e si deve considerare la conflittualità tra uomo e donna come concausa.

Grazie all'analisi dei testi demonologici francesi, Clark sostiene che non si possa parlare di congiura contro le donne, perché le premesse ideologiche dell'identificazione donna-strega non sono affatto originali e rientrano in una tradizione letteraria antichissima. Contesta fortemente l'assunto della congiura misogina anche Robin Briggs, il quale, riprendendo i dati sui casi di stregoneria giunti davanti al Parlamento di Parigi, raccolti da Alfred Soman ⁸⁵, sottolinea la prevalenza degli uomini. Inoltre, concorda sulla tesi funzionalista, asserendo che le streghe erano perseguitate dai loro vicini, la cui formazione era ben lontana da ogni teoria misogina. In questa direzione di revisione storiografica si inserisce anche Luciano Parinetto ⁸⁶, che, a partire da *Magia e ragione* sino al recentissimo *La traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi*, suggerisce un'interpretazione della caccia alle streghe come persecuzione del diverso. Rifiuta la tesi che definisce «paleofemminista» della congiura misogina, mettendo in discussione la prevalenza di donne tra le streghe: dai dati raccolti, emergerebbe un quadro più composito in cui le donne sarebbero solo una parte. Secondo la sua ottica, «l'eccidio delle streghe, [...] da episodio vistoso ma laterale di quella storia, si sposta al centro di essa, dislocandosi al cuore dell'accumulazione primitiva del capitale» ⁸⁷.

Sottoporre a revisione e dimostrare la fragilità delle ipotesi addotte finora per spiegare l'acuirsi della persecuzione è il proposito di Guy Bechtel: non si può attribuire eccessivo peso all'ipotesi che vede nelle crisi economiche un momento di tensione sociale nel quale la strega fungeva da capro espiatorio, così come appare poco convincente anche la tesi del nascere ed affermarsi dell'assolutismo, perché non si adatta a tutte le realtà storiche in cui il fenomeno fu conosciuto ⁸⁸. La spinta alla persecuzione si esaurì silenziosamente grazie ad una evoluzione della mentalità, anche se l'Autore non mette in luce in quale maniera ciò avvenne, per concludere che la

mort de sorcierés fut une des crises d'enfantement du monde moderne, où médiocres et grands eprits jouèrent chacun leur partition. Ce ne fut pas le dernier acte du moyen Age, comme on le croit trop souvent, mais plutôt un des premiers de l'Europe moderne ⁸⁹.

Si segnalano per originalità due recenti lavori che si sono occupati della pratica esorcistica nel modenese nella prima metà del Seicento, con occhio rivolto a verificare l'influenza della *Instructio* ⁹⁰ e all'estensione del controllo della Chiesa sulla sessualità femminile ⁹¹. L'apertura dell'Archivio del Sant'Uffizio permette ora di impostare nuove ricerche, potendo contare una documentazione pressoché completa: si accenna allo studio *in fieri* di Rainer Decker, volto a ricostruire l'origine e l'evoluzione della *Instructio* di Desiderio Scaglia.

In conclusione i traguardi raggiunti, soprattutto per quel che concerne la conoscenza di dati processuali di aree ben delimitate ⁹², sono visibili a tutti ⁹³. La ricerca storica sulla caccia alle streghe dovrà affrontare il problema del metodo, questione che finora ha ottenuto poco spazio, ma che sembra ormai indispensabile e non più rinviabile: il dibattito sull'impiego del metodo comparativo e sulla esigenza di riconsiderare il concetto di storia non può più rimanere sospeso. La questione metodologica, sulla scia della storia sociale, ha richiamato l'attenzione degli studiosi, ma ora attende un momento di dinamico confronto. Meriterebbe maggiore attenzione l'analisi delle origini e del lento declino della caccia, così come resta ancora solo accennata la questione di tutti quegli individui che si autodenunciavano come streghe. Nonostante l'innovazione apportata da alcuni studi di storia delle idee, sembra che il coraggio di guardare l'intera foresta non abbia ancora contagiato molti, anche comprensibilmente, dato che il rischio di perdersi in tale labirinto è quasi una certezza.

