Franco Nardon

*B*enandanti e inquisitori nel friuli del seicento

Prefazione di
Andrea Del Col

CENTRO STUDI STORICI
MENOCCHIO

BIB. SOCIO-POLITICA
UNIV. TS

016. /G

0048

N. INV. DVA 66547

D. EST

16.

G

48

INQUISIZIONE E SOCIETÀ

Comitato scientifico

AGOSTINO BORROMEO (Università di Roma La Sapienza), J.M. DE BUJANDA (direttore del Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke), JAIME CONTRERAS (direttore dell'Institut Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá de Henares), JEAN-PIERRE DEDIEU (direttore della Maison des Pays Ibériques - CNRS, Université de Bordeaux III), MASSIMO FIRPO (Università di Torino), RICARDO GARCÍA CÀRCEL (Universitat Autònoma de Barcelona), CARLO GINZBURG (University of California, Los Angeles), GIAN PAOLO GRI (Università di Udine), ADRIANO PROSPERI (Università di Pisa), ANNE JACOBSON SCHUTTE (University of Virginia, Charlottesville), SILVANA SEIDEL MENCHI (Università di Trento), JOHN TEDESCHI (University of Wisconsin, Madison)

Direzione

ALDO COLONNELLO, ANDREA DEL COL, GIOVANNA PAOLIN

INQUISIZIONE E SOCIETÀ
STUDI

1

FRANCO NARDON

BENANDANTI E INQUISITORI NEL FRIULI DEL SEICENTO

PREFAZIONE DI
ANDREA DEL COL

DVA/66547

EDIZIONI
UNIVERSITÀ DI TRIESTE
TRIESTE

CENTRO STUDI
STORICI MENOCCHIO
MONTEREALE VALCELLINA

MCMXCIX

Il volume è pubblicato con il contributo di:

Amministrazione provinciale di Pordenone

Fondazione della Cassa di Risparmio di Udine e Pordenone

Piazzale Europa, 1 - 34127 TRIESTE - Italia
tel. + 39-040-6763052 - fax + 39-040-6763777

© Copyright 1999 - E.U.T.
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione
e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo
(compresi i microfilm, le fotocopie o altro) sono riservati per tutti i Paesi

PREFAZIONE

Nella storia della stregoneria europea tra medioevo ed età moderna i benandanti friulani sono l'unico caso riccamente documentato di credenze popolari non ancora assimilate nella concezione composita della stregoneria diabolica. Questo straordinario mito riguardante la fertilità agraria e le processioni dei morti offre dunque una traccia illuminante per capire e decifrare il sabba, oscura rappresentazione dell'anti-mondo. E infatti i benandanti sono regolarmente presenti negli studi riguardanti la stregoneria in età moderna che seguirono il libro di Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, pubblicato nel 1966¹.

Tutti gli studiosi citano il libro di Ginzburg, una fonte secondaria, nessuno è andato a rileggere dopo di lui le fonti primarie in archivio. Oltre al primo processo contro i benandanti edito in appendice da Ginzburg, è emblematico che siano stati poi pubblicati solo due altri processi nel 1983 e nel 1994². La storia come scienza, pur con tutti i suoi limiti e aporie, non è fondata sul principio di autorità, ma al contrario sulle fonti, sulla critica e l'ermeneutica delle fonti, sul dibattito storiografico, o almeno così si dice nella teoria. Da dove viene allora

1. Vedi ad esempio Mircea Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 82-96 (ed. originale 1976); William Monter, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 105-108; Brian P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 22, 56, 64; Eva Pócs, *Le sabbat et les mythologies indo-européennes*, in *Le sabbat des sorciers en Europe (XV^e-XVIII^e siècles)*. Colloque international E. N. S. Fontenay - Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992, textes réunis par Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, Grenoble, Millon, 1993, p. 25.

2. Gaetano Platania, *Un processo per stregoneria nel Friuli del XVII secolo*, «Quaderni utinensi», n. 1-2, 1983, pp. 117-139; Marisa Milani, *Il processo a Menichino della Nota*, «Metodi e ricerche», n. s., XIII, n. 1-2, 1994, pp. 161-171. Platania trascrive in modo disordinato e gravemente scorretto il fascicolo udinese n. II-28 e, pur citando il libro di Ginzburg sui benandanti, non sa che il processo che pubblica fa parte di quel *corpus*. Questi documenti sono pubblicati correttamente da Gian Paolo Gri, *Le streghe del Malgustât, Friuli 1648-1650*, in corso di stampa in questa collana.

al libro di Ginzburg la strana efficacia di aver portato alla luce un fenomeno così particolare e stimolante e di averne al tempo stesso ibernato così a lungo l'analisi diretta sui documenti?

1. I motivi di questo involontario e sorprendente successo vanno cercati nelle caratteristiche innovative della ricerca sui benandanti all'interno della problematica storiografica, negli sviluppi degli studi sulla cultura popolare e sulla stregoneria, nelle risponderie sottili tra queste ricerche e i desideri, aspettative e questioni emergenti nel contesto culturale e sociale contemporaneo.

La scoperta dei benandanti venne fatta agli inizi degli anni '60 in uno degli allora inaccessibili archivi ecclesiastici del Sant'Ufficio e riguardava un tema storiografico marginale. Ginzburg, capovolgendo la tendenza corrente di studiare la repressione della stregoneria, cercò di ricostruire le credenze degli inquisiti dal loro punto di vista, non da quello degli inquisitori. Infatti dalle risposte dei benandanti trascritte nei verbali emersero una serie di elementi non riconducibili alla cultura e alle aspettative dei giudici, frammenti quindi non ancora deformati della cultura popolare. A Ginzburg parve di cogliere le voci dirette degli inquisiti che audacemente cercava³. Il caso eccezionale venne approfondito attraverso un'analisi qualitativa che delineò le caratteristiche e l'evoluzione cronologica delle credenze dei benandanti, evoluzione dovuta a fattori interni di instabilità delle credenze e alle pressioni esterne dell'istituzione repressiva. L'analisi quantitativa, ritenuta superficiale e ripetitiva, non rientrava nelle strategie di Ginzburg, come in genere degli storici italiani che si occupavano di storia culturale⁴.

Gli stessi criteri di base (identificazione di uno scarto rispetto agli stereotipi degli inquisitori, approfondimento qualitativo del caso eccezionale) furono applicati dieci anni dopo in modo più consapevole e sofisticato allo studio della cultura di Domenico Scandella, detto Menocchio. Nell'amalgama concettuale dell'originale mugnaio friulano Ginzburg rilevò una cosmogonia e un'antropologia che non appartenevano alle culture dotte dell'epoca (cattolicesimo, Riforma) e neppure alle concezioni espresse da gruppi minoritari e marginalizzati (anabattisti e antitrinitari), ed erano quindi l'espressione di una cultura

3. Cfr. Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966, pp. VII-XIV.

4. Ginzburg ha espresso chiaramente il suo pensiero al riguardo in *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, pp. XIX-XXII e non ha finora cambiato idea: cfr. Id., *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, «Quaderni storici», XXIX, 1994, pp. 516-522.

popolare, contadina, cancellata poi dall'Inquisizione⁵. Anche questo libro divenne una citazione obbligata nel campo della storia della cultura popolare e dei rapporti fra culture in Europa⁶.

Alla novità dei temi trattati si abbinò la novità di fonti e metodi: entrambi gli studi di Ginzburg sono basati su documenti sconosciuti dei poco frequentati archivi della repressione e adottano criteri sperimentali di analisi di tipo sia storico che antropologico. La costante riflessione sulle fonti e sugli strumenti di lavoro è una caratteristica stimolante delle correnti di rinnovamento note come «nuova storia». Carlo Ginzburg è uno degli studiosi più avveduti e sulla base di queste e altre esperienze di ricerca ha proposto come metodo di indagine il «paradigma indiziario», che considera le singolarità, le anomalie, le crepe nella documentazione, prodotta dagli strati sociali dominanti, come tracce, indizi utili a scoprire aspetti della cultura popolare non documentati direttamente⁷. Così in particolare, osservando la grande ricchezza etnografica delle fonti inquisitoriali, lo studioso nota che la cultura popolare è deformata ma anche illuminata dall'acume delle domande poste dagli inquisitori, questi «antichi antropologi» che indagarono con attenzione e curiosità su culture diverse dalle loro⁸.

Le due importanti opere storiche di Ginzburg hanno quindi come ingredienti di base la ricerca circoscritta e approfondita su temi marginali e con metodi sperimentali (microstoria), il gusto della scoperta documentaria, il contatto diretto e inebriante con voci lontane e dimenticate, la partecipazione emotiva al dramma dell'esclusione (cancellazione del mito popolare per i benandanti, silenzio e morte per il Menocchio). Sono due grandi e affascinanti affreschi, soprattutto il secondo, che hanno coinvolto e appassionato non solo gli storici, ma numerosissimi lettori nel periodo socialmente e culturalmente vivace segui-

5. Cfr. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi* cit.

6. Cfr. ad esempio Grado G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, pp. 12, 54-56; Peter Burke, *Il mondo alla rovescia: la cultura popolare*, in *La Storia. I grandi problemi*, a cura di Nicola Tranfaglia e Massimo Firpo, IV, Torino, Utet, 1986, p. 428; Roger Chartier, *Cultural History. Between Practices and Representations*, Cambridge, Polity Press, 1988, pp. 34-35, 39; Robert Darnton, *History of Reading*, in *New Perspectives on Historical Writing*, edited by Peter Burke, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 141; Roger Chartier, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 221.

7. Cfr. Carlo Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione*, a cura di Aldo Gargani, Torino, Einaudi, 1979, pp. 57-106, ora in Carlo Ginzburg, *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 158-209.

8. Id., *L'inquisitore come antropologo*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di Regina Pozzi e Adriano Prosperi, Pisa, Giardini, 1989, pp. 23-33.

to al '68, dato che rispondevano con intelligenza ad esigenze diffuse di svecchiamento di oggetti, metodi, modi espositivi della ricerca storica in un clima critico verso la tradizione, la società costituita e il potere. Il notevole successo internazionale che incontrò *Il formaggio e i vermi* (tradotto in una dozzina di lingue, tra cui il giapponese), dovuto anche ad una scrittura intrigante, che segue il percorso della ricerca con i suoi dubbi e problemi, ricca di citazioni documentarie, superò di molto la rinomanza de *I benandanti*, libro invece più pionieristico, poco sofisticato, talvolta ingenuo, ma costruito su una scoperta documentaria di portata superiore.

I due libri furono molto lodati e poco discussi, e hanno contribuito non poco a spostare dalla periferia al centro della ricerca i temi che affrontavano. Negli anni '70, '80 e '90 magia e stregoneria in Europa, cultura popolare nell'età moderna, organizzazione e attività dell'Inquisizione hanno avuto un ampio, se pur vario, sviluppo. Sono temi di indagine in parte autonomi, in parte collegati, affrontati generalmente con i metodi della «nuova storia»⁹. Moltissimi i nuovi apporti su questi temi, niente di nuovo sui benandanti se non da parte di Mircea Eliade, che ne mostra le analogie con credenze folkloriche rumene (1976), da parte di Ginzburg, che li ha presi come spunto iniziale e fondamentale della decifrazione del sabba che ha presentato in *Storia notturna* (1989) e da parte di Robert Rowland, che ne offre una sintetica rivisitazione interpretativa nel quadro di un'analisi comparativa della stregoneria non solo europea (1990)¹⁰. Forse esiste uno strano ritegno degli storici professionisti a invadere territori circoscritti, segnati da altri.

2. Il libro di Franco Nardon non si propone di percorrere da capo tutta la vicenda e la problematica dei benandanti, ma rivolge maggiormente l'attenzione alle vicende del Seicento. I motivi di questa scelta sono due: scandagliare a fondo il periodo non approfondito da Ginzburg, cioè la seconda metà del Seicento, e analizzare nel suo contesto sociale e culturale un aspetto apparentemente marginale: l'attività terapeutica e contro-stregonica dei benandanti, documentata in modo preponderante nel Seicento.

9. Per la «nuova storia» cfr. *La nuova storia*, a cura di Jacques Le Goff, Milano, Mondadori, 1980; *New Perspectives on Historical Writing* cit.

10. Mircea Eliade, *Occultismo, stregoneria* cit.; Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989; Robert Rowland, «*Fantasticall and Devilishe Persons*»: *European Witch-beliefs in Comparative Perspective*, in *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, edited by Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 161-190.

Premessa a questa analisi è l'ampliamento e la precisazione della base documentaria di questo singolare fenomeno, con l'identificazione di ulteriori processi, l'elenco dettagliato di fascicoli e imputati (nel capitolo I) e l'edizione di due di essi (in appendice).

Le novità dell'approccio alla documentazione adottato da Franco Nardon vanno debitamente sottolineate. Mentre finora in generale erano stati gli storici a mutuare alcuni criteri dall'antropologia, Nardon applica criteri prettamente antropologici e utilizza tutta la gamma di fonti pertinenti alle tradizioni folkloriche, comprese le fonti orali odierne. Continua tuttavia ad usare metodi propri della ricerca storica, anzi usa le proposte più aggiornate, come si vedrà meglio più avanti. I risultati ottenuti sono lusinghieri e mettono in discussione l'interpretazione ginzburgiana dei benandanti universalmente recepita, soprattutto per quanto riguarda la repressione del mito, la sua permanenza cronologica e la funzione sociale svolta, ma anche il legame interno tra le componenti.

Il lavoro di Nardon è molto ricco e complesso, ben fondato e argomentato con cura, e non è certo mia intenzione illustrare e valutare in dettaglio tutti i risultati raggiunti e le proposte interpretative. Mi limiterò a tracciare a grandi linee il percorso della ricerca, per darne una valutazione complessiva, e adotterò il senso inverso a quello del libro, partendo cioè dalla fine, dalla seconda metà del Seicento. In questo periodo non studiato da Ginzburg si vede molto chiaramente che la funzione terapeutica e contro-stregonica dei benandanti è ancora viva e vitale, all'interno di una società in lenta trasformazione dal punto di vista medico. La vitalità di questa funzione indica che il mito dei benandanti non era stato allora assorbito, come sosteneva invece Ginzburg, e che questa funzione non era secondaria e perdente nel complesso culturale dei nati con la camicia (capitolo IV).

Se dunque la componente ritenuta secondaria e perdente risulta durevole, diventa inevitabile riconsiderare il posto occupato nel complesso mitico dei benandanti dalla funzione di identificazione delle streghe e il suo rapporto con la componente agraria e con quella funebre. Non c'è alcun motivo interno al complesso culturale dei benandanti per cui la componente agraria vada privilegiata rispetto alla componente funebre e a quella contro-stregonica, come invece ha fatto Ginzburg, probabilmente per motivi estrinseci al fenomeno studiato, legati cioè alla sua interpretazione. Inoltre, non solo la funzione anti-stregonica dei benandanti è viva nella società del tardo Seicento e inizi del Settecento, ma anche emergono cenni precisi alla persistenza delle battaglie notturne per la fertilità dai processi della metà del Seicento con chiarezza maggiore di quanto non lasci intendere Ginzburg (capitolo III).

Ma allora, se il mito era vivo e le battaglie notturne non erano scomparse, bisogna chiedersi che cosa era successo effettivamente: gli inquisitori, dopo aver raccolto con cura da antropologi il complesso culturale dei benandanti estraneo alle loro aspettative teologiche, lo avevano stravolto nel sabba diabolico fino a farlo scomparire - come dice Ginzburg - ... oppure è successo qualcosa nell'interpretazione dei documenti da parte dello storico? Il problema non è necessariamente nei fatti del passato, ma può dipendere dal soggetto conoscente, cioè dalla metodologia e dall'interpretazione dello storico. Ginzburg era allora convinto che le domande non direttive degli inquisitori permettessero ai benandanti di parlare direttamente nei verbali: «È lecito dire che le voci di questi contadini ci giungono direttamente, senza schermi, non affidate come troppe volte avviene, a testimonianze frammentarie e indirette, filtrate da una mentalità diversa e inevitabilmente deformante»¹¹. Quindi scartò come inutili gli inquisitori, senza curarsi di valutarne attività e opinioni, giungendo così senza accorgersene ad una lettura distorta delle fonti.

L'analisi che Nardon sviluppa nel capitolo II parte invece dall'assunzione che le idee degli inquisitori siano essenziali per capire quelle degli inquisiti e dalla constatazione che il tipo di attività del Sant'Ufficio si modificò nel corso dei secoli sia riguardo il tipo di delitti perseguiti sia riguardo i metodi usati, e di conseguenza certamente variarono gli interessi e le domande degli inquisitori. I giudici di fede non furono un corpo monolitico di funzionari ossequenti alle direttive della Congregazione romana, ma avevano le proprie personali convinzioni, non sempre evolute come quelle dei moderati e scettici cardinali inquisitori, e talvolta anche in contrasto con essi.

Le idee dei singoli giudici, la rosa dei delitti perseguiti, le procedure adottate sono quindi elementi conoscitivi determinanti per una corretta interpretazione delle fonti. Nella seconda metà del Cinquecento l'inquisitore che interrogò i primi benandanti era deciso a dimostrarne l'eresia per superare un contrasto giurisdizionale con l'altro giudice, il vicario patriarcale, e quindi era interessato alla descrizione delle battaglie notturne, e non delle pratiche terapeutiche. Nel corso del Seicento lo scopo precipuo del sacro tribunale divenne combattere la magia terapeutica, la stregoneria, e i malefici, e quindi ai giudici interessavano più le pratiche curative dei benandanti e meno gli strani miti agrari e le processioni dei morti. Ma anche allora c'era inquisitore e inquisitore: quelli che non credevano nella realtà effettiva del sabba rilevarono le credenze tipiche dei benandanti (nunzio, patriarca e inquisitore di Venezia), quelli che ci credevano

11. Carlo Ginzburg, *I benandanti* cit., pp. VII-VIII.

le trasformarono nel sabba classico (il parroco di Latisana, fra Sillani, soprattutto fra Missini, anche se non in tutti i processi). Gli sparuti cenni spontanei ad alcuni elementi tipici dei benandanti vennero lasciati cadere da quest'ultimi giudici perché ritenuti irrilevanti.

Nella seconda metà del Seicento e nel Settecento l'attenzione del Sant'Ufficio si incentrò ulteriormente sul controllo delle pratiche curative, e i benandanti non furono quasi più interrogati di persona, per cui da denunce e informazioni risultano solo l'attività terapeutica e l'identificazione delle streghe. Con il più largo uso del processo sommario invece di quello formale, l'Inquisizione si rivolse sempre più ai crimini individuali (operazioni magiche, malefici, abuso di sacramenti, patto con il diavolo) piuttosto che a fenomeni collettivi quali erano il sabba e le battaglie mitiche dei benandanti, che quindi scomparvero anche per questo dai verbali.

L'assimilazione delle battaglie notturne al sabba diabolico fra Cinque e Seicento avvenne sicuramente nei giudici e nei benandanti durante gli interrogatori, fu indotta cioè da alcuni giudici in alcuni benandanti processati, ma è molto meno sicuro che avvenisse nelle credenze effettive dei benandanti vive nella comunità ed espressione di una funzione sociale, la contro-stregoneria. Tant'è vero che tali credenze continuarono nei secoli seguenti e se ne ha una prova nella persistenza, per quanto parziale e frammentaria, di alcuni elementi tipici fino nelle fonti folkloriche odierne.

Lo sviluppo cronologico del dramma dei benandanti, schiacciati secondo Ginzburg tra inquisitori e streghe, viene così smontato. Si salvano comunque gli elementi tipici e irriducibili di questo mito, che gli inquisitori ci hanno conservato loro malgrado e che sta agli storici e agli antropologi comprendere nel loro contesto e con uno studio comparativo, secondo le tendenze oggi prevalenti in questo genere di ricerche¹².

3. L'analisi e le conclusioni innovative di Nardon si fondano, come si è visto, su una documentazione più estesa e su una metodologia naturalmente diversa da quella adottata da Carlo Ginzburg negli anni '60. La storia è scienza del passato, costruita sui resti documentari del passato, con metodi tuttavia che cambiano e si affinano a seconda degli oggetti, delle fonti, dell'angolatura di ricerca.

12. Si vedano Gustav Henningsen - Bengt Ankarloo, *Introduction*, in *Early Modern European Witchcraft* cit., pp. 1-15; Robert Rowland, *"Fantasticall and Devilishe Persons"* cit., ivi, pp. 161-190; e Peter Burke, *The Comparative Approach to European Witchcraft*, ivi, pp. 435-441, ma in generale tutti i contributi del volume.

Le scelte di Nardon si collocano all'interno del dialogo tra storia e antropologia che corre da parecchi decenni. I metodi e i modelli interpretativi antropologici sono utilizzati in questo studio in modo autonomo, non subordinato, mentre la tendenza comune degli storici, non di tutti e non sempre, è quella di prendere a prestito alcuni criteri antropologici. Nardon non mescola i due tipi di criteri, non asserve un tipo all'altro, ma usa quelli antropologici quasi in seconda battuta, dopo quelli storici (da un punto di vista logico).

I metodi critici e i modelli interpretativi usati in prima battuta sono quelli storici, che personalmente mi interessano di più. Per quanto riguarda la pertinenza delle fonti, Nardon considera tutte quelle che si riferiscono ai benandanti, comprese quelle orali odierne, ed esamina il mito agrario-funebre nell'ambito cronologico completo della sua esistenza documentata, attraverso quindi anche quei fascicoli del tardo Seicento finora ritenuti poco rilevanti. Nell'analisi degli atti processuali l'attenzione di Nardon non è tuttavia concentrata esclusivamente su quelli contro i benandanti. Egli non cerca cioè le grosse pepite d'oro tralasciando la miniera, non estrae vasi belli disinteressandosi del sito scavato. Cerca invece di inserire questi particolari processi all'interno della serie cui appartengono, applica criteri di storia quantitativa anche alla storia culturale.