Note

1. Tra le numerose recenti pubblicazioni sulla caccia alle streghe, si ricordano D. Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth Century Representations*, Routledge, London 1996; D. Willis, *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Cornell University Press, Ithaca 1996; N. Jacques-Chaquin – M. Préaud, *Les sorciers du carroi de Marlou: Un procès de sorcellerie en Berry (1582-1583)*, J. Millon, Grenoble 1996; G. Wills, *Witches and Jesuits: Shakespeare's Macbeth*, New York Public Library, New York 1996; P. C. Hoffer, *The Devil's Disciples: Makers of the Salem Witchcraft Trials*, John Hopkins University Press, Baltimore 1996; A. Neumann, *Verträge und Pakte mit dem Teufel: Antike und mittelalterliche Vorstellungen im 'Malleus Maleficarum'*, Röhrig Universitätsverlag, St. Ingebert 1997; G. Geis – I. Bunn, *A Trial of Witches: A Seventeenth Century Witchcraft Prosecution*, Routledge, London 1997; I. Bostridge, *Witchcraft and Its Transformations, 1650-1750*, Oxford University Press, New York 1997; J. Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Wilfrid Laurier Press, Waterloo 1998.

2. Un bilancio storiografico è stato presentato da U. von Hehl, *Hexenprozesse und*

- geschichtswissenschaft*, in "Historisches Jahrbuch", CVII (1987), pp. 349-75.
3. F. Cardini (a cura di), *Gostanza, la strega di san Miniato*, Laterza, Roma-Bari 1989; C. Coppo – G. M. Panizza, *La pace impossibile. Indagini ed ipotesi per una ricerca sulle accuse a Triora (1587-1590)*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXVI (1990), pp. 34-74; G. Zanelli, *Streghe e società nell'Emilia e Romagna del cinque-seicento*, Longo, Ravenna 1992; S. Lorenz (hrsg.), *Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten*, Ostfildern, Cantz 1994; *Oltre Triora: nuove ipotesi di indagine sulla stregoneria e la caccia alle streghe*, atti del convegno, Triora, Toirano, 29-30 ottobre 1994, Terziaria stampa, Milano 1997; L. Binz, *Les débuts de la chasse aux sorcières dans la diocèse de Genève*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", LIX (1997), pp. 561-81; M. Scanni, *La lunga stagione della caccia alle streghe in Valle Levantina. L'opera repressiva del Magnifico Ufficio del Faido nel XVII secolo*, in "Nuova rivista storica", LXXX (1997), pp. 131-58.
 4. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., Macmillan, New York 1923-58.
 5. H. C. Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, 3 voll., University of Pennsylvania, Philadelphia 1934-39.
 6. H. Institor (Krämer) – J. Sprenger, *Il martello delle streghe: la sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introd. di A. Verdiglione, Marsilio, Venezia 1982.
 7. S. Abbiati – A. Agnoletto – M. R. Lazzati, *La stregoneria: Diavoli, streghe, inquisizione dal Trecento al Settecento*, Mondadori, Milano 1991.
 8. F. M. Guaccio, *Compendium maleficarum*, a cura di L. Tamburini; preambolo di C. Carena, Einaudi, Torino 1992. Si ricorda anche l'ed. arcaica, *Compendium maleficarum* [1608], a cura di M. Summers, Dover, New York 1988.
 9. J. Wier, *Le streghe*, a cura di A. Tacus, con una nota di M. Isnardi Parente, Sellerio, Palermo 1991.
 10. W. Scott, *Demoni e streghe*, ed. it. a cura di M. P. Donat-Cattin, introd. di E. Tadini, trad. A. Merlino, Donzelli, Roma 1994.
 11. G. F. Pico, *Strega o delle illusioni del demonio nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, a c. di A. Biondi, Marsilio, Venezia 1989.
 12. F. Von Spee, *Cautio Criminalis ovvero Dei processi contro le streghe*, ed. it. a c. di A. Foa, trad. M. Timi, Salerno editrice, Roma 1986; F. Spee, *Cautio criminalis*, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot; mit einem Beitrag von G. Franz, Tübingen, 1992.
 13. Giacomo I Stuart, *Demonologia (Daemonologie in Forme of a Dialogue, Divided into Three Bookes)*, a cura di G. Silvani, Trento 1997.
 14. J. Wier, *Witches, Devils and Doctors in the Renaissance: De Praestigii Daemonum*, G. Mora ed., Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991 ed ora *On Witchcraft. An Abridged Translation of Johann Weyer's De Praestigii daemonum*, ed. B. G. Kohl and H. C. E. Midelfort, Pegasus Press, Asheville 1998.
 15. J. Bodin, *On the Demon-Mania of Witches* (trad. parziale di *De la démonomanie des sorciers [1587]*), J. Pearl – R. Scott (eds.), Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 1995.
 16. Si vedano L. Estes, *Reginald Scot and His 'Discoverie of Witchcraft': Religion and Science in the Opposition to the European Witch Craze*, in "Church History", LII (1983), pp. 444-56 e R. West, *Reginald Scot and Renaissance Writings on Witchcraft*, Twayne, Boston 1984.
 17. W. Nigg, *Friedrich von Spee: Ein Jesuit kämpft gegen die Hexenwahn*, Bonifatius, Paderborn 1991; T. Oorschot (hrsg.), *Friedrich Spee (1591-1635): Düsseldorfer Symposium zum 400. Geburtstag: Neue Ergebnisse der Spee-Forschung*, Aisthesis, Bielefeld 1993; R. Decker, *Friedrich Spees Cautio Criminalis und die Hexen-prozess-Ordnung der römischen Inquisition im Vergleich*, in "Spee-Jahrbuch", III (1996), pp. 89-100.
 18. H. C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, V. Perrone Compagni (ed.), E. J. Brill, Leiden 1992.
 19. Per un'intelligente lettura delle premesse filosofiche del problema della magia e

della stregoneria, si rinvia a P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia 1996.

20. Si veda anche G. Moro, *Menzogna o sortilegio? Giovan Battista Pallavicino, Lope Huartado de Mendoza e un'accusa di stregoneria nella Roma farnesiana 1540*, in "Rivista di Storia e letteratura religiosa", XXVII (1991), pp. 215-75.

21. V. Lavenia, "Cauda tu seras pendu". *Lotta politica e possessione nel Piemonte di Vittorio Amedeo I (1634)*, in "Studi Storici", XXXVII (1996), pp. 541-91.

22. R. Rowland, *Maleficio e rappresentazioni collettive, ovvero, perché in Inghilterra le streghe non volavano*, in *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, atti del Convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994), a cura di G. Bosco e P. Castelli, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni librari, Roma 1996, pp. 169-79.

23. Cfr. P. Jensen, *Calvin and Witchcraft*, in "Reformed Theological Review", XXXIV (1975), pp. 76-86; L. Rothkrug, *Holy Shrines, Religious Dissonance and Satan in the Origins of the German Reformation*, in "Historical Reflections", XIV (1987), pp. 143-286; B. Roeck, *Christlicher Idealstaat und Hexenwahn: Zum Ende der europäischen Hexenverfolgungen*, in "Historisches Jahrbuch", CVIII (1988), pp. 379-405.

24. Per una rassegna di studi sull'Inquisizione, si rimanda alla traduzione italiana, a cura di S. Galli, della raccolta di studi di J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Europe*, MRTS, New York 1991, ora *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e pensiero, Milano 1997. Si veda anche R. Decker, *Die Haltung der römischen Inquisition gegenüber Hexenglauben und Exorzismus am Beispiel der Teufelsaustreibungen in Paderborn 1657*, in S. Lorenz und D. Bauer (hrsg.), *Das Ende der Hexenverfolgung*, Stuttgart, F. Steiner 1995 (Hexenforschung vol. 1), pp. 97-115 e Id., *Hintergrund und Verbreitung des Drucks der römischen Hexenprozeß-Instruktion (1657)*, in "Historisches Jahrbuch", CXVIII (1998), pp. 277-86.

25. A questo proposito si rivela molto interessante il contributo di E. Kern, *Confessional Identity and Magic in the Late Sixteenth Century: Jakob Bithner and Witchcraft in Styria*, in "Sixteenth-Century Journal", XXV (1994), pp. 323-40.