C'è oggi infatti una forte tendenza a non contrapporre più l'analisi quantitativa all'analisi qualitativa, ma a valutarla altrettanto utile perché offre modo di cogliere l'evoluzione dei fatti specifici in rapporto all'andamento complessivo anche nella storia culturale¹³. Così la storia quantitativa e istituzionale dell'Inquisizione, usata con buoni risultati negli studi sull'Inquisizione spagnola, si sta avviando a diventare importante anche negli studi riguardanti l'Inquisizione romana sia per l'analisi dei fenomeni generali, sia per dare uno sfondo preciso alla storia degli inquisiti, aderenti alle idee della Riforma o portatori della cultura popolare che siano. Dunque analisi quantitativa per la storia culturale, e maggior collegamento della storia culturale con la storia sociale.

Ma le innovazioni secondo me maggiori negli ultimi anni nei campi di studio relativi a Inquisizione, eresia, cultura popolare riguardano le fonti: da una parte l'apertura dell'archivio centrale romano, la scoperta di nuovi archivi del

13. Cfr. Michel Vovelle, *Histoire sérielle ou case studies: vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités*, in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris, 1985, pp. 39-49; Peter Burke, *Overture: the New History, its Past and its Future*, in *New Perspectives on Historical Writing* cit., pp. 14-15; Giovanni Levi, *On Microhistory*, ivi, pp. 105, 109-110; Edoardo Grendi, *Ripensare la microstoria?*, «Quaderni storici», XXIX, 1994, pp. 539-549.

Sant'Ufficio e l'edizione di processi, dall'altra un timido avvio della riflessione sulle caratteristiche specifiche dei documenti inquisitoriali. Emergono nuovi archivi del Sant'Ufficio, di solito parziali, compreso quello centrale gravemente depauperato, con l'unica eccezione di quello senese ivi conservato, si trovano processi dell'Inquisizione all'interno di altra documentazione vescovile, i documenti dei vecchi archivi vengono sfruttati più a fondo e in molteplici direzioni¹⁴. Le edizioni critiche di processi inquisitoriali non sono più una rarità e riguardano la Riforma in Italia, ma anche la magia e stregoneria¹⁵.

4. In questo panorama in movimento, le discussioni sulle caratteristiche proprie dei documenti inquisitoriali sono forse le più stimolanti, dato che questo tema è molto delicato e sensibile, e destinato ad influire con grande incisività sulle ricerche. La posizione di Ginzburg al riguardo si discosta da quella degli altri studiosi. Mentre generalmente si evidenziano i condizionamenti della documentazione di origine inquisitoriale, egli, proprio partendo dalla ricchezza etnografica dei processi contro i benandanti, dà per scontate e poco interessanti le differenze tra inquisitore e antropologo e ne sottolinea invece le analogie: quando l'inquisitore non fa domande direttive, si comporta come farebbe un antropologo, così che gli appunti presi dall'antropologo durante una ricerca sul

14. Cfr. Silvana Seidel Menchi, *I tribunali dell'Inquisizione in Italia: le tappe dell'esplorazione documentaria*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, a cura di Andrea Del Col e Giovanna Paolin, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 75-85.

15. Tra le edizioni più importanti vedi Massimo Firpo - Dario Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 6 voll., 1981-1995; *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1548-1734)*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Firenze, Olschki, 13 voll., 1980-1997; *Gostanza, la strega di San Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, a cura di Franco Cardini, Roma-Bari, Laterza, 1989; *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, a cura di Andrea Del Col, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1990; Cecilia Ferrazzi, *Autobiografia di una santa mancata, 1609-1664*, a cura di Anne Jacobson Schutte, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990; *La stupenda inquisizione d'Anaunia. Processo del 1611-1615*, a cura di Claudia Bertolini, Trento, U.C.T., 1990; Sergio Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1991; Dario Marcatto, *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560)*, Firenze, Olschki, 1992; *Streghe e diavoli nei processi del S. Uffizio, Venezia 1554-1587*, a cura di Marisa Milani, Bassano del Grappa, Ghedina e Tassotti, 1994; Marcantonio Flaminio, *Apologia del Beneficio di Christo e altri scritti inediti*, a cura di Dario Marcatto, Firenze, Olschki, 1996; Massimo Firpo - Dario Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica. Volume I. I processi sotto Paolo IV e Pio IV (1557-1561)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998.

campo e i verbali processuali risultano entrambi «testi intrinsecamente dialogici». In particolare i processi contro i benandanti hanno un «valore etnografico (...) straordinario», dovuto alla ricchezza dei verbali, in cui vennero registrati «con puntigliosa minuzia» non solo le parole, ma anche «gesti, silenzi, reazioni quasi impercettibili come un improvviso rossore». Questi particolari verbali - è la conseguenza implicita - sono dunque molto affidabili¹⁶.

L'analogia tra inquisitore e antropologo è certamente suggestiva, ed è stata accettata da altri studiosi. Ma a me pare che sia fuorviante, perché proietta surrettiziamente sui giudici di fede atteggiamenti, interessi e curiosità dell'antropologo o dello storico, e mistifica così la credibilità dei documenti. Io sono convinto che gli interrogatori dell'Inquisizione siano quanto di più lontano si possa immaginare non solo dalla ricerca sul campo di un antropologo, che cerca di capire nel loro insieme tutti i dettagli di una cultura, ma anche da un dialogo a due voci. Sono certo due a parlare, per cui non c'è un monologo, ma questo «dia-logo» (discorso a due) è così particolare che ha perfino un suo nome: interrogatorio.

In questo scambio di idee radicalmente ineguale le voci degli inquisiti non ci giungono direttamente, ma in risposta alle voci degli inquisitori e quindi, per capire quanto dicono gli inquisiti, bisogna capire prima le domande dei giudici, e possibilmente sapere come avveniva la verbalizzazione da parte dei notai del tribunale. È indispensabile dunque conoscere quello che pensavano, dissero e fecero i giudici, sia che lo storico li ritenga simpatici oppure no.

Una semplice riflessione sul lavoro dei giudici inquisitoriali mostra che esso era completamente diverso da quello degli antropologi: i primi dovevano giudicare, non capire le idee degli imputati. L'antropologo cerca di non sovrapporre la propria cultura alla cultura che studia, adottando il metodo della doppia soggettività (anche se questo non assicura contro i fraintendimenti e le distorsioni); il giudice di fede invece valuta le idee e i comportamenti degli imputati con i criteri della propria teologia, e alla fine impone una condanna ai devianti, graduata secondo la gravità del dissenso. Senza insistere ulteriormente su altri aspetti differenti, basti richiamare la situazione completamente diversa in cui si trova l'imputato di fronte al giudice e l'intervistato o l'informatore di fronte all'antropologo: l'informatore non rischia nulla di suo, l'imputato può anche essere condannato a morte.

Se per una corretta critica e interpretazione dei documenti inquisitoriali è preferibile tenere ben distinto l'inquisitore dall'antropologo, dato che sono diversi

16. Carlo Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo* cit., citazioni a pp. 27-29.

i loro scopi e modi di lavoro, è ugualmente opportuno che lo storico cerchi di districarsi dal rapporto ambiguo con l'inquisitore (identificazione intellettuale, repulsione emotiva), se non vuole restare impigliato nella rete contraddittoria delle interpretazioni costruite dagli inquisitori. Secondo me è preferibile non stare «appostato dietro le spalle dei giudici per spiare i loro passi, sperando, proprio come loro, che i presunti colpevoli si decidessero a parlare delle proprie credenze»¹⁷, ma distinguere chiaramente i propri criteri da quelli dell'inquisitore. Lo storico può capire il lavoro degli inquisitori, ma né l'inquisitore né l'antropologo hanno fatto o faranno il lavoro proprio dello storico: sottoporre a critica i documenti.

Andrea Del Col

17. Cfr. *ivi*, pp. 25-26.

INTRODUZIONE

Questo studio è la storia di una serie di rapporti. In primo luogo i rapporti tra protagonisti di questa storia, inquisitori e inquisiti. Gli inquisitori erano frati minori conventuali delegati all'ufficio di giudici nei tribunali del Sant'Ufficio in Friuli, gli inquisiti erano uomini e donne che si professavano «benandanti», coloro cioè che venivano alla luce ancora avvolti nella membrana amniotica e che, all'interno di una cornice simbolica e di ampiamente condivise aspettative magico-religiose, erano considerati predestinati a compiti essenziali quali la difesa dei raccolti, della fede, della salute dei singoli membri della collettività contro stregonerie e altri accidenti, nonché a dialogare con l'infinita schiera dei trapassati dispensatori di consigli e reprimende morali ai vivi.

I rapporti tra inquisitori e benandanti durarono circa un secolo e mezzo, dalla fine del Cinquecento fino ai primi del Settecento. Durante questo periodo, nel corso di numerosi processi, una sessantina, i primi ascoltarono e interrogarono i secondi come semplici testimoni o imputati: dodici benandanti furono condannati, a seconda dei casi, a pene più o meno severe. Agli occhi degli inquisitori, infatti, i benandanti non erano figure benefiche per le comunità urbane e rurali, ma individui indiziabili di eresia, magia, stregoneria o abuso sacramentale, insomma di vari reati ascrivibili all'eterodossia.

I rapporti giudiziari fra inquisitori e benandanti diedero luogo, a seconda degli attori e delle circostanze, a situazioni di vero e proprio conflitto ideologico: un «gioco delle parti» condotto per tutta la sua durata a forze impari perché condizionato dal potere che, forti della legge, della morale, della scrittura e delle Scritture, gli inquisitori detenevano nei confronti degli inquisiti, i quali in gran parte erano «sotàns» analfabeti: non va dimenticato che ciò che permette di ricostruire tale rapporto viene da una fonte unica e da una prospettiva

parziale: i documenti processuali redatti dai giudici e dai cancellieri del Sant'Ufficio¹.

L'unicità della fonte e i problemi che pone condizionano, in sede storica e antropologica, l'analisi degli studiosi. Il primo che si è occupato dei processi contro i benandanti è stato Carlo Ginzburg in un libro uscito nel 1966², e da allora lo splendido e fortunato saggio è rimasto l'unico ad offrire un'esegesi completa di quei documenti. Non sono mancati studi su singoli processi e singole questioni, ma il blocco interpretativo ginzburghiano, benché a volte criticato, non è stato mai sistematicamente messo in discussione, anzi il suo prestigio è tanto più evidente quanto più è implicito nelle nuove ricerche, ovvero sottaciuto o dato per scontato.

Il fondamentale libro di Ginzburg ha assunto nel tempo lo status di *auctoritas* e come tale si frapponе inevitabilmente tra lo storico, o il lettore, e l'oggetto di studio, sia che si tratti dei benandanti, o dell'inquisizione operante in Friuli, o dei rapporti tra cultura dominante e subalterna. Alla storia del primo rapporto se ne aggiunge dunque un'altra, quella del rapporto tra l'interprete ed i documenti: è un prolungato momento dialettico che riguarda il contenuto, il significato e l'uso storico e antropologico delle fonti concernenti i benandanti e che copre i primi due capitoli qui presentati.

Il terzo rapporto è quello tra lo storico e una certa vischiosità e staticità della cultura generale contemporanea. Si tratta, in altri termini, del rapporto tra gli argomenti presi in esame (magia, stregoneria, Inquisizione, repressione della cultura popolare) e una serie composita di aspettative, desideri e curiosità che in genere tali argomenti suscitano nei lettori e uditori odierni.

1. Tutti i fascicoli processuali relativi ai benandanti sono conservati in due soli archivi: l'Archivio Arcivescovile di Udine e l'Archivio di Stato di Venezia. Il fondo udinese contiene l'intera serie documentaria costituita da oltre duemila processi condotti dal Sant'Ufficio di Aquileia e di Concordia, mentre per il fondo veneziano non ci sono studi sul grado di conservazione. Sulle fonti inquisitoriali in Italia e la dislocazione degli archivi, con sommarie descrizioni dei materiali in essi contenuti cfr. John Tedeschi, *The dispersed Archives of the Roman Inquisition*, in *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies of Sources and Methods*, ed. by Gustav Henningsen & John Tedeschi, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, pp. 13-32; Silvana Seidel Menchi, *I tribunali dell'Inquisizione in Italia: le tappe dell'esplorazione documentaria*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, a cura di Andrea Del Col e Giovanna Paolin, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i Beni Archivistici, 1991, pp. 75-85. Per indicazioni bibliografiche esaustive rimando alle note del saggio introduttivo al volume curato da Andrea Del Col - Giovanna Paolin, *L'Inquisizione romana in Italia* cit., in particolare, p. 14, nota 2, e pp. 17-18, nota 11.

2. Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

Ho iniziato ad occuparmi di questi temi quasi dieci anni fa, con la tesi di laurea, e ho continuato ad occuparmene quasi ininterrottamente fino ad oggi. Durante questo tempo, molte conversazioni casuali con disparati interlocutori mi hanno impegnato a rispondere (non sempre chiaramente, devo ammettere) ad un paio di domande cruciali: chi erano i benandanti? Com'erano gli inquisitori?

Ho notato che le opinioni correnti che stimolano tali domande sono di frequente condizionate da idee preconcepite, in genere scarsamente dinamiche, che tendono a sciogliere nella stereotipia ogni nuova informazione: così i benandanti sono e restano sciamani dediti all'uso di piante e unguenti stupefacenti che assicurano viaggi cosmici col corpo astrale, sono e restano procuratori di ancestrali riti fallico-dionisiaci o di culti organizzati di fertilità, oppure cupi adepti dell'anti-mondo sabbatico (in negativo), o vessilliferi dell'identità friulana (in positivo). Gli inquisitori, a loro volta, hanno connotati individuali poco precisi, e sono volentieri identificati con l'intera Inquisizione, un'Inquisizione brutale che tortura e brucia in un'immane rogo perennemente acceso, come il fuoco olimpico, eretici ed eresie. Questi stereotipi sono difficili da scalfire, forse perché, analogamente alla moderna *Trivialliteratur*, offrono evasione a buon prezzo al mercato delle mode culturali, alla fiera globale del neo-occultismo e del sempreverde filone pseudo-storico incline al «nero».

Questo libro non si adegua agli stereotipi correnti ma, al contrario, partendo dalla constatazione che la società e la cultura di massa dei nostri giorni sono radicalmente diverse dalla società e dalla cultura popolare del tempo in cui vissero benandanti e inquisitori, cerca di offrire una visione critica del fenomeno dei benandanti.

Il cambiamento della società occidentale è stato radicale nei modi di produzione e nell'incremento delle cognizioni tecnico-scientifiche. Tuttavia, per quanto concerne l'atteggiamento di fronte alla malattia, all'imprevisto, al «numinoso», all'ignoto e alla morte, le paure collettive e individuali, con rimozioni ed esorcismi annessi, sono sempre le stesse, clamorosamente identiche a quelle che ispiravano un tempo gli scongiuri contro il «mal mazùc», le tempeste, la perdita di latte delle vacche: lo dimostrano, per fare solo due esempi, l'etere televisivo affollato da cartomanti, maghi/e, «maestri/e di vita», e i cospicui introiti delle agenzie turistiche per viaggi a Lourdes, Compostella, Loreto, Barbana, Castelmonte. La società di massa, lungi dal ridurre, ha amplificato l'entità di una domanda costante di rimozione-sublimate delle solite, eterne paure e angosce; ha enfatizzato i desideri ricorrenti, la perenne ricerca di un'identità soggettiva e collettiva, etico-religiosa, etnica, linguistica. Trattandosi

di una domanda antropologicamente fondata, almeno nella società in cui viviamo, è quasi scontato che anche questa ricerca ne sia in qualche modo condizionata, non fosse altro per l'argomento trattato, o per le sollecitazioni derivate da colloqui e da richieste locali, non prive di connotazioni campanilistiche³.

Cercando di leggere criticamente le interessantissime fonti documentarie e bibliografiche dei benandanti, mi sono proposto di fornire delle coordinate storico-culturali il più possibile adeguate agli studi attuali e di tracciare una mappa per orientarsi in questa materia senza perdere di vista il confine tra storia e fantasia, rigore critico e proiezioni individuali. Anche il mio libro è una lente che si frappone tra il lettore e le fonti, ma spero sia una lente che renda, alla fine, più chiara e comprensibile l'immagine degli inquisitori e dei benandanti friulani del Seicento. Un'immagine più vicina al lettore d'oggi, ma non così vicina da uscire dal fuoco, da sbiadire, da confondersi con qualcos'altro.

3. Anche i benandanti friulani, alla cui popolarità locale ha contribuito in questi ultimi anni un diffuso clima revivalistico, fanno ormai parte di una sorta di «macro-blasone» popolare afferente alla «friulanità». O del blasone paesano, della micro-identità associativa locale, come nella presentazione che segue: «Domenico del Ponte [un giovane benandante di Palazzolo processato dal Sant'Ufficio nel 1650] era per spirito ed arguzia uno dei nostri [l'autore della presentazione è di Palazzolo dello Stella; parla a nome dell'associazione culturale «la bassa»], anche l'essere accusato di essere benandante, uno che pur fuori dalle regole dell'ortodossia, va bene, opera in positivo, combatte le forze oscure e malvagie, lo accomunava alle nostre aspirazioni (...). Benvenuto Castellarin [il curatore del volume presentato] (...) ci ripropone l'attenzione su Domenico del Ponte e su altre decine di personaggi come lui che (...) per consapevolezza o no, hanno rappresentato e testimoniato, spesso con fierezza e dignità, sempre con sofferenza, la loro cultura. Una cultura diversa e alternativa a quella dominante, che costava e valeva il prezzo di una denuncia, di un processo e spesso anche di una condanna»: cfr. *I processi dell'Inquisizione nella Bassa Friulana (1568-1781)*, a cura di Benvenuto Castellarin, Latisana - San Michele al Tagliamento, Associazione Culturale «la bassa», 1997, p. 7 (presentazione di Giuliano Bini). Non so se Domenico del Ponte, citato a comparire dall'inquisitore e praticamente obbligato a farlo dal curato di Palazzolo, fosse consapevole o meno del suo impegnativo ruolo culturale «di lunga durata»: quello che è certo è che non lo dimostrò affatto, negando soltanto, nel corso di un brevissimo interrogatorio, ogni imputazione a suo carico, e cioè di aver partecipato al ballo delle streghe, di aver curato gli affatturati e perfino di essere benandante. La sua testimonianza culturale «diversa» e «alternativa» è evidentemente implicita e va forse desunta dal suo presentarsi «rusticus, pauper et exalceatus», o dal fatto che dichiara di aver approfittato, per comparire in tribunale, della sua venuta a Udine in occasione della fiera: cfr. *ivi*, pp. 289-290.

I capitoli III e IV del libro sono una profonda riscrittura di parte della mia tesi di laurea, mentre i capitoli I e II sono una nuova ricerca. Ringrazio Gian Paolo Gri per quanto mi ha insegnato durante il periodo universitario nella preparazione della tesi di laurea, per aver letto due differenti stesure del mio lavoro e avermi fornito utili consigli su come correggerlo e migliorarlo nella parte antropologica. Desidero ringraziare inoltre Andrea Del Col, che mi ha consigliato e seguito durante le varie fasi di stesura. Le sue considerazioni sui processi inquisitoriali come fonte diplomatica e storica, sulle fonti dirette e indirette nel lavoro dello storico, senza contare gli importanti studi istituzionali sul Sant'Ufficio veneziano e friulano, hanno costituito per me un fondamentale punto di partenza.

Per consigli, suggerimenti, indicazioni bibliografiche o archivistiche sono debitore a Luisa Accati, Aldo Colonnello, Carlo De Barba, Luigi De Biasio, Vittoria Masutti, Giovanna Paolin, Rienzo Pellegrini, Mariangela Sarra e agli amici Fabio Della Pietra e Rafaella Vidoni, senza dimenticare i preziosi Luca Bonessi, Diego Cante, Maurizio Severino, Fabio Tonzar, Alberto Volpi per la consulenza informatica e l'uso di elaboratori e programmi. Ringrazio anche le cortesi Cristina Moro e Carla Tortolo della Biblioteca del Seminario di Udine.

Sono grato infine ad Aldo Colonnello e agli amici del Circolo Culturale «Menocchio» per l'ospitalità e la disponibilità.

CAPITOLO I

L'OCCHIO DEGLI STORICI

1. I benandanti di Carlo Ginzburg

A una trentina d'anni dalla prima edizione *I benandanti* di Carlo Ginzburg rimangono tuttora un'opera stimolante: un brillante saggio storico gratificato dal successo commerciale e dal consenso quasi generale della storiografia. Obiezioni e prese di distanza da alcuni degli asserti fondamentali proposti non mancarono nel corso degli anni, come vedremo tra breve. Tuttavia la concisione generale dell'opera, sostenuta da un ritmo incalzante, la varietà e la ricchezza della documentazione, fino ad allora inedita, l'analisi minuziosa di buona parte dei momenti fondamentali della storia processuale dei benandanti friulani sono pregi che sicuramente, per tutti questi anni, hanno dissuaso chiunque dal rivedere in chiave critica e personale l'argomento.

Il libro presenta, in sintesi, la ricostruzione di un processo di conversione culturale, avvenuto secondo l'autore tra la fine del XVI e i primi decenni del XVII secolo. La conversione, drammatica, coinvolse individui con marcate caratteristiche sciamaniche: uomini e donne predestinati, ovvero avviluppati nell'amnio alla nascita, e avviati in età puberale ad attività alquanto misteriose, connesse ai viaggi nell'oltretomba e alla fertilità agraria; a riunioni reali, settarie o immaginarie, avvolte nel mistero delle estasi oniriche delle notti delle quattro tempora; alla conoscenza di tecniche e saperi terapeutici; alla missione, socialmente riconosciuta, di individuare streghe e stregoni ammaliatori ed ostili alle comunità. Convinti assertori della necessità e ortodossia delle proprie pratiche, legate al «pianeto», il destino individuale, e ispirate da Dio, i benandanti e le benandanti finirono nelle maglie della giustizia inquisitoriale: il primo processo ebbe inizio nel 1575, a una ventina d'anni dalla costituzione a Udine del tribunale del Sant'Ufficio.

Massacrati psicologicamente nel corso di interrogatori estenuanti e suggestivi negli anni '30 e '40 del Seicento, dopo che per decenni gli inquisitori li avevano ignorati, i benandanti rinunciarono al loro elitario sapere, ai loro improponibili distinguo etici, finendo per descrivere ciò che i giudici desideravano udire: resoconti truculenti di sabba contesti di omicidi rituali e profanazioni. Ciò che i giudici cercavano, infatti, erano confessioni concordanti con la versione ufficiale della stregoneria e con l'opinione tradizionale di canonisti e teologi: era quella l'unica versione della stregoneria per loro possibile.

Così, eliminando progressivamente le incongruenze contenute nei costumi dei benandanti e manipolando le coscienze di questi ultimi, i giudici strangolarono in un breve volgere di anni una pericolosa forma di conoscenza, ispiratrice di pratiche e professioni di fede alternative a quelle prescritte dalla Chiesa. Questo avvenne in una quindicina d'anni, dal 1636 al 1650, con un'isolata anticipazione nel 1619, il processo contro Maria Panzona di Latisana. I benandanti assunsero dunque i connotati degli stregoni, i loro antichi, tradizionali nemici, trovandosi a metà Seicento nelle condizioni ideali per essere perseguiti con la solerzia che l'Inquisizione teoricamente riservava a tutti gli eretici. Ma proprio in quegli anni, condizionati dal nuovo razionalismo seicentesco, i giudici iniziarono a manifestare un certo scetticismo circa la realtà della magia diabolica e dei convegni sabbatici confessati dai benandanti. Questo nuovo atteggiamento, stando all'interpretazione di Ginzburg, causò la fine dei processi. Tuttavia l'originale culto agrario cinquecentesco, contaminato dal sabba, prima assente in Friuli, poteva ritenersi estinto già alla metà del Seicento, all'epoca delle ultime persecuzioni sistematiche della stregoneria in Italia e in Europa secondo le conoscenze degli anni '60.

Una persecuzione riuscita a metà e una metamorfosi culturale completa: come scenario di questa rappresentazione Ginzburg scelse di adottare l'immagine allora maggiormente accreditata tra gli storici dell'Inquisizione, ovvero quella di un Sant'Ufficio intento ad accendere gli ultimi roghi. Questi ultimi roghi riuscirono soltanto a «scottare» i benandanti, che sfuggirono alle ultime cacce alle streghe, ma non evitarono, in termini psicologici ed ideologici, di subire le conseguenze della profonda trasformazione che investì tutta la cultura popolare dell'epoca, una trasformazione diretta in primo luogo dai riformatori ecclesiastici post-tridentini. Così i benandanti, non ammessi come difensori della cristianità dal clero e non più riconosciuti come estatici campioni della fertilità dei campi dal grosso della popolazione, divennero indistinguibili, come detto, dagli stregoni malefici dediti a turpi conventicole antisociali e anticristiane, e finirono

per conformarsi ad uno stereotipo di origine colta, il sabba, ormai ben più popolare e diffuso dell'antico culto agrario¹.

Prima di discutere il significato dell'interpretazione ginzburghiana nel suo complesso e nei suoi aspetti particolari, mi sembra opportuno offrire una valutazione sintetica dei contributi storiografici sulla stregoneria e sull'Inquisizione che si sono succeduti dalla prima edizione de *I benandanti* ad oggi: molti di questi lavori hanno ampliato e modificato il quadro generale di riferimento che il lavoro di Ginzburg, in assoluto il primo di quel tipo, presupponeva, e riguardano sia lo studio della cultura popolare con relative credenze, valori, mentalità, sia gli aspetti istituzionali connessi alla storia dell'Inquisizione.

Per quanto concerne la stregoneria popolare, dall'inizio degli anni '70 una messe di studi regionali volti a indagare gli esiti locali delle persecuzioni consentì di stabilire delle connessioni tra la trasformazione sociale, cioè i cambiamenti economici, politici, le novità tecniche e scientifiche, e l'evoluzione delle credenze sul maleficio e la magia nera: queste ultime, da una prospettiva antropologica, svolgono infatti delle funzioni simili in contesti spesso lontanissimi e separati da distanze temporali notevoli. La serie di saggi contenuti nella monografia curata da Mary Douglas sulla stregoneria, pubblicata nel 1970², segnò una delle prime e più convincenti convergenze del lavoro di storici e antropologi: le credenze nella stregoneria di alcune popolazioni africane in età coloniale e contemporanea risultarono in diversi casi simili, sia da un punto di vista formale che funzionale, a quelle delle popolazioni rurali europee all'inizio dell'età moderna. L'adattamento alla trasformazione globale della società riguarda anche le credenze di stregoneria, né più né meno di altri aspetti della cultura. I nuovi studi, unendo la prospettiva storica e quella antropologica, contribuirono a mutare la concezione precedente di quelle credenze, che iniziarono ad essere considerate dagli studiosi non più e non soltanto relitti di epoche trascorse, privi di utilità e funzione sociale, di coerenza culturale, ma aspetti vitali, non estranei alla comprensione delle élite intellettuali, della cultura dominante, di riformatori e inquisitori.

Carlo Ginzburg dipinse ne *I benandanti* il culto agrario degli estatici friulani come un relitto non compreso dai giudici e divenuto nel giro di pochi anni e di

1. Cfr. Carlo Ginzburg, *I benandanti* cit., *passim*. Le frequentissime citazioni de *I benandanti* che seguiranno nel testo principale e nelle note sono tratte dalla terza edizione del 1979, sostanzialmente identica nel contenuto alla seconda (Torino, Einaudi, 1972). Il testo, da qui in avanti, è indicato soltanto come «Ginzburg».

2. Cfr. *Witchcraft. Confessions and Accusations*, ed. by Mary Douglas, London, Tavistock Publications, 1970; trad. it. *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, a cura di Mary Douglas, Torino, Einaudi, 1980.

pochi processi incomprensibile per gli stessi inquisiti, costretti a subire il sabba di provenienza colta. Egli assegnò di fatto, e va ascritto indubbiamente a suo merito, uno spazio prima negato alle credenze e agli atteggiamenti popolari, contribuendo a far sì che la storiografia, fino a quel momento orientata a considerare più rilevanti le credenze degli inquisitori piuttosto che quelle delle streghe, iniziasse a dedicare spazi maggiori anche al «punto di vista» di queste ultime. La posizione tradizionale degli storici in quegli anni fu riassunta forse nel modo più chiaro e estremo da Hugh Trevor-Roper, che definì le credenze di stregoneria allucinazioni di donnicciole di montagna intontite dall'alta quota e dalle scariche elettriche³ e le condannò retrospettivamente all'oblio riservato alle cose irrazionali. Fino a quel momento, l'atteggiamento di molti storici verso la stregoneria era caratterizzato da un'analoga sufficienza, che Ginzburg contribuì a superare. Secondo la sua interpretazione le credenze del complesso sociale subalterno uscirono profondamente modificate al termine di un processo di acculturazione più o meno coercitivo e violento, finendo per adattarsi alla maggiore logica e coerenza interna delle credenze colte. Queste ultime, non va dimenticato, erano anche sorrette dalla logica della forza, da quella macchina del consenso forzato che era l'Inquisizione.

Grazie anche al lavoro pionieristico di Ginzburg, negli anni successivi gli studi storici sulla cultura popolare si moltiplicarono. L'attenzione al contesto sociale e culturale in cui le credenze popolari di stregoneria trovavano spazio condusse gli storici e gli antropologi sociali che si occuparono del fenomeno a conclusioni radicalmente nuove, all'approfondimento delle ipotesi classiche di Evans-Pritchard⁴ sul ruolo della stregoneria come spiegazione della sventura, quindi come modello di razionalità, e a dare spazio a ipotesi socio-economiche suggestive, per esempio rispetto al legame tra incremento delle credenze, dei processi per maleficio e cambiamenti nell'economia, nella mentalità e nella religione nell'Inghilterra Tudor e Stuart e nella Francia dei

3. Cfr. Hugh Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, trad. it., Bari, Laterza, 1969, pp. 133-140, 145, 149-151 e 160.

4. Evans-Pritchard, basandosi su una maggiore o minore aderenza dei comportamenti studiati alla logica e all'oggettivo riconoscimento di leggi causali, distinse tre particolari categorie concettuali sottese alle idee e alle credenze degli africani Azande: concetti mistici, di senso comune, scientifici. Lo stesso autore, tuttavia, riconobbe l'inadeguatezza di tali distinzioni, poggiando su presupposti che oggi definiremmo etnocentrici, e dichiarò di averle assunte soltanto per ausilio descrittivo: cfr. Edward E. Evans Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, trad. it., Milano, Angeli, 1976, pp. 39-45 e 329-467 (edizione originaria 1937).

primi Borboni⁵. Legate a crisi o mutamenti positivi, tali credenze dimostrano una vitalità e un'importanza culturale per definizione precluse ai relitti: questi studi dunque consentirono di superare l'impostazione tradizionale che, concependo in modo alquanto aprioristico le credenze come mere sopravvivenze di remoti culti pagani, oppure frutto di fantasia e malattia mentale, o comunque espressioni irrelate e prive di significato, non poteva scorgerne l'attualità, l'urgenza, la capacità di interagire con altri segni all'interno di diversi livelli di comunicazione: medico, religioso, economico.

Negli anni '70 ed '80 alcuni studi italiani riguardanti persecuzioni locali di streghe utilizzarono metodi e ipotesi di quel tipo. Le ricerche però non furono di stampo prettamente sociologico come quelle anglosassoni del decennio precedente, perché analizzando le credenze di stregoneria soprattutto in chiave comparativa, approfondivano gli aspetti etnologici: l'attenzione per i dati culturali sposava sia la prospettiva funzionalistica che quella più specificamente folclorica⁶.

5. Cfr. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London, Weidenfeld and Nicholson, e New York, Scribner, 1971; Robert Muchembled, *La Sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1979. Tra i primi studi locali sul fenomeno della stregoneria in Europa nell'età moderna, vanno ricordati perlomeno Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968; H. C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684*, Stanford, Stanford University Press, 1972; E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland: the Borderlands during the Reformation*, Ithaca and London, 1976. Una sintesi in italiano dei libri di Macfarlane e Thomas si trova in Alan Macfarlane, *Stregoneria in Inghilterra tra il '500 e il '600*, in *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, a cura di Marina Romanello, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 35-62; Id., *La stregoneria nell'Essex in epoca Tudor e Stuart*, in *La stregoneria* cit., pp. 129-141; Keith Thomas, *L'importanza dell'antropologia sociale per lo studio storico della stregoneria inglese*, in *La stregoneria* cit., pp. 83-118.

6. Per il periodo che precede il 1976, una nutrita rassegna di lavori sulla stregoneria ispirati da nuove metodologie e caratterizzati dall'applicazione in campo storico degli apporti di altre discipline, è contenuta in Fulvio Salimbeni, *La stregoneria nel tardo Rinascimento*, «Nuova rivista storica», LX, 1976, pp. 269-334. Per gli anni successivi, mi limito a segnalare alcuni: cfr. Luisa Muraro, *La signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Milano, Feltrinelli, 1976; Franco Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medioevale*, Firenze, La Nuova Italia, 1979; Fabio Troncarelli, *Le streghe*, Roma, Newton Compton, 1983; Pinuccia Di Gesaro, *Streghe*, Bolzano, Praxis 3, 1988; Tiziana Mazzali, *Il martirio delle streghe. Una nuova drammatica testimonianza dell'Inquisizione laica del Seicento*, Milano, Xenia, 1988; *Gostanza, la strega di San Miniato*, a cura di Franco Cardini, Bari, Laterza, 1989; Paolo Portone, *Il Noce di Benevento. La stregoneria e l'Italia del Sud*, Milano, Xenia, 1990, e soprattutto le ricerche innovative di Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; Id., *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993.

Alla metà degli anni '80 apparve il primo, e per ora unico, studio istituzionale sull'Inquisizione romana contenente dati quantitativi generali e relativi all'attività di singoli tribunali per l'intera penisola, quello di Monter e Tedeschi⁷. L'ultima opera collettiva di rilievo concernente l'Inquisizione romana, la pubblicazione degli atti del seminario internazionale tenutosi a Trieste tra il 18 e il 20 maggio 1988, illustra i più recenti orientamenti e risultati della storiografia sull'argomento⁸. In precedenza, ed esclusi alcuni contributi più recenti degli storici, gli studi italiani sull'Inquisizione differivano notevolmente da quelli riguardanti l'Inquisizione spagnola. La prospettiva storica degli ultimi anni tende a privilegiare una visione d'assieme delle tre Inquisizioni moderne, cioè di quella italiana, spagnola e portoghese, e quindi a favorire il confronto, soprattutto in merito all'andamento quantitativo dell'attività di quelle istituzioni. Questo confronto, specie nei primi anni in cui venne intrapreso, si rivelò difficile, sia per la diversa formazione culturale dei ricercatori, sia per la diversità delle documentazioni a disposizione. Nel caso italiano, la dispersione degli archivi, le cattive inventariazioni dei fondi, l'inaccessibilità dei documenti custoditi a Roma dalla Congregazione per la dottrina della fede, essenziali per capire la storia dell'organo centrale dell'istituzione e per conoscere almeno in modo approssimativo la quantità dei procedimenti istruiti dai tribunali sottoposti al controllo della Congregazione del Sant'Ufficio, costituirono e costituiscono degli oggettivi impedimenti alla produzione di studi quantitativi analoghi a quelli spagnoli. Questi ultimi sono basati sulle *relaciones de causas*, resoconti originali degli inquisitori che forniscono dati preziosi su tipo e qualità dei reati e sugli inquisiti, sull'attività dei tribunali e sul lavoro e i criteri adottati dai giudici. La tradizionale attenzione rivolta dagli storici italiani agli inquisiti, alla descrizione di singoli processi e questioni concernenti l'eresia è stata d'altra parte indotta dalla possibilità di utilizzare documenti processuali originali o completi, nella maggior parte dei casi non più disponibili in Spagna⁹.

7. Cfr. E. William Monter - John Tedeschi, *Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in *The Inquisition in Early Modern Europe* cit., pp. 130-157.

8. Cfr. *L'Inquisizione romana in Italia* cit.

9. Cfr. le osservazioni generali sulla storia degli studi relativi alle tre Inquisizioni moderne in Andrea Del Col - Giovanna Paolin, *Introduzione a L'Inquisizione romana in Italia* cit., pp. 13-26. I contemporanei inventari italiani dei pochi fondi inquisitoriali presenti nella penisola non sono soddisfacenti perché, essendo imprecisi e incompleti, sono inutilizzabili per un raffronto corretto con l'attività dell'Inquisizione spagnola: cfr. Andrea Del Col, *L'inventariazione degli atti processuali dell'Inquisizione romana*, in *L'Inquisizione romana* cit., pp. 85-89.

Gli studi italiani più recenti hanno segnato una prima inversione di tendenza: la professione degli inquisitori e l'attività dei tribunali affiancano o sostituiscono il tradizionale oggetto di analisi, gli inquisiti¹⁰. Per quanto concerne la stregoneria, queste ricerche hanno contribuito alla revisione di antiquati paradigmi storici, risalenti addirittura ai primi anni del secolo, a studiosi come Joseph Hansen. Paradigmi di questo tipo erano ancora presenti nell'accreditato lavoro di Ginzburg sui benandanti e in quello precedente di Bonomo sulle credenze di stregoneria in Italia dal medioevo all'età contemporanea¹¹. Secondo le più recenti interpretazioni, l'Inquisizione romana, centralizzata, svolse complessivamente nel corso della sua esistenza un'azione moderata, tenendo a freno arbitrii e azioni persecutorie degli inquisitori dei tribunali periferici. In materia di stregoneria, un precoce scetticismo fu alla base delle convinte «repressioni dei repressori» già dalla seconda metà del Cinquecento: con esse, la Congregazione salvò la vita a decine di streghe inquisite. Questa moderazione cinquecentesca smentisce uno dei capisaldi della storiografia precedente che condizionò anche Bonomo e Ginzburg, secondo cui la fine delle persecuzioni sistematiche in Italia non arrivò che nei primi decenni del Seicento: è un punto di grande interesse, perché tocca da vicino la storia dei benandanti.

Riguardo al Friuli, benché nessuna ricerca nuova sui benandanti sia finora apparsa, gli studi sui fenomeni dell'eresia e della stregoneria e gli studi istituzionali sul Sant'Uffizio locale consentono oggi di approfondire l'argomento con una maggiore conoscenza preliminare del funzionamento e dell'attività complessiva del tribunale, soprattutto per il Cinquecento¹². Questo indubbio vantaggio sarà di importanza fondamentale per riaprire alcune questioni relative alla dialettica tra inquisiti e inquisitori. Un supplemento di analisi è reso ne-

10. Per il momento, tuttavia, gli studi riguardano soltanto alcune personalità notevoli: giudici destinati a diventare papi, giudici processati, giudici in rapporti con inquisiti importanti: cfr. *l'Introduzione* cit., p. 18 e nota 12. Segnalo come uscita recente Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

11. Cfr. Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition, und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Aalen Scientia, 1983 (ristampa anastatica dell'edizione München-Liepzig, 1900); Id., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwuns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Hildesheim, G. Olms, 1963 (ristampa anastatica dell'edizione Bonn, 1901); Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1959.

12. Elenco di seguito soltanto le ricerche concernenti la stregoneria, la magia, l'etno-medicina e gli studi istituzionali sul tribunale essenziali per questo lavoro: cfr. Pier Cesare Ioly Zorattini, *Il diavolo del Sant'Uffizio e le tradizioni popolari friulane*, «Rassegna di

cessario infatti dalle recenti acquisizioni storiografiche, di cui si è parlato, che obbligano a rivedere un diffuso e persistente stereotipo, connesso ad un'immagine generica e monolitica dell'Inquisizione. Sembra utile, inoltre, mettere in discussione la parte de *I benandanti* centrata sul processo di conversione culturale e psicologica dell'intero gruppo di inquisiti: questa lettura per diverse ragioni non convince.

Dietro le piane e avvincenti conclusioni de *I benandanti* si annidano infatti a mio avviso dei problemi. I più evidenti: il processo descritto fu davvero così rapido? Se sì, come poté esserlo, visto che roghi e condanne non costituivano più uno spauracchio per maghi ed eretici? Perché nella prima metà del Seicento, e non subito, con le prime confessioni dei benandanti cividalesi del 1581, più dense di particolari eterodossi? L'antico apparato mitico tradizionale fu soppiantato brutalmente dal sabba, diventò realmente sabba, o sopravvisse in forma autonoma? O in forme autonome, vista l'abbondanza di varianti storiche e geografiche nella regione?

Altre questioni scaturiscono dalle principali: Ginzburg individua una bipartizione di compiti, funzioni e referenti culturali rispetto ai sessi: setta parabolica per gli estatici, necromanzie e colloqui coi defunti per le estatiche, e attribuisce il declino dei processi contro benandanti di sesso femminile alla scarsa rilevanza del mito delle processioni notturne nel sostrato popolare da cui traevano linfa i racconti delle battaglie oniriche per la fertilità. Sul supposto

Pedagogia», XXVI, 1969, nn. 2-3, pp. 84-130; Marina Romanello, *Culti magici e stregoneria del clero friulano (1670-1700)*, «Lares», XXXVI, 1970, pp. 341-371; Luisa Accati, *Lo spirito della fornicazione: virtù dell'anima e virtù del corpo in Friuli, tra '600 e '700*, «Quaderni storici», XIV, fasc. 2, 1979, pp. 644-669; Luigi De Biasio, *Esecuzioni capitali contro le streghe nel Friuli orientale*, «Memorie Storiche Forogiuliesi», LVIII, 1979, pp. 147-158; Roberto Lionetti, *Alternative terapeutiche e livelli d'efficacia nella medicina popolare del Cinque-Seicento*, in *Sanità e società, I. Friuli Venezia-Giulia (sec. XVII-XX)*, Udine, Casamassima, 1986, pp. 149-167; Ornella Lazzaro, *Le amare erbe. Un processo di stregoneria nel Friuli del Seicento: il caso di Angioletta e Giustina delle Rive*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1992; Andrea Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica storica», XXV, 1988, pp. 244-294; Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica dei dati processuali dell'Inquisizione in Friuli dal 1557 al 1786. Tecniche di ricerca e risultati*, «Metodi e ricerche», n.s., VII, n.1, 1988, pp. 5-31; Domenico Scandella detto Menocchio, *I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, a cura di Andrea Del Col, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990; Id., *L'Inquisizione romana e il potere politico nella repubblica di Venezia (1540-1560)*, «Critica storica», XXVIII, 1991, pp. 189-250; Gian Paolo Gri, *Val Colvera, nel «nido particolar delle streghe». 1648-1650*, in «*Commun di Frisanco*», Frisanco, Poffabro, Casasola, a cura di Novella Cantarutti, Pordenone, edito dal Comune di Frisanco, 1995, pp. 187-225. Un discorso a parte meritano gli inventari degli atti processuali dell'Inquisizione friulana contenuti nell'Archivio Arcivescovile di Udine: cfr. cap. III, par. *Il maleficio: le accuse contro donne*, pp. 144-145, note 10-11.

declino del filone funebre delle credenze va detto che, se è vero che i processi contro le benandanti diminuirono parecchio nel tempo, e in modo sensibile rispetto a quelli contro individui di sesso maschile, ciò con ogni probabilità non fu dovuto all'obsolescenza di credenze poco radicate nella cultura popolare friulana e avviate ad una precoce estinzione, come ritiene Ginzburg, quanto piuttosto alla scarsa rilevanza penale di certi tipi di necromanzia e divinazione popolare, poco indagate e poco punite dal Sant'Ufficio. Sono soprattutto i contenuti delle fonti orali regionali contemporanee a far propendere per la seconda ipotesi¹³. Il mito delle processioni notturne era quindi marginale rispetto agli scopi delle indagini degli inquisitori, più attenti ai malefici, specie delle donne. Sulle questioni relative alla divisione sessuale delle pratiche e delle credenze di magia in Friuli, sulle estasi maschili e femminili tornerò nel terzo capitolo *Benandanti guaritori e streghe benandanti*.