26. J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition, und Hexenprozessen im Mittelalter und die Entstehung grossen Hexenverfolgung*, R. Oldenbourg, München 1900; Id., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901 (Rist. ad Hildesheim, Georg Olms, 1963).

27. J. Tedeschi, *Appunti sulla Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum, et maleficiorum*, in "Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea", XXXVII-XXXVIII (1985-86), pp. 219-41.

28. J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico...*, cit., p. 150.

29. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze 1990. Si veda l'interessante recensione di Giovanni Romeo a J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXXV (1999), pp. 437-41.

30. R. Muchembled, *Les derniers buchers: un village de Flandre et ses sorcières sous Louis 14*, Ramsay, Paris 1981.

31. B. Ankarloo – G. Henningsen (eds.), *Häxornas Europa 1400-1700. Historiska och antropologiska studier*, Lund 1987 (*Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Clarendon, Oxford 1990).

32. Ivi, p. 10.

33. Ivi, p. 15.

34. R. Muchembled, *L'Autre côté du miroir: Mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles*, in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", XI (1985), pp. 288-306. Questo saggio è stato poi pubblicato in Id., *Sorcières, justice et société aux 16^e et 17^e siècles*, Éditions Imago, Paris 1987, pp. 227-48 (*Satanic Myths and Cultural Reality*, in Ankarloo – Henningsen, *Early Modern European Witchcraft...*, cit., pp. 139-60).

35. W. Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer, und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, R. Oldenbourg, München 1987 (*Witchcraft and the Law in*

- Bavaria: *Popular Magic, Religion, and the State in Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1997).
36. B. Levack, *The Witch-hunt in Early Modern Europe*, Longman, London 1987 (*Caccia alle streghe*, Bari, Laterza 1990).
37. G. Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno, University of Nevada 1980 (trad. parz., *L'avvocato delle streghe. Stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano 1990).
38. B. Levack, *State-Building and Witch Hunting in Early Modern Europe*, in J. Barry (ed.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Centres and Peripheries*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 96-118.
39. Ivi, p. 99.
40. H. Lehmann und O. Ulbricht (hrsg.), *Vom Unfug des Hexen-Processes: Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Harrassowitz, Wiesbaden 1992.
41. B. Bekker, *Der betoverte weereld*, Amsterdam 1691 (*Le Monde enchanté; ou examen des communs sentimens touchant les esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration, et leurs opérations. Et touchant les éfets que les hommes sont capables de produire par leur opération et leur vertu, divisé en quatre parties*, Amsterdam, 1694. Si vedano sul cartesiano Balthassar Bekker: R. Attfield, *Balthasar Bekker and the Decline of the Witch-craze: the Old Demonology and the New Philosophy*, in "Annals of Science", XLII (1985), pp. 383-95 e A. Fix, *Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants*, in "Journal of the History of Ideas", I (1989), pp. 527-47.
42. Von Spee, *Cautio Criminalis...*, cit. p. 141.
43. G. F. Pico, *Stregia o delle illusioni...*, cit., p. 131.
44. Il libro di Ginzburg ebbe molte recensioni: tra le altre, ricordiamo *Isomorfismi* di L. Perini in "Archivio Storico italiano", cxlviii (1990), pp. 449-5, G. Filoramo, *Una storia infinita: la Storia notturna di Carlo Ginzburg*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", xxvii (1991), pp. 283-96, e la recensione di G. G. Merlo in "Rivista Storica Italiana", CII (1990), pp. 212-8.
45. Si richiama l'attenzione sulle osservazioni critiche di S. Bertelli, *Il Cinquecento*, in L. De Rosa (a cura di), *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*, II, *L'Età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 3-62, e, più recentemente, Id., *Appunti sulla storiografia italiana per l'età moderna*, in "Archivio Storico Italiano", clvi (1998), pp. 97-154; si vedano inoltre K. Graf, *Carlo Ginzburg's Hexensabbat: Herausforderung an die Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft*, in "Zeitschrift für Kulturwissenschaften", v (1993), pp. 1-16 e W. de Blécourt, *Spuren einer Volkskultur oder Dämonisierung? Kritische Bemerkungen zu Ginzburgs Die Benandanti*, ivi, pp. 17-29.
46. Ginzburg, *Storia notturna...*, cit. p. 289.
47. W. Monter, *The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects*, in "The Journal of Interdisciplinary History", II (1972), p. 451, e Id., *European Witchcraft: A Moment of Synthesis?*, in "The Historical Journal", xxxi (1988), pp. 183-5.
48. J. Haustein, *Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, W. Köhlhammer, Stuttgart 1990.
49. S. Brauner, *Martin Luther on Witchcraft: A True Reformer?*, in J. R. Brink (ed.), *The Politics of Gender in Early Modern Europe*, Sixteenth Century Journal, Kirksville 1989, pp. 29-42.
50. W. G. Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart 1843 (rist. Hrsg. H. Heppe – S. Ries, Essen, Athenaion, 1990).
51. Haustein, *Luthers Stellung...*, cit., p. 148.
52. A. Agnoletto, *Demonismo e giudeofobia nel De judaeis et eorum mendaciis di Martin Lutero (1543)*, in *Stregoneria e streghe...*, cit., pp. 117-23.
53. *Witchcraft in Early Modern Europe...*, cit.
54. Ivi, p. 1.
55. Briggs è autore di *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of*