Uomini e donne benandanti avevano in comune la prerogativa di curare le vittime dei malefici stregoneschi, oltre che di individuarne i responsabili e di palesarli alla comunità. L'attenzione privilegiata rivolta da Ginzburg ai racconti delle estasi e delle battaglie notturne, dei miti legati all'oltretomba, una prospettiva volta quasi soltanto alla comprensione del pensiero, della mentalità e dei valori di un numero limitato di benandanti, ha finito fatalmente per eclissare il gruppo dei benandanti terapeuti attivi nella società dell'epoca, in un momento storico significativo. Infatti, tra fine Cinquecento e Seicento assunse particolare rilievo il conflitto tra autorità e abusivismo in campo sanitario. La classe medica cercò di screditare in via definitiva i mediconi e coloro che, come i benandanti, prestavano cure a chiunque senza permesso. Sul fronte religioso, inoltre, si costituì un'imponente controffensiva contro negromanti ed esorcisti popolari, controffensiva che come la precedente interessava status, posizioni raggiunte e credito dei terapeuti piuttosto che i contenuti delle pratiche in sé, non costituendo queste ultime motivo d'interesse specifico. Le pratiche curative

13. Cfr. Mariagrazia Castellani, *La strega nella tradizione orale friulana. Indice dei motivi narrativi (MF G201-G299)*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere, Univ. di Trieste, a.a. 1988-1989, relatore Gian Paolo Gri. Risultano attestati i motivi caratteristici della nascita con la camicia, dei convegni notturni, dell'uscita di streghe e benandanti nel periodo delle quattro tempora, della processione dei morti. Secondo Ginzburg, invece, «Il mito delle processioni dei morti ha in Friuli, nell'intreccio di credenze connesse con i benandanti, un posto abbastanza marginale, per quanto riguarda la diffusione e la persistenza» (p. 103). In generale, uno strumento molto utile ad un inquadramento preliminare delle fonti narrative disponibili è, almeno per la Carnia, che nel nostro caso possiamo considerare una «sub-regione conservativa», quindi un punto di riferimento da privilegiare, il volume di Letizia Cimitan, *Repertorio della narrativa di tradizione orale della Carnia*, Udine, Società Filologica Friulana, 1988.

represe dei benandanti si configurano come l'ultimo anello di una catena di proibizioni che attraversò i vari strati sociali e che coinvolse vari livelli culturali, in primo luogo nelle città.

Tutto ciò merita di essere approfondito, stimola l'analisi di atti processuali riguardanti fatti e personaggi urbani, soprattutto di centri maggiori come Udine, e in subordine di minori come Cividale e Palmanova, perché fu soprattutto nelle città che tra la fine del Cinquecento e il Seicento si diffusero le nuove dottrine mediche, provenienti in primo luogo dallo Studio di Padova¹⁴. Va tuttavia detto che per lungo tempo novità culturali e innovazioni tecniche e scientifiche segnarono il passo rispetto a comportamenti e valori tradizionali. Inoltre centri di poche migliaia di abitanti come Udine mantenevano, nella divisione viciniale, nella struttura sociale ed economica un carattere agricolo, e un'evidente arcaicità di connotati culturali: per tutto il Seicento, il Sant'Ufficio accolse un flusso costante di denunce contro i maléfici tradizionali e gli individui alfabetizzati praticanti la magia cerimoniale, contro coloro che recitavano ancora scongiuri volti ad allontanare i lupi che minacciavano i pascoli e i borghi più esterni, contro ogni sorta di maliarde e praticoni attivi all'interno della città. Patti agrari orali e consuetudini tradizionali regolavano la vita e le attività produttive della società rurale urbana, le organizzazioni corporative dei vicini¹⁵. D'altra parte, l'esistenza di un'articolazione sociale più complessa e di modelli culturali maggiormente differenziati nella città rispetto alle campagne costringevano l'Inquisizione a non occuparsi soltanto delle pratiche di magia bassa, parecchio diffuse anche tra le classi più elevate, ma anche delle forme magiche di derivazione colta e della vasta proliferazione intermedia dovuta a preti, frati, artigiani alfabetizzati, ciarlatani¹⁶.

La repressione inquisitoriale interessò, come detto, in misura abbastanza modesta i benandanti friulani, rappresentanti di spicco dell'universo magico

14. Cfr. i contributi contenuti in *I secoli d'oro della medicina. La scuola medica di Padova e il Friuli*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1987.

15. Cfr. Liliana Cargnelutti, *I borghi e le città. Organizzazioni viciniali e associative in Udine, secoli XIV-XVIII*, presentazione di Gian Paolo Gri, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1992; Gianfranco Ellero, *La pastorizia e le vicinie udinesi*, in *Udin, Mil agn tal cûr dal Friûl*, Udine, Società Filologica Friulana, 1983, vol. I, pp. 195-209. Per una storia e una descrizione analitica dei patti agrari orali cfr. Gaetano Perusini, *Vita di popolo in Friuli. Patti agrari e consuetudini tradizionali*, Firenze, Holschki, 1961. In generale, sulla situazione socioeconomica di Udine e della Patria tra Cinquecento e Seicento cfr. Amelio Tagliaferri, *Struttura politica e sociale di una Comunità veneta del '500 (Udine)*, Milano, Giuffrè, 1969.

16. Il benandante udinese Giovanni Battista (Tittone) delle Tranquille riferisce l'8 ottobre 1640 all'inquisitore che «messer Teodoro caligaro, che sta sul canton per andar a

popolare. Pur rilevando la lieve portata della repressione, Ginzburg descrisse non senza artificio una tensione seicentesca crescente tra inquisiti e inquisitori, una tensione destinata a culminare e poi a stemperarsi attorno alla metà del secolo. Lo schematismo di questa interpretazione presenta l'indubbio vantaggio di supportare la struttura «per atti» del «dramma» dei benandanti, una struttura che la successione dei titoli dei capitoli mette chiaramente in evidenza: (I) *Le battaglie notturne*, (II) *Le processioni dei morti*, (III) *I benandanti tra inquisitori e streghe*, (IV) *I benandanti al sabba*. I nodi tematici dell'opera, collegati allo sviluppo della repressione, possono riassumersi in questo modo:

A. La scoperta da parte dei primi giudici di rituali affini ma nella sostanza estranei alla stregoneria classica induce una connotazione ereticale e porta a qualche sentenza. Per Ginzburg, i giudici rimangono indifferenti e ignorano il fenomeno¹⁷.

B. Questa presa di distanza determina l'assenza di documentazione di rilievo fino al 1618-19¹⁸.

C. Verso la fine della seconda decade del Seicento c'è una ripresa di interesse dovuta a deposizioni spontanee in cui le gesta dei benandanti sono più facilmente identificabili con il sabba. I giudici intensificano le indagini e avviano un nutrito gruppo di processi contro i benandanti-stregoni, i più importanti dei quali sono quelli riguardanti Maria Panzona, Giovanni Sion, Olivo Caldo, Michele Soppe¹⁹.

D. Dopo il 1650 si impone in modo definitivo nell'attività del tribunale una linea scettica, indotta dal radicalizzarsi di un atteggiamento che aveva frenato fin dal principio le indagini dei giudici. Condizionato dall'azione moderatrice di Roma, dalle nuove procedure, dal pensiero cartesiano e razionalista, che determinava lo scetticismo in merito all'origine stregonica, non naturale delle

San Christoforo (...) mi disse (...) che messer Marco Antonio formaggiaro trovò un libro a sua moglie, quale essa leggeva, et era un libro di negromantia, come voglion dire: cfr. Archivio Arcivescovile di Udine (di qui in poi, AAUd), *S. Officio*, b. 25, fasc. 900. Non doveva trattarsi di un caso isolato, se consideriamo il numero di atti processuali seicenteschi riguardanti cittadini udinesi di media e bassa estrazione sociale denunciati per lettura di libri proibiti di vario contenuto: cfr. *1000 processi dell'Inquisizione in Friuli (1551-1647)*, a cura di Luigi De Biasio; Id., *I processi dell'Inquisizione in Friuli dal 1648 al 1798*, Villa Manin di Passariano-Udine, Quaderni del Centro di Catalogazione dei Beni Culturali del Friuli Venezia Giulia, 1976 e 1978; Enzo Kermol, *La rete di Vulcano. Inquisizione, libri proibiti e libertini nel Friuli del Seicento*, Trieste, Dipartimento di Scienze Politiche, Collana di Studi Storici, 1990.

17. Cfr. Ginzburg, pp. 4-44.

18. Ivi, pp. 104-130.

19. Ivi, pp. 130-197.

affezioni sospette, l'interesse dei giudici verso i benandanti declina. Contemporaneamente, scompaiono i tratti specifici del primitivo culto agrario dei benandanti²⁰.

Le principali forzature della precedente ricostruzione sono a mio avviso le seguenti: considerare la persecuzione del culto agrario da parte degli inquisitori friulani coincidente con la persecuzione del fenomeno generale della stregoneria e considerare l'atteggiamento dei giudici verso il culto agrario una variabile dipendente dall'evoluzione del culto stesso, ovvero dall'autonoma trasformazione delle credenze popolari, dall'originarsi di una mentalità intrisa di *diablerie*, da ipotetiche «lacerazioni di coscienza»²¹ dovute alla remota consapevolezza dei benandanti dell'eterodossia delle proprie pratiche. Di queste lacerazioni e dubbi esistenziali non c'è una reale, dichiarata, manifesta evidenza nemmeno nelle dichiarazioni dei rei confessi, e in questo senso le affermazioni degli inquisiti nei verbali non possono essere assunte come prove di reali dissidi interiori, di un crollo di valori precedente all'intervento inquisitorio, o come segni di un cambiamento globale di mentalità. Le confessioni di malefici e attività diaboliche dipesero in massima parte dalle suggestioni degli inquisitori che intendevano provare delle colpe o verificare ipotesi di reato: quanto l'intervento dei giudici sia importante nel determinare certi tipi di confessioni/reazioni viene messo in rilievo dallo stesso Ginzburg ne *I benandanti* e in altri lavori²².

Sull'opportunità di utilizzare i documenti giudiziari come fonte storica per ricostruire la mentalità delle classi popolari e le loro credenze ci occuperemo più avanti in questo e nel secondo capitolo. Per quanto riguarda invece l'opportunità di considerare l'indifferenza dei giudici nei confronti dei benandanti in un periodo di circa quarant'anni (1581-1619) come un elemento caratterizzante una fase involutiva nella persecuzione della stregoneria in Friuli²³, va

20. Ivi, pp. 197-203.

21. Ivi, p. 106.

22. Cfr. Ginzburg, pp. 192-193; Id., *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, in Id., *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 3-28 (è la riedizione integrale del primo saggio dell'autore sulla stregoneria, uscito nel 1961); Id., *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Torino, Einaudi, 1991: l'acuta analisi condotta da Ginzburg sui verbali degli interrogatori dell'autoaccusato Leonardo Marino, dimostra in modo convincente che i giudici della Corte d'Assise di Milano, a due anni dal primo processo, arrivarono nel 1990-91 alle sentenze definitive per correttezza contro gli imputati di primo grado Adriano Sofri, Giorgio Pietrostefani e Ovidio Bompressi dopo aver modificato, stravolto e aggiustato nel corso di più dibattimenti le confessioni del Marino sull'omicidio Calabresi, ottenendo una versione finale molto confusa ma utile per giungere alle condanne.

23. Cfr. Ginzburg, pp. 107-108.

detto che in generale la tendenza del tribunale, proprio a cavallo tra i due secoli, fu opposta. Infatti il numero complessivo di procedimenti contro magia e stregoneria nel decennio 1597-1606, periodo in cui i benandanti venivano grossomodo ignorati, aumentò considerevolmente: fu quattro volte superiore rispetto al periodo precedente, e di molto superiore rispetto a tutte le fasi successive di attività del Tribunale, compresi gli anni che videro il maggior interesse del Sant'Ufficio per i benandanti²⁴.

Se la persecuzione della stregoneria in Friuli in una fase cruciale come la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento non coincise con la vera persecuzione dei benandanti, il cui momento culminante fu raggiunto secondo Ginzburg tra il terzo e il quarto decennio del Seicento, se i miti agrari e funebri dei benandanti soltanto in modo approssimativo coincisero per i giudici con la stregoneria popolare ed anzi nel primo caso giudiziario si configurarono come un crimine ereticale a sé stante²⁵, sembra una forzatura affermare che in un altro momento significativo (1634-1650) il sabba trovasse proprio nelle credenze dei benandanti il terreno ideale per svilupparsi. L'idea di Ginzburg è che il sabba si sovrappose all'originale sostrato tradizionale fino a cancellarlo e a destrutturarlo, facendogli perdere ogni significato e coerenza. Protagonisti passivi di un processo di aggressione ideologica, i benandanti finirono con l'optare, scelta insensibile o utilitaristica, per un sistema teorico affine a quello dei giudici, all'interno del quale il proprio ruolo diventava quello di stregoni apostati, pericolosi, invisi alla comunità e anche screditati come guaritori.

Ginzburg rilevò che il sabba non compare nei processi friulani in una versione «compiuta» e «coerente» prima del 1634, con le confessioni di Giovanni Sion da Moimacco²⁶: in effetti, a partire da questa data i procedimenti inquisitoriali di stregoneria collettiva si moltiplicarono, anche se non portarono in pratica mai a delle sentenze. Furono probabilmente predicatori e preti locali, in ritardo rispetto al resto dell'Italia settentrionale²⁷, a favorire la penetrazione del sabba in buona parte delle diocesi di Aquileia e di Concordia: ne restò fuori la Carnia, almeno per tutto il XVII secolo, come vedremo al termine di questo

24. Cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., p. 29, tav. C.

25. Cfr. cap. II, par. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*, pp. 106-110.

26. Cfr. Ginzburg, p. 152.

27. Riguardo all'origine e alla diffusione degli stereotipi del sabba moderno cfr. Carlo Ginzburg, *Présomptions sur le sabbat*, «Annales E.S.C.», 39, 1984, p. 349; Id. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pp. XXVI, 39, 51-55, 70-76, 276-280. Secondo Luigi De Biasio, mentre nel resto d'Europa regredivano, le credenze di magia e stregoneria diabolica continuarono a diffondersi in Friuli anche nel corso del Settecento: cfr. *I processi dell'Inquisizione in Friuli* cit., p. 116.

capitolo. A metà Seicento il sabba risulta attestato, come indicano i processi inquisitoriali, dall'arco subalpino occidentale alla bassa pianura, da occidente a oriente²⁸. È improbabile che tale diffusione sia stata così brutalmente espansiva da cancellare in un breve volgere di anni pratiche e attitudini magiche eterogenee, connesse alla fertilità, alla propiziazione, alla divinazione. Tali credenze, nella sostanza estranee al sabba, erano ben radicate nella cultura popolare friulana dell'epoca, e di esse resta traccia ben oltre il limite indicato ne *I benandanti*, la metà del Seicento.

Secondo Ginzburg, la sopravvivenza degli antichi tratti sciamanici dei benandanti oltre questo termine fu soltanto residuale, casuale, meccanica e collegata a nulla di vivo. Questa rimane tuttavia una mera supposizione, basata fra l'altro sulla scelta dell'autore di rinunciare quasi del tutto, nell'analisi conclusiva, ai documenti successivi al 1650, che non sono certo privi di interesse, anche se pochi furono i benandanti sentiti direttamente dagli inquisitori. La rinuncia appare ingiustificata se rapportiamo l'esiguo spazio destinato all'analisi di questi documenti²⁹ al numero di procedimenti, di solito denunce, riguardanti i benandanti, ben 23 dopo il 1650 su un totale complessivo di 61, se teniamo conto del fatto che dopo questa data furono inquisiti ben 35 benandanti su un totale di 89³⁰, e se consideriamo che gli ultimi due processi contro benandanti portati a conclusione dal Sant'Ufficio (1698, 1704-06) contengono, se guardiamo alle credenze in essi contenute, elementi tutt'altro che trascurabili³¹. Tutto il libro di Ginzburg sui benandanti è incentrato, come recita la prefazione³², sulla possibilità di utilizzare i documenti inquisitoriali come testimonianze dirette e non schermate delle credenze e della mentalità degli inquisiti: laddove queste «voci» vengono a mancare, viene a mancare lo stesso interesse dello storico.

Siamo così ad un punto fondamentale: una nuova interpretazione relativa ai benandanti deve evitare l'assimilazione della realtà documentaria alla realtà

28. Illustro tale diffusione ricorrendo a delle rozze coordinate geografiche relative ad un numero limitato di processi che verranno analizzati nei capitoli successivi. Arco subalpino occidentale: 1648-50, processo contro Lorenzo Doz, Agnese Franceschinis e altri di Frisanco, nella pieve di Aviano (AAUd, *S. Ufficio*, b. 31, fasc. 28); bassa pianura: 1649-50, processo contro Michele Soppe di Tizzano (b. 26, fasc. 918); occidente: 1644-45, processo contro Olivo Caldo di Fossalta di Portogruaro (b. 27, fasc. 942); oriente: 1648, processo contro Domenica Minons di Faedis (b. 28, fasc. 997); sud-est: processo contro Giovanna Summagotti di Monfalcone (b. 29, fasc. 26).

29. Soltanto poche pagine: cfr. Ginzburg, pp. 199-203.

30. Cfr. al termine di questo capitolo l'*Elenco cronologico degli atti processuali del Sant'Ufficio contro i benandanti (1574-1749)*, pp. 51-56.

31. Cfr. cap. IV, par. «*Vagum et fallax hominum genus*», pp. 215-221.

32. Cfr. cap. II, par. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*, pp. 105-106.

folclorica: se nei processi inquisitoriali le testimonianze ascrivibili ad un determinato repertorio folclorico emergono o scompaiono, ciò non significa che emergano o scompaiano anche nella cultura, e nello stesso tempo. Un'osservazione molto utile a questo proposito venne formulata da Alberto Tenenti in una recensione alla prima edizione de *I benandanti*. Tenenti rilevò che la storia della persecuzione non può essere identificata con il fenomeno della stregoneria in Europa e con il suo sviluppo. Non si dovrebbe fare dell'interpretazione dei processi «un'ottica determinante per ricostruire l'insieme di queste credenze e di quelle che vi sono connesse»³³. Ciò vale anche per il sabba: fino agli anni Trenta del Seicento, esso non è rintracciabile nei documenti friulani. Tuttavia non si può dire con certezza quando apparve in Friuli, se e come sopravvisse in qualche forma spontanea e autonoma rispetto ai procedimenti inquisitoriali, dai quali di solito scaturiva, quanta importanza abbia mantenuto nel contesto della magia e della stregoneria popolare, basate essenzialmente sul *maleficium*, e non altro, e rispetto all'antica mitologia dei benandanti, fondata su necromanzie, viaggi estatici nell'oltretomba, colloqui coi defunti e battaglie oniriche per le messi.

Nei repertori di narrativa orale friulana contemporanei, a cui si è accennato, risultano maggiori attestazioni di motivi non omogenei, estranei all'indice generale di Stith Thompson e presenti soltanto in culture marginali, periferiche. Questi motivi sono legati alla fertilità, al contatto con il mondo ultraterreno, e ruotano attorno a figure reali, mitologiche o semi-mitologiche che, positive e/o negative, con l'altro mondo fungono da tramite. Nell'ambito della stregoneria sono state rilevate altre presenze anomale, quali benandanti e streghe benefiche. La rarità dei motivi classici della stregoneria altrove più diffusi, come patto col diavolo e sabba, è l'indizio di un'azione acculturante che la Chiesa in Friuli non ebbe il tempo di portare a termine³⁴.

I motivi precedenti, impressi ancora nelle memorie degli informatori a cavallo tra lo scorso e questo secolo, nella gran parte elementi integranti di racconti indiretti o apologhi fiabeschi, non sono assimilabili ad esperienze vitali, costitutive come quelle dei benandanti, convinti di andare «in spirito» e «realmente» a combattere gli stregoni nelle notti delle quattro tempora, di essere «chiamati» in virtù della loro nascita particolare, di un «pianeto» riservato solo ai nati con la camicia. Comunque vadano interpretate, le testimonianze più recenti sono indizi

33. Cfr. Alberto Tenenti, *Una nuova ricerca sulla stregoneria*, «Studi storici», VIII, 1967, p. 386.

34. Nella tradizione orale friulana contemporanea la presenza dell'elemento diabolico nella stregoneria risulta irrilevante, così come la contrapposizione tra streghe e religione:

attendibili dell'incidenza culturale di ciò che un tempo era quotidiano e urgente. Forse una maggiore vitalità si può intravedere in un contesto folclorico conservativo come le valli del Natisone dove, ancora nel 1972, si parlava di uomini predestinati, «strioni» o «maghi» che, secondo gli informatori, potevano sciogliere le fatture e «stroligare», predire il futuro: divinazione e controstregoneria, ricordo, erano funzioni tradizionalmente fuse nel benandante³⁵.

Gli aspetti etnologici della ricerca di Carlo Ginzburg, notevoli per l'epoca in cui furono scritti *I benandanti* perché il materiale utile alla comparazione e gli strumenti allora a disposizione erano certo più limitati di adesso, necessitano ormai di una revisione. Lo stesso discorso vale per gli aspetti relativi alla storia dell'Inquisizione, influenzati, come si è visto, da posizioni storiografiche che oggi appaiono datate. Benché Ginzburg si sia occupato anche in seguito di questioni connesse alla cultura popolare nei processi inquisitoriali e ancora dei benandanti, il discorso sull'Inquisizione, il suo funzionamento, le procedure, gli inquisitori non venne aggiornato, fatta eccezione per il tema caro all'autore dell'interrogatorio suggestivo, perno della dialettica inquisitore - inquisito³⁶.

A questo proposito, sembra molto utile approfondire scopo e contenuti degli iter giudiziari, e capire quale ruolo giocassero effettivamente in essi gli imputati. Assumere questo tipo di documentazione come fonte esclusiva e diretta per lo studio dell'evoluzione delle credenze induce quasi fatalmente a stabilire un'ingannevole corrispondenza e un presunto nesso oggettivo tra i contenuti dei verbali e la realtà della cultura popolare dell'epoca. Va invece osservato che la

cfr. Mariagrazia Castellani, *La strega nella tradizione orale friulana* cit., pp. 117-118. Significative le considerazioni fatte a questo proposito quasi un secolo e mezzo fa, nel 1859, da Pietro Ellero, al quale non sfuggì l'anomalia friulana, scarsamente omogenea con la visione «classica» della stregoneria che il giurista-sociologo positivista conosceva ed intendeva confutare: egli si stupiva perché a suo avviso «le streghe dovrebbero essere donne viventi, che mangiano e "vestono panni" e non larve; e pure talvolta il volgo le riguarda in questo secondo senso». Descrivendo le streghe di Cordenons, Ellero osserva come sia «facile accorgersi che questa sorta di streghe è di diverso genere: anzi non sono streghe; ma piuttosto esseri misteriosi, simili alle antiche *strigi*, od alle *dame bianche* di Germania, di Scozia e di Bretagna». Altrettanto interessante quanto dice sul sabba poco più avanti: «Del sabato in Friuli non v'ha, che qualche vaga supposizione o rimembranza; e ciò fa argomentare come la superstizione siasi affievolita, grazie al secolo indagatore e dubbianti. In fatti di vere tregende non udii parlare: ma solo di ritrovi di streghe ne' crocicchi delle strade, e d'un consesso di esse, insieme cogli spettri, sulle nude balze di Montecanina»: cfr. Pietro Ellero, *Scritti minori di Pietro Ellero*, Bologna, Tipografia Fava e Garagnani, 1875, p. 34, 36. Sulla pertinenza del sabba con la visione popolare friulana seicentesca della stregoneria cfr. par. *Diffusione dei miti agrari e funebri in Friuli*, pp. 47-48 e cap. II, par. *Miti, riti e sette*, pp. 69-83.

35. Cfr. Andreina Nicoloso Ciceri, *Le tradizioni popolari della Val Natisone e conwalli*, in *Val Natisone*, a cura di Luigi Ciceri, Udine, Società Filologica Friulana, 1972, pp. 174-220.

posizione processuale e giuridica di un informatore o di un testimone è diversa da quella di un indagato o di un reo confesso, e che le risposte date ai giudici sono fortemente condizionate, dall'inizio alla fine dall'audizione giudiziaria, da tale posizione. Le domande poste dai giudici variano a seconda della procedura adottata: un processo formale è diverso da un processo sommario o da una semplice informazione. La serie delle domande è condizionata dalla procedura seguita, e spesso dipende solo in minima parte dagli asserti degli esaminati, dal filo logico da questi seguito. Ne consegue che le informazioni etnologiche desumibili dai costituiti sono eterogenee, e come tali vanno trattate, con particolare attenzione non solo a ciò che viene detto, ma da chi, quando e in che circostanze.

Se risulta difficile riconoscere idee e credenze del medesimo reo in costituiti svoltisi in momenti successivi, al punto che la persona sottoposta a inquisizione sembra non più la stessa proprio per la manipolazione, la strumentalizzazione e la risistemazione secondo i fini dei giudici dei suoi asserti, a maggior ragione la pretesa di ricostruire la storia di un complesso di credenze utilizzando solo gli indizi evolutivi contenuti nei verbali di persone distinte, a distanza di anni e con giudici diversi, può risultare un'operazione difficile, e, nel nostro caso, non esente da arbitrarietà³⁷.

36. Cfr. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, *passim*; Id., *Stregoneria e pietà popolare* cit., pp. 3-28. L'aspetto istituzionale è marginale nelle opere di Ginzburg che utilizzano documentazione inquisitoriale, e le sue conclusioni sono sempre sorrette dalla consapevolezza che alcune analogie tra il lavoro dell'inquisitore e quello dell'antropologo giustificano un utilizzo trasversale, che nel caso di Ginzburg è prevalentemente antropologico, dei documenti prodotti dall'Inquisizione: cfr. Id., *L'inquisitore come antropologo*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di Regina Pozzi e Adriano Prosperi, Pisa, Giardini, 1989, pp. 23-33. All'inizio dell'articolo (p. 23) Ginzburg definisce il senso della propria scelta: «Le differenze tra inquisitori e antropologi sono ovvie, e non val la pena di perdere tempo a sottolinearle. Le analogie (compresa quella tra imputati e "indigeni") mi sembrano meno ovvie e perciò più interessanti». Una scelta legittima, ma la rimozione delle differenze, almeno nel caso dei benandanti, mi sembra abbia portato l'autore a delle conclusioni discutibili proprio dal punto di vista antropologico: insistendo sulle «ovvie» differenze piuttosto che sulle analogie tra il lavoro dell'inquisitore e quello dell'antropologo, nel secondo capitolo ho cercato di sottoporre a revisione una conclusione de *I benandanti* che Ginzburg così sintetizza nell'articolo citato: «Alla fine questa disputa semantica [quella che vedeva coinvolti gli inquisitori, per i quali "benandante" significava di volta in volta "stregone", o "ammaliatore", "apostata", "adoratore del demonio" ecc., e i benandanti stessi, convinti di essere buoni cristiani, difensori dei raccolti e della salute delle comunità, n. d. a.] fu risolta da chi aveva più potere (succede sempre così, come sanno bene i lettori di *Alice attraverso lo specchio*). I benandanti si trasformano in stregoni» (p. 28).

37. Cfr. Andrea Del Col, *I processi dell'Inquisizione come fonte: considerazioni diplomatiche e storiche*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI, 1983-84, pp. 42-44; Id., *Alcune osservazioni sui processi inquisitoriali come fonti storiche*, «Metodi e ricerche», n. s., XIII, nn. 1-2, 1994, pp. 95-96.

Un'analisi storica centrata sull'evoluzione dei rapporti tra cultura dominante e cultura subalterna che utilizzi come fonte primaria i processi dell'Inquisizione non può non occuparsi di come evolse il modo di condurre gli stessi processi, soprattutto tenendo conto degli importanti cambiamenti che occorsero tra la fine del Cinquecento e il secolo successivo in ambito giudiziario. Nel Seicento l'intreccio di accuse, controaccuse, delazioni e difese esprime una dialettica mutata rispetto all'epoca precedente, così come mutato appare il rapporto tra giudici e inquisiti, tra giudici e delatori: prevale la riconciliazione, espressa in altre Inquisizioni da istituti quali la procedura sommaria in tempo di grazia, grossomodo corrispondente all'istituto nostrano della spontanea comparizione, di analogo tenore moderato³⁸. Di questi cambiamenti ci occuperemo nel secondo capitolo, *L'occhio dei giudici*.

Non una verifica, ma una trattazione nuova e a parte richiede invece la questione del ruolo dei benandanti all'interno della società friulana del tempo, dei rapporti con il clero, con i medici, con coloro che necessitavano delle loro cure. Quest'ultimo aspetto è di notevole interesse perché gli interventi curativi dei benandanti erano molto diversificati: essi si occupavano di patologie molto varie, passando dalle ordinarie indisposizioni croniche alle violente manifestazioni della possessione diabolica. Conformemente alla propria linea interpretativa, Ginzburg estese alla società le indicazioni tratte dai verbali: clienti e clero furono sempre più inclini a considerare i benandanti dei ribaldi sfruttatori o dei potenziali stregoni perché da sempre incapaci di comprendere l'oscura mitologia estatica dei combattimenti rituali per la fertilità, e in quanto propensi ad assecondare l'Inquisizione che intendeva demonizzarli. Tuttavia gli stessi verbali offrono indicazioni diverse.

Come si vedrà, le posizioni per tutto il Seicento furono più sfumate, le reputazioni degli operatori, spesso ambigue, non subirono un'univoca connotazione negativa, nonostante i tentativi del clero, e la richiesta terapeutica rimase costante. Questi aspetti saranno trattati nell'ultimo capitolo, *La camicia e la croce*, nel quale verrà analizzata soprattutto la parte di documenti sacrificata da Ginzburg perché ininfluyente alla sua analisi, ovvero gli atti processuali della seconda metà del Seicento che videro coinvolte alcune singolari figure di benandanti di città, tutti udinesi: Pietro Torreano, Giovanni Fuman, Leonardo.

Il significato della mia precedente osservazione sulla precaria contestualizzazione de *I benandanti* sarà più chiaro se ci accostiamo al lavoro ginz-

38. Sulle procedure «in tempo di grazia» cfr. Jean-Pierre Dedieu, *Classer les causes de foi. Quelques réflexions*, in *L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna* cit., pp. 317-319; cfr. cap. II, par. *Spontanea comparizione e declino del sabba*, p. 101, nota 87.

burghiano più recente sulla stregoneria per confrontare scopi e risultati dei due lavori.

In *Storia notturna* la distanza tra società di viventi operatori/operazioni e astrazioni storico-morfologiche dell'autore sulla mitopoiesi umana cresce ancora di più. L'obiettivo di partenza, ricostruire le radici folcloriche del sabba, conduce allo spoglio di una mole impressionante di dati, porta ad un'investigazione su singoli elementi di culture separate da enormi distanze spaziali e temporali. Quest'opera, che amplifica in modo abnorme temi e risultati ed estende quasi senza limiti i contesti di riferimento dei lavori precedenti dell'autore sulla stregoneria, ma che soprattutto propone una dissertazione su ipotetiche strutture fondamentali delle narrazioni umane, non ha mancato di sollevare critiche, positive e negative³⁹. Le critiche si soffermano su impostazione e risultati: l'eterogeneità dei dati comparati, la scelta volontaria dell'autore di trascurare i contesti sociali da cui i dati sono stati desunti, la ripartizione dei mitemi, le unità mitologiche minime individuate, in sequenze rappresentanti per via metaforica la necessità, giudicata intrinseca nell'uomo, di esprimere il viaggio del vivente nel mondo dei morti, o più semplicemente l'esperienza fondamentale dell'«essere stati (letteralmente o metaforicamente) là e allora».

È del resto normale che tutto questo abbia fatto discutere, vista la proposta finale dell'opera, ovvero il recupero non di «un racconto fra i tanti, ma la matrice di tutti i racconti possibili»⁴⁰. Anche il sabba diventa marginale rispetto a tale matrice onnicomprensiva, che rappresenta il culmine e il vero oggetto della

39. Cfr. Perry Anderson, *Il mito della natura umana*, «MicroMega. Le ragioni della sinistra», n. 3, 1991, pp. 205-224. Anderson sottolinea che Ginzburg manipola dati di culture e società differenti di epoche diverse, con scarsa attenzione per le cause che li hanno originati o resi apparentemente simili. La ricerca dell'essenza narrativa di tutti i possibili racconti porta Ginzburg a connettere le «radici folcloriche» del sabba, che «ridotte all'osso» sarebbero il combattimento estatico e il viaggio al seguito della divinità femminile, ad altri elementi mitologici, ovvero ad elaborazioni del mitema «asimmetria deambulatoria», espressione simbolica del viaggio nell'oltretomba. Questi elementi, diffusi in tutto il mondo, sono sottoposti a comparazione. Secondo Anderson, l'operazione non può non scontentare sia gli storici, dato che non si indaga sul perché delle produzioni culturali, che i morfologi, dato che si arriva ad una selezione arbitraria di significati, o alla soppressione di significati. Lo stesso numero della rivista ospita la replica di Ginzburg ad Anderson (*Buone vecchie cose o cattive nuove cose*, pp. 225-229). Di altri importanti rilievi critici si rende conto nel cap. II, par. *Fra Giulio Missini, i benandanti e la stregoneria*, p. 60, nota 2.

40. Cfr. Carlo Ginzburg, *Storia notturna* cit., p. 289. Le ipotesi storiche di diffusione o di derivazione da una fonte comune delle credenze e dei motivi mitici utilizzati nella ricerca sono definite dall'autore congetturali, e l'obiettivo dichiarato risulta «giustificare in termini storici una serie di rassomiglianze formali» (p. 195). Le connessioni formali comprendono «gli sciamani lapponi o siberiani, i lupi mannari baltici, gli *armiers* dell'Ariège

ricerca. Infatti, l'argomento dichiarato all'inizio principale, l'origine e lo sviluppo della credenza sul sabba e delle persecuzioni, non sembra affatto tale: serve ad un camuffamento retorico, ovvero dissimulare la vera pista seguita dall'autore nei capitoli successivi, che si allontanano senza indugio dai roghi europei e dalle loro cause.

I benandanti, protagonisti di una secolare vicenda giudiziaria, nel libro omonimo assurgono ad emblema del trapasso di forme e modelli culturali che investì le classi popolari in età moderna. In un certo senso dunque anch'essi, i benandanti, furono trasformati in simboli. Decesso o trasformazione che fosse, lo smantellamento sistematico dell'apparato mitico-tradizionale dei nati con la camicia è un *a priori* del saggio, sostenuto da cause tutto sommato discutibili: il prevalere della forza e della *ratio* ideologica dei persecutori e l'affermazione definitiva di una logica, la logica del sabba, alla fine assunta e condivisa anche dagli estatici friulani. Nei processi condotti a metà del Seicento, quanti come l'inquisitore fra Giulio Missini pretesero di far valere le ragioni di quella logica, cioè che gli stregoni erano assassini e che i crimini li progettavano o li compivano nel corso di sabba diabolici in cui apostatavano davvero la fede cristiana, scoprirono che tali ragioni erano accolte con sufficienza da persone ben più importanti e rappresentative all'interno dell'*establishment* cattolico: i cardinali della Congregazione del Sant'Ufficio, coloro che nominavano gli inquisitori delle sedi periferiche e ne controllavano l'operato e che, generalmente in accordo col pontefice, stabilivano in pratica la linea che doveva seguire il Tribunale. Per la Congregazione, a quel punto, la logica del sabba non aveva più motivo di esistere e funzionare, come ebbe modo di sottolineare lo stesso Ginzburg.

Bisogna inoltre mettere in evidenza che l'attuazione pratica della logica di chi credeva agli effetti reali della stregoneria e alla necessità della repressione non fu condotta con universale determinazione dagli apparati giudiziari ecclesiastici e laici nemmeno in epoche precedenti, nemmeno nel Quattrocento, quando gli «amici del diavolo», ovvero i fautori delle persecuzioni in grande stile, erano di certo la maggioranza. Ancora in pieno Settecento la disputa teologica a colpi di opinioni, repliche, confutazioni e contro-confutazioni tra ecclesiastici specializzati in materia di stregoneria continuava senza sosta. Nella prassi seicentesca del Sant'Ufficio, del resto, nemmeno l'opinione dei trattatisti più au-

pirenaico, i benandanti friulani, i *kresniki* dalmati, i *calusari* romeni, i *táltos* ungheresi, i *burkudzautà* caucasici; tali figure costituirebbero varianti, espressioni disperse nello spazio e nel tempo di un «nucleo primario», di un significato comune attingibile mediante «comparativismo retrospettivo». Questo nucleo è «il viaggio del vivente nel mondo dei morti» (pp. XXXVII-XXXVIII).

torevoli veniva sempre seguita con scrupolo. Nel caso dell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficorum*, anonima ma attribuita ad un'eminenza grigia del Vaticano che la scrisse perché fosse seguita con scrupolo dai giudici, questo iato tra teoria e prassi si fece evidente⁴¹. A rigore, per questi motivi, si dovrebbe parlare di «logiche» al plurale, di diversi atteggiamenti e posizioni intellettuali espresse dalla cultura dominante per tutto il periodo in cui si occupò di streghe.

Della logica descritta da Ginzburg, quella persecutoria, non ve n'era più molta, quindi, all'epoca dei grossi processi formali contro i benandanti friulani della metà del Seicento, negli anni in cui avrebbe dovuto avvenire la massiccia e traumatica conversione culturale degli inquisiti. Le uniche occasioni in cui quella logica ebbe modo di imporsi e questa conversione ebbe forse luogo furono in definitiva soltanto gli importanti processi contro Giovanni Sion (1634), Olivo Caldo (1644-45) e Michele Soppe (1649-50). Si tratta di stregoni di località diverse, di casi separati da tempi diversi, di processi condotti da inquisitori diversi, e conclusi in modi differenti: sembra difficile generalizzare, visto che contemporaneamente gli stessi giudici ricorrevano per casi analoghi ad altre soluzioni, ad altre «logiche»: accusati espediti come sponte-comparenti, semplice messa a verbale delle denunce e sospensioni indeterminate degli atti. Su questi motivi sarà il caso di tornare nel secondo capitolo, quando si discuterà delle varie procedure adottate dal Sant'Ufficio, e della dialettica inquisitori locali - Congregazione del Sant'Ufficio.

Vale tuttavia la pena di anticipare che i conflitti dell'epoca interni all'istituzione inquisitoriale consentono di inquadrare meglio la presunta anomalia friulana. L'attività dell'Inquisizione in Friuli non fu anomala, come ritenne Ginzburg al tempo de *I benandanti*, non capacitandosi di come il numero di sentenze contro benandanti fosse modesto rispetto al numero di confessioni: in

41. Per l'attribuzione, la datazione e la fortuna dell'*Instructio* cfr. John Tedeschi, *Appunti sulla «Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficorum»*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXVII-XXXVIII, 1985-86, pp. 219-241, ora in Id., *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, New York, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991, pp. 205-227. Fu la stessa *Instructio* a favorire alcune interpretazioni giudiziarie che si discostarono dalla rigida applicazione, in materia di stregoneria, dei canoni teorici più diffusi: cfr. Id., *La varietà delle fonti inquisitoriali*, in *L'Inquisizione romana in Italia* cit., pp. 66-67. «Giustificati» dall'*Instructio*, alcuni inquisitori in Friuli agirono di testa propria, finendo con l'ignorare non solo i trattati canonici, ma anche le finalità moderate dell'*Instructio* e cercando di perseguire senza troppo rigore giuridico alcune streghe: cfr. cap. II, par. *L'attività del S. Ufficio in Friuli contro la stregoneria nel Settecento*, pp. 129-132.

realtà, la mancanza o il declino della persecuzione contro la stregoneria fu un fenomeno generale che andava affermandosi proprio negli anni del primo processo contro i benandanti (1575-1581), e continuò nel secolo successivo, come testimoniano le corrispondenze epistolari tra la Congregazione romana e i tribunali sottoposti. Anche l'interesse verso i singoli reati e l'incidenza quantitativa di ciascuno di essi nell'attività complessiva del tribunale friulano non sono diversi in modo significativo rispetto alle altre principali Inquisizioni italiane, salvo forse una maggiore persistenza cronologica in Friuli delle accuse e dei procedimenti relativi al sabba⁴².

In conclusione, alla luce delle conoscenze attuali, non solo la violenza e la rapidità della conversione culturale dei benandanti appaiono delle forzature, ma anche l'insistenza con cui Ginzburg definì blanda e inerziale l'azione del Sant'Ufficio friulano contro gli stregoni, senza contare che questa presunta inerzia male si sposa con il «dramma» degli inquisiti e con l'astratta «logica» persecutoria degli inquisitori. Con questa ricerca, nella quale ho cercato di adottare un'aggiornata prospettiva storica e antropologica, mi propongo di offrire una diversa ricostruzione della persecuzione dei benandanti da parte inquisitoriale, del rapporto tra filone agrario e filone funebre e della loro evoluzione, e di analizzare infine la funzione dei benandanti nella società friulana tra la metà del Seicento e i primi decenni del Settecento.

2. Diffusione dei miti agrari e funebri in Friuli

Prima di affrontare i problemi finora accennati, ritengo utile fornire un quadro complessivo dei dati archivistici e storici. Tenenti nella sua recensione a *I benandanti* lamentò la mancanza di mappe o cartine geografiche, di grafici che visualizzassero la diffusione nel territorio friulano delle credenze, e la mancata proposta di statistiche generali riguardanti sesso e professione dei benandanti⁴³. Da dati di questo genere possono derivare dei notevoli vantaggi per la ricerca in generale, ma anche per l'analisi di un aspetto specifico, ovvero la distribuzione in Friuli delle credenze relative alla fertilità agraria e ai rapporti con l'oltretomba.