- European Witchcraft*, Harper Collins, London 1996.
56. *Witchcraft in Early Modern Europe...*, cit., p. 60.
57. N. Jacques-Chaquin – M. Préaud, (éd.), *Le Sabbat des sorciers en Europe, xv^e-xvii^e siècle*, Colloque international ENS, Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992, J. Millon, Grenoble 1993.
58. Ivi, p. 9.
59. Ivi, p. 12.
60. Ivi, p. 63.
61. W. Behringer, *Kinderhexenprozesse: zur rolle von kindern in der geschichte der hexenverfolgung*, in “*Zeitschrift für Historische Forschung*”, xvi (1989), pp. 31-47.
62. *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, Convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994), cit.
63. P. Castelli (a cura di), *Bibliotheca lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'Età Moderna*, Pacini, Pisa 1994.
64. Si segnalano anche alcuni lavori riguardanti l'aspetto iconografico della stregoneria, J.-M. Sallmann, *Les Sorcières, fiancées de Satan*, Gallimard, Paris 1989 (*Le streghe amanti di Satana*, Universale Electa, Torino 1995) e F. Jimenez del Oso, *Brujas: las amantes del diablo*, Madrid, 1995 (*Streghe. Le amanti di satana*, Fenice 2000, Roma 1995).
65. Si coglie l'occasione per ricordare la recente pubblicazione dell'importante contributo di A. Prosperi che tratta ampiamente della caccia alle streghe, dando risalto, tra l'altro, a documenti che permettono di esaminare la storia dei conflitti giurisdizionali e della «volontà unificante e normalizzatrice» dell'ortodossia cattolica. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Einaudi, Torino 1996.
66. H. R. Trevor-Roper, *The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in Id., *The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, Harper and Row, New York 1969, pp. 90-192.
67. L. Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion, and Sexuality in Early Modern Europe*, Routledge, London 1994.
68. Ivi, p. 3.
69. Ivi, p. 26.
70. S. Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (xv^e-xvii^e siècle)*, Cerf, Paris 1992.
71. S. Clark, *Thinking With Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford 1997.
72. Ivi, p. viii.
73. Scott, *Demoni e streghe...*, cit., p. 68.
74. Clark, *Thinking With Demons...*, cit., p. 683.
75. F. Pastore, *La fabbrica delle streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XIII-XVII*, Campanotto editore, Pisan di Prato 1997.
76. Tra i numerosi studi dedicati alla storia delle donne-streghe, si segnalano L. Dresen-Coenders, *Witches as Devils' Concubines: On the Origin of Fear of Witches and Protection against Witchcraft*, in *Saints and She-Devils: Images of Women in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* London, Rubicon 1987, pp. 59-82; D. Müller, *Hexenprozess und Frauenrepression*, in “*Heresis: Revue semestrielle d'héresiology médiévale*”, xii (1989), pp. 39-51; S. Burghartz, *The Equation of Women and Witches: A Case Study of Witchcraft Trials in Lucerne and Lausanne in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in R. Evans (ed.), *The German Underworld: Deviants and Outcasts in German History*, Routledge, London 1988, pp. 108-40; A. Coudert, *The Myth of the Improved Status of Protestant Women: The Case of the Witchcraze*, in *The Politics of Gender...*, cit., pp. 61-89; M. Hester, *The Dynamics of Male Domination during the Witchcraft Craze in Sixteenth and Seventeenth-Century England as a Case Study*, in “*Women's Studies International Forum*”, xxxi (1990), pp. 9-19; D. Purkiss, *Women's Stories of Witchcraft in Early Modern England: The House, the Body, the Child*, in “*Gender and History*”, vii (1995), pp. 408-32 e E. Whitney, *The Witch*