In fondo al capitolo viene presentato un elenco cronologico degli atti processuali del Sant'Ufficio contro i benandanti nel periodo 1574-1749. Esso

42. Cfr. cap. II, par. *L'attività del S. Ufficio friulano contro la stregoneria nel Settecento*, pp. 129-135.

43. Cfr. Alberto Tenenti, *Una nuova ricerca sulla stregoneria* cit., p. 386.

fornisce i dati relativi agli anni in cui vennero celebrati i processi, la numerazione inventariale dei fascicoli, il tipo di procedura adottata dall'Inquisizione (informazioni, processi formali e processi sommari), i nomi degli imputati, e, quando possibile, località di provenienza e professione dei medesimi. L'elenco integra la documentazione utilizzata da Carlo Ginzburg, che non analizzò diversi processi, specie della seconda metà del Seicento. Benché possa considerarsi esaustivo per quanto riguarda i documenti contenuti nella serie dei processi, non è forse completo perché manca uno spoglio definitivo degli atti processuali contenuti nelle buste miscellanee dell'archivio udinese del Sant'Ufficio. I dati del nuovo elenco sono stati utilizzati nella cartina riprodotta di seguito, che mostra la dislocazione degli inquisiti sul territorio, e dalla quale si ricava un'indiziaria distribuzione geografica delle credenze relative ai benandanti. Per facilitare il confronto dei dati con la distribuzione percentuale di tutti gli inquisiti del Sant'Ufficio pubblicata da Mariangela Sarra, si utilizza la medesima suddivisione del territorio friulano in distretti, e viene riportata la cartina relativa.

Dalla cartina riguardante i benandanti emerge con chiarezza un dato finora non rilevato, o non messo in sufficiente risalto, concernente la localizzazione dei benandanti processati, e indirettamente delle credenze. Queste risultano diffuse soltanto nel Cividalese e nella media e bassa pianura friulana in diocesi di Aquileia, con appendici nel territorio di Monfalcone e nella diocesi di Concordia.

Assumendo per ora in via ipotetica che i dati di questa distribuzione costituiscono una sorta di mappa etnografica, essi possono fornire indizi utili alla definizione del sostrato originario dei miti e dei riti legati alle battaglie notturne. Dalla «mappa» si può desumere e azzardare che tali miti e tali riti emergano da un sostrato slavo piuttosto che celtico o germanico, considerata l'assenza di testimonianze montane sui benandanti. La Carnia fu infatti la zona friulana più densamente e lungamente popolata dai celti, penetrati dal Norico nel III-IV secolo a.C.⁴⁴, quindi l'assenza predetta nella parte centrale delle Alpi carniche e

44. Sul Friuli celtico cfr. Gian Carlo Menis, *Storia del Friuli. Dalle origini alla caduta dello stato patriarcale*, Udine, Società Filologica Friulana, 1974, pp. 35-45. Altri lavori più recenti: Filippo Cassola, *Le popolazioni preromane del Friuli nelle fonti letterarie*, «Antichità Alto Adriatiche», XV, 1979, pp. 83-112; Alberto Grilli, *Il territorio d'Aquileia nei geografi antichi*, «Antichità Alto Adriatiche», XV, 1979, pp. 25-55; Giulia Fogolari, *I Galli nell'Alto Adriatico*, «Antichità Alto Adriatiche», XIX, 1981, pp. 15-49; Amelio Tagliaferri, *Coloni e legionari romani nel Friuli celtico. Una ricerca archeologica per la storia*, 3 vv., Pordenone, Grafiche Editoriali Artistiche Pordenonesi, 1986. La necropoli di Misincinis in Comune di Paularo, scoperta da pochi anni, è probabilmente gallo-carnica e forse di un

nella fascia pedemontana sottostante, eccetto Frisanco⁴⁵, costituisce un convincente argomento contro l'ipotesi «gallica», che gode anche a livello popolare di un credito forse eccessivo.

Il movimento diffusivo dei tratti culturali sciamanici può essere avvenuto da est a ovest⁴⁶, con gli slavi a introdurli non solo nelle valli del Natisone, ma in tutta la pianura. Com'è noto, in seguito alla *Vastata Hungarorum*, la devastazione della pianura settentrionale friulana ad opera di popolazioni magiare protrattasi per tutto il X secolo, interi paesi vennero ripopolati da coloni slavi: lo si desume da numerosi apporti toponomastici⁴⁷. Questa non fu l'unica influenza culturale né un isolato evento demografico, perché per parecchi secoli i territori dell'antica regione romana *Venetia et Histria* rimasero uniti sotto la diocesi di Aquileia: i contatti culturali ed etnici del Friuli latinizzato con il mondo slavo poterono realizzarsi prima e dopo le grandi invasioni ungheresche, e furono senza dubbio più consistenti di quelli con le popolazioni germaniche⁴⁸.

Restando nel campo delle congetture, è possibile quindi ipotizzare prestiti da oriente. Le odierne credenze slovene e croate sui *krsniki* sono molto simili a quelle dei benandanti del Cinquecento e Seicento, perciò l'ipotesi di un fondo comune è più che ragionevole: assolutamente impossibile, invece, stabilire

paio di secoli più antica dei reperti finora conosciuti, risalenti al III-IV secolo. Questo dato, se confermato, obbligherebbe a retrodatare di parecchio l'arrivo e l'insediamento dei celti in Carnia.

45. Cfr. cap. IV, par. *Voli colpevoli*, p. 191-192, nota 55.

46. Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna* cit., pp. 187-198. La mediazione culturale degli Sciti, stanziati sul Mar Nero, area di raccordo culturale e commerciale, avrebbe consentito in epoca protostorica la diffusione di tratti culturali sciamanici in area sarmatica, scandinava e celtica. Secondo la Bošković-Stulli il particolare complesso di credenze dei *kresniki* sloveni e croati, analogo a quello dei benandanti, potrebbe essere scaturito, tramite ipotetici contatti culturali, da una sincretica fusione di elementi cristiani e pagani, avvenuta durante le migrazioni delle popolazioni slave «già nel IV secolo d. C. nell'area meridionale e orientale dell'Asia centrale». L'autrice ipotizza che la cristianizzazione degli slavi del Sud sia avvenuta in due riprese, in luoghi diversi: la seconda, più recente, sarebbe avvenuta nei territori dell'attuale ex-Jugoslavia: cfr. Maja Bošković-Stulli, *Testimonianze orali croate e slovene sul Krsnik-Kresnik*, «Metodi e ricerche», n. s., VII, n. 1, 1988, pp. 32-50. La citazione è a pag. 50.

47. L'ipotesi del ripopolamento delle zone devastate dagli ungari si fonda sul cospicuo numero di toponimi slavi nelle aree di sicura penetrazione ungherese, cioè lungo l'asse Gorizia-Palmanova-Codroipo-Sacile. Il passaggio degli ungari è testimoniato dalla presenza di numerosi toponimi che ne richiamano la presenza sul territorio: cfr. Cornelio Cesare Desinan, *Problemi di toponomastica Friulana. Contributo I*, Udine, Società Filologica Friulana, 1976, capitolo III (*Gli ungari nella toponomastica friulana*, p. 104, carta n. 14).

48. Cfr. cap. III, par. *Battaglie notturne, processioni dei morti, mascherate rituali*, p. 140, nota 3.

come e quando questo fondo possa essersi costituito, se tra i due filoni esista una filiazione diretta o se discendano in modo indipendente da un'unica fonte⁴⁹.

Per quanto riguarda invece gli altri elementi costitutivi della mitologia dei benandanti, l'ipotesi sostenuta da Ginzburg di una provenienza germanica o centroeuropea delle credenze relative alle processioni dei morti sembra verosimile perché tali credenze, a differenza delle precedenti, risultano attestate in Carnia, zona confinante con il mondo germanico⁵⁰.

Tagliata fuori dalla diffusione dei miti agrari dei benandanti per quanto concerne le battaglie notturne, la Carnia rimase in sostanza estranea anche alla diffusione del sabba, avvenuta nel Nord Italia in senso ovest-est dal XIV al XV-XVI secolo: l'unica testimonianza significativa è della metà del Settecento⁵¹. Il sabba si fermò nelle valli trentine e venete⁵², e così le persecuzioni. Diffusione e persecuzione sono correlate, perché le credenze nel sabba sono testimoniate

49. È l'eterno problema storico-geografico dell'etnologia: dalla comparazione emergono due aree, friulana e istro-dalmata, che presentano i medesimi connotati culturali, condividendo in senso folclorico tratti decisamente conservativi. Nel caso dei benandanti-krsniki, i «prestiti da oriente» potrebbero configurarsi, all'opposto di ciò che è luogo comune credere e di quanto esposto finora, come «prestiti da occidente». Infatti, a partire sicuramente dal Seicento, e forse da prima, un consistente numero di friulani e carnici emigrò in Istria: erano perlopiù tessitori, commercianti, merciai ambulanti; erano lavoratori stagionali o emigranti che vi si insediavano in pianta stabile. Il contatto culturale esisteva, ma si può dire ben poco su natura e direzione degli scambi, sulle interazioni tra livello colto e popolare, sulla durata delle influenze reciproche: cfr. le osservazioni di Gian Paolo Gri, *Le fonti orali di oggi per la storia di ieri? Livelli di cultura e persistenze folkloriche nell'arco alpino orientale. Il caso dei «benandanti»*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Settecento*, a cura di Ottavio Besomi e Carlo Caruso, Basel - Boston - Berlin, Birkhäuser Verlag Basel, 1995, pp. 442-444. In generale cfr. i contributi di Darko Darovec, *L'influenza dell'economia globale sulle migrazioni nell'area istriana, e l'immigrazione dalla Carnia in età moderna*, e di Roberto Starec, *I «mistri della Cargna» in Istria*, in *Cramars. Emigrazione, mobilità, mestieri ambulanti dalla Carnia in Età Moderna*, a cura di Giorgio Ferigo e Alessio Fornasin, Atti del convegno internazionale di studi *Cramars*, Tolmezzo, 8, 9 e 10 novembre 1996, Tavagnacco (Udine), Arti Grafiche Friulane, 1997, pp. 53-73 e 295-304.

50. Il tema del viaggio estatico di donne al seguito di una divinità femminile chiamata «Frau Venus», Richella, «Frau Holt» compare anche in leggende scritte tedesche quali il *Mons Venus* di H. Cornmann (1614) e nella raccolta delle prediche di Geiler von Kaiserberg, *Die Emeis*, edito a Strasburgo nel 1516. La documentazione friulana presenta molte analogie con quella contemporanea tedesca relativa alle «vagabonde» delle quattro tempora e al Venusberg: cfr. Ginzburg, pp. 68-73; Id., *Storia notturna* cit., pp. 86-87.

51. Cfr. cap. II, par. *L'attività del S. Ufficio friulano contro la stregoneria nel Settecento*, pp. 133-134.

52. Secondo Ginzburg «uno slittamento forzato delle vecchie credenze verso lo stereotipo del sabba si registra, tra la metà del Quattrocento e il principio del Cinquecento, ai due estremi dell'arco alpino e nella pianura padana»: cfr. Carlo Ginzburg, *Storia notturna* cit., p. 73.

quasi soltanto nei luoghi in cui si verificarono intense cacce alle streghe, e le ultime di un certo rilievo sull'arco alpino si ebbero in Valcamonica nel 1518-21⁵³. Il sabba come complesso culturale è un ibrido, e non è superfluo sottolineare che il discorso relativo alla diffusione riguarda esclusivamente il sabba di derivazione mista, colta e popolare, e non la preesistente e persistente credenza popolare nel maleficio, né esorcismi e possessione, testimoniati, seppure tardi, anche nelle montagne friulane⁵⁴.

Le credenze relative ai benandanti tra Cinquecento e Seicento emergono da un solo tipo di fonte, i processi inquisitoriali. La localizzazione che ho presentato, quindi, potrebbe rispecchiare solo in parte o per niente la reale distribuzione delle credenze nel territorio, e dipendere soltanto dalla variabilità a seconda delle zone dell'azione inquisitoriale. Un minore controllo del Sant'Ufficio sui centri periferici e montani perciò potrebbe spiegare la scarsità di testimonianze folcloriche di un certo tipo altrettanto bene delle ipotesi attinenti i sostrati.

Questa possibilità non è affatto teorica: la somma degli inquisiti di Tolmezzo, Ampezzo, Rigolato, i tre principali distretti carnici controllati dall'Inquisizione, non arriva al 5% del totale degli inquisiti per distretto di appartenenza nei 240 anni di attività del tribunale. Nonostante la presenza di vicari foranei degli inquisitori anche in Carnia e Cadore⁵⁵, le difficoltà di comunicazione con le zone montane costituiva un ostacolo oggettivo al reperimento di informazioni e all'avvio di procedimenti giudiziari. Il medesimo grado di difficoltà va ipotizzato per il Goriziano, territorio annesso al controllo inquisitoriale ma sottoposto ad

53. L'ultimo studio sulla caccia alle streghe in Valcamonica è di Massimo Prevideprato, *«Tu hai renegà la fede». Stregheria e Inquisizione in Valcamonica e nelle Prealpi lombarde dal XV al XVIII secolo*, Nadro di Ceto (Brescia), EDIT.T.E., 1992; nel saggio è indicata la bibliografia precedente ma sono ignorati i nuovi documenti indicati da Andrea Del Col, *Organizzazione, composizione* cit., pp. 250-259. Per la caccia alle streghe in Italia nel '500 cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 43-54.

54. L'ipotesi di Carlo Ginzburg è che dalla «folclorizzazione» di alcuni motivi eterodossi del dualismo cataro piemontese, oggetto di persecuzioni inquisitoriali nel Trecento, possano aver avuto origine le credenze alpine relative al sabba (vedi nota 27). Andrea Del Col rileva che nei costituti del Menocchio (1583-99) non c'è traccia del demonio ordinatore della materia, cioè «dell'idea dell'origine dualistica della materia» caratteristica dei catarismi; nei primi processi contro i benandanti (1574-1618 circa) la stregoneria diabolica e il sabba sono assenti. Questa assenza friulana di dualismo e sabba costituisce una sorta di «controprova in negativo» del legame che unì il catarismo eterodosso e il sabba primigenio: infatti il sabba non si diffuse, se non tardivamente e in modo marginale, nelle Alpi friulane: cfr. *Domenico Scandella* cit., p. LXXIV.

55. Cfr. Luigi De Biasio, *Note storiche sul S. Ufficio di Aquileia e Concordia durante i secoli XVII e XVIII*, in *I processi dell'Inquisizione* cit., pp. 107-111.

una giurisdizione statale diversa dalla veneziana, quella degli Asburgo: il numero degli inquisiti del distretto di Gorizia anche in questo caso non raggiunge il ventesimo del totale⁵⁶. Le credenze relative ai benandanti, come detto, compaiono soprattutto nelle zone di Udine, Cividale, Palmanova. La somma degli indagati e dei sottoposti a processo di queste tre aree fu la metà del totale: un dato abbastanza eloquente. Queste città erano sottoposte ad un maggiore controllo da parte dell'Inquisizione, e proprio da lì vengono le testimonianze che ci consentono di ricostruire con maggior chiarezza le caratteristiche del mito agrario.

Questa è l'ennesima riprova di come l'utilizzo di un solo tipo di fonte sia insufficiente per dimostrare ipotesi generali riguardanti la cultura popolare, il folclore, la diffusione di un complesso di credenze in un vasto territorio. Nel caso dei benandanti, se e finché nuovi tipi di informazioni storiche non saranno utilizzabili, le ipotesi diffusive ed evolutive sono destinate a rimanere tali, a non ricevere nessun tipo di conferma né di smentita.

Ciò non cancella un fatto, che vi sia preponderanza degli elementi ricercati nelle città e nelle città più aperte alle comunicazioni, quindi in teoria meno conservative da un punto di vista folclorico. Le numerose cause seicentesche contro benandanti udinesi invitano a riaprire la questione relativa al nesso tradizione - innovazione. Le forme di divinazione e l'antistregoneria, tratti arcaici, convivono con le nuove forme di magia adottate dagli inquisiti: esorcismi «rubati» ai preti, lettura di libri, commercializzazione e spettacolarizzazione di un'attività che nei presupposti ideologici più antichi doveva essere segreta, per pochi predestinati, e disinteressata, rivolta solo al bene delle messi e della fede cristiana. Le ragioni della prolungata presenza dei campioni della fertilità agraria nei contesti urbani avviati all'espansione demografica ed economica settecentesca costituiscono la questione più interessante della «storia sociale» dei benandanti.

56. Cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., p. 30, tav. D e p. 31, «Distribuzione statistica degli inquisiti per distretto di appartenenza» (cartina).

*Elenco cronologico degli atti processuali del Sant'Ufficio contro i benandanti (1574-1749)*⁵⁷

Archivio Arcivescovile di Udine, S. *Officio*

anno	fascicolo / tipo di procedura	imputato	luogo	professione o attività
1574-91	100 PF	Aquilina di Grazzano	Udine	
1575-81	64 PF	Battista Moduco Paolo Gasparutto (menzionati come benandanti: <i>Battista Visentino, Stefano, Martino Spizzica, Zan de Micon</i> più due individui, di cui non è noto il nome, uno da «Colognia» e uno da Verona)	Cividale Giassico <i>Vicenza Gorizia Capodistria Trivignano</i>	pubblico banditore benestante, o possidente
1581-85	98 PF	Anna Artichi	Gemona	
1582-87	106 PF	Caterina detta «Gnessa» Andrea	Orsaria Orsaria	
1583-86	113 PF	Toffolo di Buri	Pieris	pastore
1587-88	167 PF	Caterina Domenatti (menzionati come benandanti: <i>il padre di una testimone, Pasqua Furlano, e il marito della Domenatti, entrambi defunti</i>)	Monfalcone	levatrice

57. I benandanti menzionati tra parentesi in genere sono complici e restano esclusi dai conteggi presentati nelle tabelle 1 e 2 e dai conteggi relativi alla distribuzione numerica - localizzazione della provenienza dei benandanti inquisiti. I fascicoli 814 e 815 (contro Leonardo Badau), 420 e 421 (contro Francesca Zanin), 432 e 433 (contro Pietro Titone e Pietro Torreano), contenuti nelle buste 24 e 42, sono stati accoppiati e risultano nell'elenco come tre anziché sei procedimenti perché le imputazioni sono le medesime, gli inquisiti gli stessi, e perché la distanza temporale che separa i fascicoli accoppiati è talmente esigua da giustificare la fusione in un unico procedimento: si evita così un'inutile ripetizione nel conteggio degli imputati.

anno	fascicolo / tipo di procedura	imputato	luogo	professione o attività
1596	290* I	Gasperina Triscola	Udine	
1596	291* PF	Gasperina Triscola**		
1599-1601	397 b. misc. PF	Florida Basili (menzionata come benandante: <i>una donna morta di Pracchiuso</i>)	Udine	
1600	409 PF	Pascutta Grigolante Narda Peressut (menzionati come benandanti: <i>una sorella di Pascutta Grigolante e il parroco di S. Martino di Terzo</i>)	S. Martino di Terzo Muruzzis	
1600	418 I	Sebastiano Petrino	Percoto	
1601	465 PF	Gasperina Triscola**		
1606	632 I	Giovanni della Picciola	Cargnacco	contadino
1606	634 PF	Gasparo Tesis Valentino (Tin) de Pascolo (menzionati come benandanti: <i>Antonio Pascolut, Piero Cosser, Giovanni Cosser</i>)	S. Maria la Longa S. Maria la Longa <i>Palmada S. Lorenzo S. Lorenzo</i>	garzone
1609	705 I	Bernardo	S. Maria la Longa	contadino
1621	806 I	fanciullo anonimo Giovanni	Cividale Viscone	domestico (a Udine) pastore
1622	811 I	fanciullo anonimo	Udine	domestico
1622	814/815 I	Leonardo Badau	Galliano	mendicante
1623	820 I	Gerolamo Cut	Percoto	contadino
1626	832 PF	Menega	Cormons	prostituta (Palma)

anno	fascicolo / tipo di procedura	imputato	luogo	professione o attività
1626-29	844 PF	Gerolamo Cut**		
1629	848 I	Giacomo Tech	Cividale	
1634	859 PF	Giovanni Sion	Moimacco	domestico (Cividale)
		Giuseppe Iacuz Mattia Savio	Moimacco Noax	
		Bernardo Spadon Gerolamo (menzionati come benandanti: <i>Nicolò Stradiotto, Giovanni D'Antonio</i>	Remanzacco Villalta	servo agricolo
		<i>(oppure Antonio di Giovanni D'Antonio), Giovanni del Duse, Simon di Mutte, Rocco Iacum)</i>	<i>Cividale nato a Moimacco, abitante a Trieste</i>	
1636-42	870 PF	Giacomo Sameda G.B. delle Tranquille Domenico -marangon-	Udine Udine Udine	muratore falegname
1639	889 I	G.B. delle Tranquille** Domenico**		
1640	900 PS	G.B. delle Tranquille**		
1642	922 I	Domenico**		
1642	926 I	Giacomo	Bugnins	mandriano
1642-50	918 PF	Michele Soppe (menzionati come benandanti: <i>Bastiano Menos, Domenico Miol</i>)	Felettis	pastore, servo agricolo
1642-50	101 PF	Domenico del Ponte	Palazzolo	garzone

anno	fascicolo / tipo di procedura	imputato	luogo	professione o attività
1644-45	942 PF	Olivo Caldo (menzionati come benandanti: <i>Bastian Torrello,</i> <i>Giacomo</i>)	Fossalta <i>Portogruaro</i> <i>Gruaro</i>	contadino
1647	987 I	Liph	Trivignano	
1647-49	983 PS	Bastiano Menos (menzionati come benandanti: <i>Michele Soppe,</i> <i>Domenico Miol</i>)	Zugliano	massaro dell'ospedale di Udine e pastore
1647-49	986 PF	Domenico Miol (menzionati come benandanti: <i>G. B. delle Tranquille,</i> <i>Bastiano Menos,</i> <i>Michele Soppe</i>)	Campoformido	contadino
1648	28 PS	Mattia di Bernardone (menzionati due «viandanti» di cui non vengono fatti i nomi: uno di un paese lungo l'Isonzo, l'altro di Ronchi di Monfalcone)	Frisanco	
1648-49	26 PF	Giovanna Summagotti	Monfalcone	contadina
1648-50	31 I	Paolo Bonetto	Lavariano	
1649	88 I	Pietro Fresco	Flumignano	
1651	165 I	Leonardo Eponere	Joannis (Aiello)	
1653	224 I	Nicolò Colauto «Crot»	Ara di Tricesimo Udine	
1661	381 I	Sebastiano Magnasso	Udine	
1663	389 I	Pietro Torreano	Udine	sacrestano del duomo
1665	410 I	Giovanni Percoti	Orsaria	

anno	fascicolo / tipo di procedura	imputato	luogo	professione o attività
1665	411 I	Pietro Torreano**		
1666	420/421* PF	Francesca Zanin	Talmassons	
1666	423 PF	G.B. Piccolo (menzionato come benandante: <i>Marco Toros</i>)	Ipplis <i>Oleis</i>	pastore
1666	431 I	Pietro Torreano**		
1666-67	432/423 I	Pietro Titone Pietro Torreano**	Udine	
1668	449 I	Pietro Torreano** Biagio Vicario «Scorson»	Udine Udine	
1668-69	452 I	G. B. della Donada Giovanni-Leonardo Leonardo Conchin Mattia delle Case Battista Maddalena	Ipplis Orsaria Orsaria	
1676	miscellaneo k.1.2 PF	Andrea Cattaros	Savorgnano	servo agricolo
1678	501* I	Pietro Torreano**		
1680	522* I	Pietro Torreano**		
1683	553* I	Pietro Torreano**		
1684	557* I	Pietro Torreano**		
1684	560* I	Pietro Torreano**		
1684	563* I	Pietro Torreano**		
1698	Variae S. Officii* PS	Giovanni Fuman Pietro Torreano** Lorenzo	Udine Udine	garzone
1704-6	697 I	Leonardo	Udine	carradore, manovale
1747	902* PF	Paolo Molinaris	Buttrio	fattore
1749	983* I	«Sardellone» Carlo Rostedor	Udine Udine	sarto oste

Archivio di Stato di Venezia, *Santo Uffizio*

anno	fascicolo / tipo di procedura	imputato	luogo	professione o attività
1591	b. 68 PF	Menichino della Nota (menzionato come benandante: <i>un «Masutto» di Latisana</i>) G.B. Tamburlino Domenico Rodaro	Latisana Latisana Latisana	
1618-19	b. 72 PF	Maria Panzona (menzionato come benandante: <i>Vincenzo dal Bosco del Merlo</i> , padrino di Maria Panzona)	Latisana	

Isolati cenni ai benandantiArchivio Arcivescovile di Udine, *S. Ufficio*

1647	997 PS	Domenica di Camillo Minons, rea confessa di maleficio, apostasia e adorazione del demonio sostiene che Giacomo, Vincenzo e Beltrame, tre fratelli provenienti da Moimacco, sono benandanti.
1704	692* PF	Don Francesco Delliadonna, curato di San Giovanni di Casarsa, in una sua deposizione del gennaio 1705 contro due donne del paese nomina Leonardo da Udine, il cui cognome gli è ignoto, che «milantava conoscer i malefici e malefici» ed era comparso a Casarsa il 16 agosto 1704 per prestare la sua opera di antistregone: Leonardo è il benandante messo al bando nel 1705.

legenda:	I	informazioni semplici
	PF	processo formale
	PS	processo sommario (procedura abbreviata)
	*	processo non citato da Ginzburg
	**	comparse successive di un inquisito

**Localizzazione dei benandanti inquisiti
(1574-1749)**

Le cifre interne ai cerchietti si riferiscono al numero di benandanti individuati nelle varie località

**Distribuzione percentuale degli inquisiti per distretto di appartenenza
(1557-1786)**

La cartina riprodotta è una copia di quella presentata da Mariangela Sarra in *Distribuzione statistica dei dati processuali dell'Inquisizione in Friuli*, p. 31

CAPITOLO II

L'OCCHIO DEI GIUDICI

1. Fra Giulio Missini, i benandanti e la stregoneria

Tra il 1634, anno dell'inizio del processo cividalese contro Giovanni Sion, e il 1650, drammatica conclusione del processo contro Michele Soppe, si definì, per opera degli inquisitori friulani, il processo di assimilazione dei benandanti ai loro tradizionali nemici, gli stregoni. Questa assimilazione riguarda tre livelli: psicologico, culturale, sociale. Psicologico, perché idee e mentalità di coloro che un tempo si fregiavano di essere cristiani esemplari e difensori delle messi, erano mutate. Essi si trovavano ad ammettere, sempre più disorientati dall'intervento suggestivo degli inquisitori, di aver rinnegato il nome di Dio, giurato fede al demonio nei sabba, nuociuto ai compaesani con l'ausilio di fatture. Culturale, perché l'antico complesso di credenze si era disintegrato, lasciando insignificanti relitti assorbiti dal sabba, un'ideologia negativa sostanzialmente nuova e imposta alle masse rurali dell'epoca da inquisitori, parroci e predicatori. Sociale, perché la funzione dei medesimi benandanti all'interno delle comunità era mutata di segno, al pari delle credenze originali: divenuti stregoni malefici, riconosciuti come tali da laici e clero, i benandanti «tirarono avanti» ancora per pochi decenni come abili sfruttatori di ammalati creduli, fino a scomparire, ignorati dai giudici e disprezzati, in quanto ciarlatani o malfattori, dalla popolazione.

Questa, nelle sue linee essenziali, è l'interpretazione di Carlo Ginzburg¹ relativa al «secondo blocco» dei processi, ovvero i processi successivi allo «stallo»

1. Limitandomi ai passaggi più significativi, le ipotesi psicologiche si trovano alle pp. 106, 151, 154-155, 166-167, 171-176, 192-193; quelle culturali alle pp. 23-25, 35-47, 101-103, 152-156, 170, 181-186, 196-197, 200-203; quelle sociali alle pp. 116-117, 119-122, 126-130, 139-141, 164-165, 170-171, 197-200.

del periodo 1609-21, in cui non si avviarono procedimenti giudiziari contro i nati con la camicia.

Mi sembra opportuno intraprendere a questo punto una verifica di quell'interpretazione, però da una prospettiva diversa: non più, o non solo, dal punto di vista degli inquisiti, delle «vittime», come intese fare Ginzburg. Le sue interpretazioni dei testi, degli atti giudiziari, spesso criticate, talvolta sulla base di argomenti che sono risultati molto utili per il presente lavoro², non sembrano sufficienti: lo studio dei benandanti non può prescindere dall'analisi quantitativa dell'attività dell'Inquisizione friulana, dallo studio dell'orientamento del tribunale e dei giudici nei diversi periodi e del fenomeno più generale della stregoneria e della sua persecuzione in Friuli. Soltanto quando questa analisi sarà fatta, sarà possibile dire qualcosa di più chiaro non solo sulla bontà dell'ipotesi riguardante la rapida estraniamento culturale dei benandanti in meno di una quindicina d'anni, ma anche sull'atteggiamento di un'Inquisizione periferica in un periodo poco studiato, almeno per l'Italia. Mancano infatti tuttora studi non solo sistematici e generali, ma anche regionali sull'Inquisizione romana nel Seicento³.

Il momento cruciale della metamorfosi giudiziaria e culturale dei benandanti, collocato da Ginzburg tra il 1634 e il 1650, coincide grossomodo con un notevole incremento dell'attività giudiziaria del Sant'Ufficio in Friuli nel ventennio 1637-56. Questo periodo appare legato quasi esclusivamente all'opera di due inquisitori, fra Ludovico Sillani da Gualdo (1636-45) e Giulio Missini da Orvieto (1645-53). La somma della durata dei mandati di questi due giudici copre ben diciassette anni su venti: fra Lodovico Zacchei da Sezze (1645), fra Girolamo Baroni da Lugo (1653-55) e fra Bonaventura Ripa da

2. Sui documenti relativi ai benandanti cfr. le osservazioni di Alberto Tenenti, *Una nuova ricerca sulla stregoneria* cit., pp. 386-387; Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 62-63. Più in generale, sul metodo adottato da Ginzburg nella sua interpretazione storico-morfologica del complesso culturale del sabba cfr. i rilievi critici di Adriano Prosperi, *A proposito di Storia Notturna di Carlo Ginzburg*, «Paragone», XL, 1989, pp. 95-106; Grado Giovanni Merlo, «Rivista storica italiana», CII, 1990, (recensione a *Storia notturna*) pp. 222-228; Giovanni Filoramo, *Una storia infinita: la «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1991, pp. 288-289; Perry Anderson, *Il mito della natura umana* cit., pp. 215-219; John Martin, *Journey to the World of the Dead: the Work of Carlo Ginzburg*, «Journal of Social History», 25, n. 3, 1992, pp. 613-623.

3. L'Inquisizione romana operava nell'Italia continentale, quella spagnola nelle isole. Il primo e per ora unico studio statistico generale concernente l'attività delle Inquisizioni italiane è in E. William Monter - John Tedeschi, *Toward a Statistical Profile* cit., pp. 130-157. I dati riguardano soprattutto quattro importanti sedi inquisitoriali: Aquileia-Concordia (1557-1786), Venezia (1547-1794), Napoli (1564-1740), Sicilia (1560-1700).

Ferrara (1655-58) rimasero in carica troppo poco tempo per dare un'impronta rilevante all'attività dell'Inquisizione⁴.

L'incremento determinato dal Sillani e dal Missini interessò in misura notevole i reati di magia e stregoneria, che, come l'attività complessiva del tribunale, tornarono a livelli da primato, quasi raggiungendo la cifra del decennio 1597-1606, periodo in cui fra Gerolamo Asteo da Pordenone si occupò in media in un caso su due di stregoneria e magia, un rapporto eccezionalmente alto e non più eguagliato da alcun successore. Nei tre decenni seguenti ci fu un netto regresso e una generale diminuzione di attività del tribunale anche per quanto riguarda gli altri tipi di reati. L'apice quantitativo del numero di processi per magia e stregoneria celebrati dal Sant'Ufficio fu raggiunto nel decennio 1647-56, con 114 casi su 411 totali. L'incremento numerico dei procedimenti, a partire dagli anni trenta e quaranta, riportò definitivamente quei fenomeni al primo posto tra i reati perseguiti o indagati dal Sant'Ufficio⁵.

Il rinnovato interesse dei giudici verso la stregoneria interessò in modo proporzionale i benandanti, come si evince dalla prima tabella presentata alla fine di questo capitolo: non solo nel ventennio 1637-56 il numero degli indagati aumentò da 13 a 21 rispetto al ventennio precedente, ma ci fu anche l'emissione di sei sentenze, quasi la metà del totale su 125 anni, dopo oltre mezzo secolo in cui non ne furono prodotte: infatti tra il 1588, sentenza contro Caterina Domenatti di Monfalcone, e il 1645, contro Olivo Caldo di Fossalta, il Sant'Ufficio udinese non emise nessuna condanna contro benandanti⁶. Rispetto al 1617-36, inoltre, aumentò il numero complessivo di informazioni, processi formali e processi sommari a carico dei benandanti.

4. Per un elenco completo degli inquisitori delle diocesi di Aquileia e Concordia con date di nomina e fine del mandato di ciascuno cfr. Andrea Del Col, *L'inventariazione degli atti processuali* cit., pp. 99-102. Il primo elenco di Antonio Battistella, *Il S. Ufficio e la riforma religiosa in Friuli. Appunti storici documentati*, Udine, Gambierasi, 1895, pp. 127-128, è incompleto e impreciso.

5. Cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., p. 20, 24-25 (tavv. A e B), p. 27 (grafico), p. 29 (tav. C). Dalla tavola B si evince che nel trentennio 1607-1636 la percentuale dei procedimenti riguardanti magia e stregoneria, pari al 36% del totale dei processi, fu sostanzialmente identica al 37% del ventennio 1637-1656: tuttavia il «peso specifico» della percentuale di cause di stregoneria nel decennio 1647-56 è maggiore che negli altri periodi, perché proprio in quel decennio si riscontra un isolato e abnorme picco nella categoria «detenzione e lettura di libri proibiti», dovuto in gran parte a brevi comparizioni spontanee: ben 117 casi su 411, il 28%. In tutti gli anni di attività dell'Inquisizione friulana, eccetto questo decennio, si ebbero solo 129 casi concernenti i libri proibiti, con percentuali modestissime nei periodi.

6. Vedi tabella 3, *Decisioni conclusive emesse dai tribunali di Aquileia e Concordia e dal tribunale di Venezia contro benandanti (1581-1705)*, p. 138.

L'incremento quantitativo dei procedimenti contro i benandanti nel periodo 1637-56 conferma l'aumento generale relativo alla stregoneria e alle arti ad essa associate. Nel solo decennio 1647-56 troviamo infatti 114 inquisiti per magia e stregoneria, benandanti compresi: 62 maschi e 52 femmine. Questo numero risulta inferiore di tre sole unità alla somma degli inquisiti per gli stessi reati dei tre decenni successivi. In un intero secolo, cioè dal 1687 al 1786, gli inquisiti per tali reati furono soltanto 174: il declino non interessò soltanto magia e stregoneria, ma l'attività del Sant'Ufficio friulano nel suo complesso⁷.

Delimitiamo ancora il campo di ricerca: fra Giulio Missini fu l'inquisitore destinato a raccogliere, per usare un'espressione volutamente iperbolica di Tenenti, le *disiecta membra* dei benandanti: Ginzburg sostiene che essi erano ormai incapaci di riconoscere se stessi e le proprie pratiche, così furono indirizzati scientemente verso lo stereotipo del sabba. È in questo breve volgere di anni che si assisterebbe ad una sorta di *climax* del dramma culturale dei benandanti. Questo dramma, se di dramma si deve parlare, è legato a filo doppio all'attività inquisitoriale del minore conventuale di Orvieto. È possibile definire e quantificare l'azione del giudice, descrivere il suo atteggiamento nei confronti dei benandanti? Esisteva davvero un interesse specifico, come suggerisce Ginzburg, a incanalare nell'alveo del sabba le pratiche di una setta pagana e anticitristiana, quale poteva apparire quella dei friulani nati con la camicia? Oppure Giulio Missini svolse dell'ordinaria amministrazione contro i fenomeni di magia popolare, senza distinguere o selezionare degli aspetti particolari? In quest'ultimo caso, la suggestiva ipotesi del trapasso culturale apparirebbe alquanto astratta perché non sufficientemente supportata da un riscontro documentario. Una lettura dei dati contenuti nella tabella 2 consentirà una migliore definizione della «demonofobia» del giudice.

L'attività di Giulio Missini risulta caratterizzata da una spiccata attenzione verso la magia terapeutica tradizionale, la stregoneria, il maleficio, il sabba e i rapporti col demonio, nonché verso i benandanti, le cui pratiche costituivano una sorta di raccordo tra il reato per definizione collettivo del sabba e le forme individuali di magia come prienti, sortilegi e malefici. I numerosissimi casi di apostasia, generalmente soldati stranieri di stanza nella fortezza di Palma che si convertivano al cattolicesimo, oppure soldati italiani e/o cattolici apostati che si

7. Cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., p. 29 (tav. C). I dati forniti da Mariangela Sarra vanno aggiornati con l'aggiunta nel conteggio globale riguardante gli inquisiti per «magia, stregoneria e arti associate» dei benandanti inquisiti non elencati nell'inventario di De Biasio: cfr. alla fine del primo capitolo l'*Elenco cronologico degli atti processuali del Sant'Ufficio contro i benandanti (1574-1749)*, pp. 51-56.

riconciliavano con la fede cattolica, più i casi di lettura di libri proibiti e di sollecitazione in confessione, raggiungono sommati il 68% del totale, una percentuale notevole: in particolare, i processi per lettura e detenzione di libri proibiti aumentarono in modo esponenziale proprio in questo periodo⁸.

I puri dati numerici tuttavia non bastano per valutare il peso degli interventi repressivi del tribunale. Apostasie, sollecitazioni, libri proibiti appaiono in genere reati di lieve entità che si risolvevano, salvo rare eccezioni, in un ridottissimo numero di sedute grazie alla procedura sommaria: nella maggior parte dei casi non erano procedimenti che sconvolgeressero la *routine* giudiziaria. Il contrario si può dire per la stregoneria: nell'anno 1650 l'attività inquisitoriale del Missini fu quasi totalmente assorbita da quattro processi cresciuti in modo ipertrofico, con dispetto della Congregazione romana del Sant'Ufficio, che preferiva procedure chiare e, soprattutto, sbrigative.

Procuri vostra reverentia di terminar presto le cause, perché si libererà dallo scrupolo che pel patimento delle carceri i rei del S. Ufficio muoiono in esse⁹.

La lettera, spedita dal cardinale Barberini il 28 giugno 1651, mostra un'evidente preoccupazione della Congregazione per l'operato del giudice friulano che, allungando oltre misura processi e detenzioni, si rendeva indirettamente responsabile del tragico epilogo delle cause: nell'inverno del 1650 erano infatti morti in carcere, a breve distanza di tempo l'uno dall'altra, Michele Soppe e Angioletta delle Rive, il primo indagato per maleficio, sabba e apostasia, la seconda per maleficio e magia terapeutica. Nello stesso periodo, cioè nel secondo semestre del 1650, languivano nelle prigioni del Sant'Ufficio udinese altri due sospetti d'eresia, Gregorio Amalteo e Marta Fiascaris¹⁰.

Probabilmente Giulio Missini fu l'ultimo inquisitore friulano a cercare di perseguire con sistematicità e impegno l'eretica pravità nelle sue eterogenee manifestazioni: le dimensioni dei fascicoli processuali riguardanti i quattro individui citati non lasciano dubbi, e a questi procedimenti giudiziari vanno aggiunti numerosi altri, in gran parte cause di media entità concernenti la stregoneria e l'abuso di sacramenti. Non va dimenticato che il Missini fu forse l'unico inquisitore friulano ad organizzare e far allestire nel Seicento a Udine un rogo

8. Cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., pp. 26-28; vedi nota 5.

9. AAUd, S. *Officio*, b. 61, «Epistolae S. Officii» (1647-1659).

10. Ivi. Per un cenno al processo contro Gregorio Amalteo di San Daniele per lettura di libri proibiti e idee ereticali cfr. Giovanna Paolin, *Inquisitori e confessori nel Seicento in Friuli: analisi di un rapporto*, in *L'Inquisizione romana in Italia* cit., pp. 184-185.

pubblico di libri proibiti¹¹. In generale, nel decennio coperto dal suo mandato e dai mandati dei suoi successori, Girolamo Baroni e Bonaventura Ripa (1647-56), il numero complessivo di inquisiti raddoppiò rispetto agli anni immediatamente precedenti di attività del tribunale¹².

Appurato che il Missini fu un giudice particolarmente zelante, cerchiamo di vedere come considerò i benandanti: cominciamo con il processo condotto contro Michele Soppe, senza dubbio il più importante della serie contro i benandanti in questa fase, e di certo uno dei più impegnativi per il Missini. Il processo mostra una clamorosa convergenza delle pratiche tradizionali dei benandanti, legate quasi soltanto alla fertilità e all'antistregoneria, e degli stereotipi inquisitoriali, dotti, del sabba: si tratta però di una convergenza unica, e bisogna rendere ragione di tale unicità. Negli altri processi fatti da Missini in questi anni, infatti, tale convergenza non appare evidente: c'è il sabba, ma non come deformazione dei miti agrari.

Nel processo formale contro Soppe il contributo dell'inquisitore alla definizione del sabba, dell'apostasia rituale, del patto col diavolo, cioè ad alcuni dei principali crimini confessati dal benandante, è fondamentale. Nei primi costituiti la contrapposizione tra benandanti difensori della fede, propalatori di streghe, semplici spettatori del sabba, e streghe adoratrici del demonio e autrici di male è sostenuta con convinzione da Soppe, nonostante le continue obiezioni di Giulio Missini. Il giudice, interessato a provare un maleficio di Soppe e a stabilire una connessione tra pratiche estatiche di quest'ultimo, diabolismo e maleficio, ottiene dopo lunghi interrogatori delle confessioni che reputa esaurienti e conclusive, tant'è vero che spedisce subito l'intero incartamento processuale a Roma per avere disposizioni su come concludere il caso. In questa prima parte del processo la presenza degli elementi suggestivi è inconfutabile: diversamente da quanto accadrà con la presunta strega Angioletta Delle Rive, inutilmente pungolata e imbeccata su questioni analoghe, qui l'inquisito confessa più di quanto richiesto per compiacere il giudice¹³, cosicché al maleficio del giovane contadino di Tizzano Giacomo Biat si aggiunge la con-

11. Cfr. cap. IV, par. *Le interpretazioni dei medici*, pp. 198-199.

12. Cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica cit.*, p. 25 (tav. B), p. 29 (tav. C): 411 imputati contro i 182 del decennio 1637-46.

13. «Si può dire che il lavaggio del cervello praticato dall'Inquisizione non era intenzionale e doveva evolversi nel corso di un processo psicologico in cui il giudice e l'accusato si conducevano reciprocamente su piste false»: cfr. Gustav Henningsen, *L'avvocato delle streghe. Stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, trad. it., Milano, Garzanti, 1990, p. 56.

fessione spontanea di tre infanticidi. Le incongruenze dei primi costituiti vengono eliminate, Soppe è reo confesso¹⁴.

Gli altri processi contro benandanti di cui si occupò Missini, diversi per entità e contenuti, differiscono anche nella procedura: sono processi sommari e informazioni che non dimostrano in definitiva uno specifico interesse inquisitorio a far confluire un sapere articolato come quello dei benandanti negli standard del sabba o di altre eresie formali più familiari al dottore in teologia: è quanto vedremo nei prossimi paragrafi con una descrizione più analitica dei contenuti processuali.