'She' / The Historian 'He': Gender and the Historiography of the European Witch Hunts, in "Journal of Women's History", VII (1995), pp. 77-101.

77. J. Michelet, *La Sorcière*, Paris 1882 (*La strega*, Einaudi, Torino 1980).

78. Si rimanda a D. Moscarda, *Donna-Strega. Misoginia della grande epoca inquisitoriale (dall'analisi del "Malleus Maleficarum" e dalla lettura di alcuni altri trattati di demonologia giuridica)*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", XX (1991), pp. 67-97.

79. R. Briggs, *Women as Victims? Witches, Judges, and the Community*, in "French History", V (1991), pp. 426-37.

80. S. Clark, *The Gendering of Witchcraft in French Demonology: Misogyny or Polarity?* In "French History", V (1991), pp. 438-50.

81. C. Holmes, *Women: Witnesses and Witches*, in "Past and Present", CXL (1993), pp. 45-78.

82. La Hester è autrice di *Lewd Women and Wicked Witches: a Study of the Dynamics of Male Domination*, Routledge, London 1992.

83. C. Lerner, *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1981.

84. Hester, *Lewd Women...*, cit., p. 305.

85. Tra i numerosi studi di Soman, si segnalano A. Soman, *Decriminalizing Witchcraft: Does the French Experience Furnish a European Model?*, in "Criminal Justice History", X (1989), pp. 1-22 e Id., *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris, 16^e-18^e siècle*, Variorum, Hampshire 1992.

86. L. Parinetto, *Magia e ragione; una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, La Nuova Italia, Firenze 1974; Id., *Streghe e politica: dal Rinascimento italiano a Montaigne, da Bodin a Naudè*, Istituto propaganda libreria, Milano 1983; Id., *Solilunio; erano donne le streghe?*, pref. di A. Agnoletto, A. Pellicani, Roma 1991.

87. L. Parinetto, *La traversata delle streghe, nei nomi e nei luoghi, ed altri saggi*, Edizioni del Colibri, Milano 1997, p. 7.

88. G. Bechtel, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Plon, Paris 1997.

89. Ivi, p. 690.

90. V. Lavenia, *I diavoli di Carpi e il Sant'Uffizio (1636-1639)*, in M. Rosa (a cura di), *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, Olschki, Firenze 1998, pp. 77-139.

91. G. Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*, Le Lettere, Firenze 1998.

92. R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice: 1550-1650*, Blackwell, Oxford 1989; B. Rossen (ed.), *Witchcraft in England, 1558-1618*, University of Massachusetts Press, Amherst 1991; M. Gijswijt-Hofstra – W. Frijhoff, (eds.), *Witchcraft in the Netherlands. From the Fourteenth to Twentieth Century*, Universitaire Pers, Rotterdam 1991.

93. P. Smith, *A Quantitative Evaluation of Demographic, Gender and Social Transformation Theories of the Rise of European Witch Hunting 1300-1500*, in "Historical Social Research", XVII (1992), pp. 99-127 e B. Roeck, *Wahrnehmungsgeschichtliche Aspekte des Hexenwabns: ein versuch*, in "Historisches Jahrbuch", CXII (1992), pp. 72-103.