Da tutto questo si può dedurre che la personalità, la volontà del giudice e il tipo di procedura giudiziaria adottato nelle varie circostanze condizionano parecchio gli asserti degli inquisiti, asserti che, serve ricordarlo, non sono un prodotto autonomo e volontario. Il giudice orienta l'indagine del loro pensiero verso scopi precisi: nel caso di Michele Soppe, supportare l'ipotesi di maleficio con dettagliate descrizioni delle conventicole diaboliche cui il reo confesso ammette di prendere parte. A queste riunioni notturne Missini crede: la confessione, opportunamente stimolata, costituisce per il giudice, ma non per la Congregazione romana¹⁵, una prova di colpevolezza.

Nel caso degli altri benandanti processati dal Sant'Ufficio manca un intento unitario come quello appena descritto perché le ipotesi che l'inquisitore cerca di verificare sono altre, quindi risultano diverse anche le idee e le opinioni degli esaminati: alla fine, esse ci appaiono trasformate dall'intervento del giudice, e giocoforza svuotate di ogni autonomia culturale. Se l'omogeneità di un complesso culturale risulta difficile da verificare sulla scorta dei verbali inquisitoriali, fonte indiretta e vincolata a produttori ai quali una verifica di questo tipo non poteva ovviamente interessare, la mentalità degli inquisiti, i benandanti, costituisce a maggior ragione un'incognita, e diventa in ultima analisi quasi insondabile.

Valutazioni psicologiche di tipo «impressionistico» sulla mentalità dei rei sono presenti un po' dovunque, ma soprattutto nell'ultima parte de *I benandanti*¹⁶.

14. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918, cc. 63v-65v; cfr. Ginzburg, pp. 175-176.

15. Una prima lettera dell'11 dicembre 1649 sottolinea la gravità dei delitti ma anche la necessità di provarli per poter giungere «alla maggior condanna». Né questa lettera, né la successiva del 18 dicembre, contenente istruzioni per il giudice, accennano ai sabba di Soppe: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 61, «Epistolae S. Officii» (1647-59). Era da almeno una settantina d'anni, del resto, che le confessioni degli stregoni non avevano più valore di per sé probante per la Congregazione: vedi nota 82.

16. L'ultimo capitolo, *I benandanti al sabba*, abbonda di annotazioni psicologiche: «Come Maria Panzona, come Giovanni Sion, anche Michele Soppe tenta, pur senza averne coscienza, di salvare la sua autonomia di benandante dall'attività diabolica delle streghe».

Queste valutazioni, se non integrate da un adeguato rilievo dato all'azione, al pensiero dei giudici, e soprattutto se non si considera un numero più consistente di atti giudiziari, mi sembrano da sole insufficienti a supportare la presunta convergenza culturale di cui ho in precedenza parlato.

Veniamo ad un tema contiguo, ovvero la connessione tra mentalità positiva e culto agrario, mentalità negativa e sabba. Ginzburg sostiene che Maria Panzona, processata a Latisana e Venezia nel 1618-1919, vive con «inconsapevole immediatezza» la «contraddizione tra i benandanti stregoni emersi a Latisana, e i benandanti tradizionali ricomparsi a Venezia»¹⁷. Più avanti annota, concludendo la descrizione delle confessioni rese da Giovanni Sion a Cividale nel 1634: «I piaceri e le ricchezze offerte dal sabba attraggono i benandanti come le streghe: ma l'antico odio per le streghe e gli stregoni e la loro attività agisce ancora nel profondo della coscienza di G. Sion»¹⁸. Quindi su Michele Soppe, detenuto nelle carceri udinesi del Sant'Ufficio e reo confesso nel 1649: «Come Maria Panzona, come Giovanni Sion, anche Michele Soppe tenta, pur senza averne coscienza, di salvare la sua autonomia di benandante»¹⁹.

Dal particolare è facile infine passare al generale, al piano della mentalità collettiva: «L'antica contrapposizione tra stregoni e benandanti, difensori della fede del diavolo gli uni, difensori della fede di Cristo gli altri, opera ancora debolmente, anche se all'insaputa degli stessi benandanti»²⁰. L'innesto nell'analisi psicologica dei verbali di una invisibile, ineluttabile e conflittuale dialettica inconscia delle due mentalità, dalla quale i benandanti potevano uscire soltanto acquisendo tratti stregoneschi e una vocazione demonolatrica, costituisce per certi versi una forzatura: come vedremo, non è cosa semplice riconoscere degli elementi che si possano qualificare con sicurezza come tappe o momenti significativi di un invisibile percorso intellettuale collettivo.

Non sembra scontato neppure considerare le contraddizioni degli imputati nei costituiti come conseguenze di contraddizioni interne alla loro visione del

(p. 166); «L'antica contrapposizione tra streghe e benandanti (...) opera ancora debolmente, anche se all'insaputa degli stessi benandanti» (p. 167). Le contraddizioni in cui cade Soppe negli interrogatori «vanno (...) molto al di là della sua persona, per caratterizzare tutto il faticoso passaggio dal mito dei benandanti alla stregoneria» (p. 172). Il concetto di «inconscio collettivo», benché non espresso, non sembra estraneo a questo tipo di lettura, ma è una nozione che non si può applicare ai verbali processuali, perché questi sono il frutto di sollecitazioni eterogenee sugli imputati e non testi da questi prodotti in modo spontaneo per esibire la propria visione del mondo, le proprie idee. Non sono insomma un prodotto né conscio né inconscio, soltanto involontario.

17. Cfr. Ginzburg, p. 151.

18. Ivi, p. 154.

19. Ivi, p. 166.

20. Ivi, p. 167.

mondo, o come effetti di mutate attitudini psicologiche verso le proprie credenze e azioni, in questo caso estasi e rituali estatici. Ginzburg propone un'opportuna, ma nel complesso inerte, rivalutazione del ruolo preminente del giudice: «Tale trasformazione [quella dei benandanti in stregoni, n.d.a.] è sì, "spontanea"(...): ma si tratta, spesso, di una "spontaneità" incanalata e deviata in una precisa direzione dagli opportuni interventi degli inquisitori. (...) Il contenuto delle confessioni dei benandanti viene sempre più a dipendere dall'intervento degli inquisitori»²¹. L'intervento degli inquisitori diventa dunque progressivamente determinante, «sempre più» determinante, laddove viene a mancare un organico supporto culturale e ideologico agli inquisiti, non più consci del significato e delle implicazioni etiche dell'antico, benefico mito agrario.

Questa ricostruzione, è bene ripeterlo, è congetturale. Bisogna anche aggiungere che le stesse congetture risultano opinabili, perché altre testimonianze di benandanti processati da Giulio Missini, contemporanee a quelle relative a Michele Soppe, non mostrano affatto una chiara conversione psicologica, mentale, culturale dei benandanti: non le spontanee confessioni di Bastiano Menos di Zugliano, che il 14 febbraio 1647 e il 10 luglio 1649 sostenne di fronte al giudice di aver ingaggiato, assieme ad altri benandanti, nottetempo e in spirito, delle battaglie per la «fede di Dio» contro le streghe; non il breve esame cui venne sottoposto Domenico del Ponte di Palazzolo, citato il 31 maggio 1650, nel quale il benandante, respingendo gli elementi d'accusa che risultavano da precedenti denunce, negò di essere benandante, di saper riconoscere i maleficiati, di andare al ballo delle streghe; non la testimonianza di Paolo Bonetto di Lavariano, chiamato al processo Soppe il 16 giugno 1649, dalla quale si evince solo che il Bonetto faceva il guaritore ed era a conoscenza dei malefici commessi dall'imputato. Allo stesso modo, dagli atti del processo formale contro Domenico Miol di Campoformido non emerge nulla di più di una semplice confessione di attività terapeutiche, mentre sulle pratiche estatiche cala una totale reticenza, che forse non nasconde altro che ignoranza reale: di questa in fondo non è lecito dubitare più di tanto, perché l'inquisitore aveva inserito tra gli atti del processo la denuncia di Menos, che aveva asserito di aver visto ai raduni notturni il Miol, e insistette parecchio con lo stesso Miol proprio per chiarire questi aspetti, per provare precise imputazioni²². Tale insistenza fu vana.

21. Ivi, p. 193.

22. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 987; b. 36, fasc. 101; b. 28, fasc. 986, L'interrogatorio, tratto dagli atti del processo contro Michele Soppe, si trova alle cc. 7r-8v, 19 luglio 1647.

Ginzburg, conscio che la professa ignoranza di alcuni inquisiti male si concilia con le piene e apparentemente coerenti confessioni di altri, pone ad un certo punto la questione della «sincerità» di quanto i benandanti dicevano. La questione è irrilevante rispetto al riconoscimento del grado di autonomia di un complesso culturale, perché i giudici condizionavano comunque, quasi in ogni caso, gli asserti dei benandanti. Il problema posto al virtuale interprete dei documenti, dover discernere tra verità e menzogna, è a questo punto irrisolvibile. Si tratta di una questione utile, in definitiva, soltanto a Ginzburg, il quale giunge a sostenere che la probabile insincerità di alcuni benandanti, assieme alla cronica contraddittorietà, non era altro che la conseguenza dell'assenza di riferimenti culturali precisi, della trasformazione di un antico culto agrario, dell'annullamento delle sue finalità originali, della dipendenza sempre più accentuata dei benandanti dall'intervento suggestivo del giudice, dello stravolgimento della loro mentalità. Ad ogni modo, ripeto, tale cambiamento appare inconsistente, perché dagli esempi qui riportati, ovvero dai processi contemporanei al processo Soppe, emerge una completa assenza del presunto «psicodramma» collettivo che avrebbe investito i benandanti in quel periodo. Questa questione sarà analizzata più in dettaglio nel quinto paragrafo di questo capitolo con un esame complessivo dei processi contro i benandanti.

Una conversione ideologica totale in così pochi anni, del resto, poteva essere determinata soltanto da una deliberata strategia inquisitoriale, un disegno persecutorio coscientemente applicato ad una definita categoria di eretici: un simile progetto tuttavia non esiste, e non può essere riconosciuto nemmeno nell'operato di un inquisitore solerte come il Missini. Mancando un siffatto interesse da parte giudiziaria, risulta impraticabile l'ipotesi di una simultanea e collettiva assunzione di connotati diabolici da parte di ciascun appartenente alla schiera dei «nati con la camicia»: l'ipotesi di una risposta unitaria ad un unico stimolo è troppo meccanica per non apparire una forzatura.

Nel suo post-scriptum all'edizione del 1972 de *I benandanti* Ginzburg stesso riconobbe la semplificazione insita nell'utilizzo e nella contrapposizione di categorie astratte come «mentalità collettiva» e «atteggiamenti individuali»²³. La dialettica di queste categorie, il collettivo e l'individuale, aveva determinato lo sviluppo e la logica complessiva de *I benandanti*, uno sviluppo che l'autore a distanza di tempo sentì di dover difendere per salvaguardare la contrapposizione più generale tra cultura dominante-repressiva e cultura popolare-

23. Cfr. Ginzburg, *Post-scriptum* 1972, pp. XVII-XVIII.

repressa e destinata alla trasformazione²⁴. Tuttavia, benché in generale valida, questa dicotomia va discussa e verificata volta per volta nell'analisi storica dell'operato dei giudici, dei supervisori dei giudici e degli inquisiti, e ogni volta che cerchiamo di definire la «mentalità» dei rappresentanti della «grande» e «piccola» tradizione.

Come vedremo tra breve, studiare la «piccola» tradizione senza mediazioni di alcun tipo è impresa ardua, quindi risulta oggettivamente difficile carpirne i significati e i valori originali. Se si escludono i testi popolari e popolareggianti dell'età moderna prodotti in forma autonoma dalle classi più basse, quali libretti di ballate e almanacchi, o quelli ottenuti a scopo scientifico dagli etnografi con le moderne tecniche di registrazione, la cultura popolare non offre di sé una comprensione diretta: il mito agrario dei benandanti friulani non fa eccezione.

2. Miti, riti e sette

Dall'analisi dei processi contro Michele Soppe di Felettis, Bastiano Menos di Zugliano, Domenico Miol di Campoformido, svoltisi tra il 1642 e il 1650, Ginzburg fa scaturire un'importante conclusione:

Si tratta di rapporti obiettivi, reali, di tipo settario, a quanto sembra, che non escludono, come si è visto dal confronto tra le confessioni di Michele e quelle di Bastiano Menos, che ciascun benandante riviva in modo diverso, verosimilmente nel corso di mi-

24. All'analisi dei rapporti cultura dominante - culture subalterne è dedicata buona parte del suo lavoro successivo: cfr. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi* cit. Nella prefazione (pp. XIX-XXIV), Ginzburg si dichiara decisamente insoddisfatto di una categoria generica qual è quella di «mentalità collettiva», preferendole il termine «cultura popolare» e sottolineando che «il classicismo generico è pur sempre un grosso passo avanti rispetto all'interclassismo» (p. XXIV). Secondo l'autore le idee professate da Menocchio appaiono sostanzialmente autonome rispetto ai *clichés* della cultura dominante, le elaborazioni teoretiche del mugnaio dipendenti in buona misura dall'oralità, nonostante la familiarità che quest'ultimo aveva con la parola stampata. In un articolo del 1979 Paola Zambelli contestò proprio queste conclusioni, sostenendo con validi argomenti che le presunte «idee popolari» del Menocchio sembrano piuttosto derivare da alcuni circoli aristotelici patavini, e risultano essere perlopiù influenze culturali assorbite e rielaborate sì originalmente, ma pur sempre provenienti dalla cultura egemone: cfr. Paola Zambelli, «Uno, due, tre, mille Menocchio?», «Archivio storico italiano», CXXXVII, 1979, pp. 51-90. In una personale rassegna critica, John Martin ha rilevato come sia costante nelle opere di Carlo Ginzburg una scarsa attenzione al contesto sociale e culturale dei dati presi di volta in volta in esame: «...Ginzburg seems strangely indifferent to the mode of transmission of ideas from one culture to another. We learn nothing about possible cultural mediators (be they traders or wetnurses) and relatively little about oral literature, whether magical tales, fables or epic poetry»: cfr. John Martin, *Journey to the World of the Dead* cit., p. 620.

steriosi deliqui, le credenze tradizionali, ormai in via di dissolvimento. Si ripresenta così il problema, che sembrava risolto negativamente, della *realtà* di alcuni, almeno, tra i convegni dei benandanti - una realtà che nei racconti dei partecipanti appare certo intrecciata inestricabilmente a particolari puramente fantastici²⁵.

I verbali degli interrogatori dei processi citati consentirebbero dunque di individuare «rapporti obiettivi, reali» nel contesto di un'organizzazione settaria di benandanti la cui esistenza non sarebbe contraddetta dal fatto che nel corso dei loro deliqui i protagonisti vivano esperienze fondamentalmente diverse. Questa diversità viene attribuita alla dissoluzione dell'antico sistema di credenze del culto agrario dei benandanti, un culto che risulterebbe già profondamente trasformato alla metà del Seicento. I processi di questo periodo contro benandanti imporrebbero anche di riconsiderare l'ipotesi della realtà dei loro convegni, «di alcuni, almeno», un'ipotesi che in precedenza l'autore aveva deciso temporaneamente di accantonare.

Nel complesso, le caratteristiche del culto agrario rimangono avvolte in una sorta di nebulosa interpretativa: non si capisce, e l'ipotesi precedente sulla realtà di alcuni convegni aumenta la confusione, in cosa consistano rispettivamente riti e miti dei benandanti, dove termini l'esperienza estatica soggettiva e inizi l'esperienza rituale collettiva, e non è chiaro se i frequenti riferimenti alla «setta» valgano solo come sintesi esplicative degli asserti degli stessi benandanti, o come reali proposte esegetiche.

All'inizio de *I benandanti* viene prestata maggiore attenzione a ciò che i protagonisti sostenevano di fare, cioè andare realmente, ma in spirito, a combattere per la fertilità dei campi nelle notti delle tempora. Qui Ginzburg sottolinea che le esperienze sono legate alle catalessi, a rappresentazioni di credenze tradizionali secondo modalità oniriche, letargiche o allucinatorie: forse, ma non di necessità, tali rappresentazioni potevano essere indotte dall'uso di unguenti contenenti principi stupefacenti²⁶.

Più avanti, a proposito delle esperienze estatiche dei benandanti Gasparutto e Moduco, l'autore puntualizza che «non si tratta (...) di superstizioni cristallizzate e ripetute meccanicamente, ma di riti intensamente, emotivamente vissuti»²⁷. Dei rituali, dunque, avevano luogo: ma erano singolari, collettivi, o entrambe le cose? Non viene mai detto chiaramente: viene soltanto sottolineato che i combattimenti notturni costituiscono un «rito agrario, conservatosi straor-

25. Cfr. Ginzburg, pp. 186-189.

26. Ivi, pp. 25-30.

27. Ivi, p. 36.

dinariamente vitale quasi alla fine del '500», e che i riti propiziatori dei benandanti corrispondevano ai rituali ufficiali della Chiesa, come le Rogazioni, volte allo stesso scopo²⁸. Benché non detto in modo esplicito, i combattimenti rituali tra benandanti armati di finocchio o viburno e i malandanti armati di sorgo, «canne gargane» o pale di forno vengono assimilati ad una sorta di cerimonia, che per la mentalità dei contadini di allora poteva garantire una sorta di «reale» efficacia simbolica nella sua esecuzione apotropaica, propiziatrice²⁹.

Sulla stessa falsariga, Ginzburg ricerca più avanti i possibili antecedenti folclorici di questa sorta di culto agrario nei combattimenti tra schiere contrapposte di giovani di paesi confinanti, ovvero nei combattimenti rituali che dovevano garantire all'una o all'altra parte un buon raccolto, e nelle simboliche contese rituali tra stagioni nell'Europa centro-settentrionale: nel raffronto, si parla ancora di «rito agrario dei benandanti»³⁰. In chiave diacronica l'interpretazione è questa: ad un rito agrario originale si sovrappose un culto cristiano e successivamente elementi della stregoneria diabolica. Parlare di «rito» in questo contesto suggerisce l'ipotesi che l'autore l'intenda proprio nella sua accezione principale, ovvero come un comportamento culturale esterno, in questo caso collettivo.

Diverso è il discorso per l'altro filone essenziale del sistema di credenze dei benandanti, ovvero le processioni dei morti e le credenze legate all'oltretomba e alla negromanzia, che Ginzburg definisce «nucleo di tradizioni e miti» sganciati dalla tradizione colta³¹. Benché le due componenti del sistema siano speculari, una viene definita «rito agrario», l'altra, considerata meno importante, «mito delle processioni dei morti». Nonostante venga presentata una rassegna comparativa dei possibili precedenti storico-letterari di queste processioni analoga a quella fornita per le battaglie notturne, le processioni dei morti subiscono quello che potremmo chiamare un «declassamento» a mito: il declassamento consiste nell'escludere che queste credenze abbiano avuto consistenza culturale e possano essere durate nel tempo³². Escludendo anche che siano mai state vive quanto quelle dei benandanti agrari, Ginzburg definisce tali credenze «mito svuotato di significato».

Non è così: i benandanti che asserivano di uscire alle quattro tempora per unirsi a banchetti e giochi, per partecipare a processioni di moltitudini con la

28. Ivi, pp. 35-38.

29. Ivi, p. 38.

30. Ivi, p. 40-44.

31. Ivi, p. 69.

32. Ivi, pp. 101-103.

candela accesa, per udire gli ammonimenti e i consigli dei morti ai vivi, dicevano di farlo realmente, ovviamente «in spirito», al pari dei benandanti che sostenevano di contendere agli stregoni i buoni raccolti³³. Nonostante questo, Ginzburg qualifica le esperienze degli ultimi come «riti», le esperienze dei primi come semplici «miti» declinanti e desemantizzati già all'epoca dei processi inquisitoriali. Dai repertori friulani di narrativa orale prodotti tra la fine dello scorso secolo e questo, da informazioni raccolte nel corso di ricerche antropologiche sul campo, da alcune cerimonie religiose tuttora praticate, cioè dalle processioni contenenti precisi elementi dell'antica tradizione relativa al culto funebre, risulta invece che, se uno dei due filoni delle credenze dei benandanti si è conservato meglio nel folclore, al punto da ispirare tuttora dei riti ed essere proseguito in sincretistiche cerimonie, questo non è quello agrario, o perlomeno non quello delle battaglie notturne tra nati con la camicia e stregoni³⁴.

L'uso di un termine o di un altro può apparire una questione di scarso interesse, ma, se tentiamo di riassumere il senso dell'interpretazione ginzburgiana dei benandanti attraverso la terminologia adottata per descrivere credenze e atteggiamenti dei protagonisti, notiamo che «mito», «rito», «culto» e «setta» non sono mai chiariti una volta per tutte e fanno parte di un *continuum* ermeneutico: sono spesso mutuamente sostituibili senza perdita di significato. Da questo *continuum* tuttavia l'autore attinge con discontinuità calcolata, prelevando l'uno o l'altro termine per sottolineare ciò che più gli preme: da una parte, che i benandanti avevano una nozione superficiale di un mito funebre, dall'altra, che celebravano riti di fertilità individuali e onirici e che erano dediti a rituali collettivi, se non addirittura a riunioni, di tipo settario.

Ora, ammesso che «culto agrario», definizione generica che utilizzerò il meno possibile, sia una categoria interpretativa comprensiva, sia riferibile cioè ad un ambito di atteggiamenti, valori, credenze condivisi da un certo numero di adepti, singolarmente o collettivamente, all'interno di un complesso di miti e/o riti specificamente rivolti ad uno scopo, in questo caso garantire la fertilità e il

33. Sulla connessione tra i due principali filoni mitologici relativi ai benandanti cfr. il capitolo successivo, paragrafo *Battaglie notturne, processioni dei morti, mascherate rituali*.

34. Oltre agli esempi più recenti, vale la pena di citare di nuovo gli *Scritti Minori* di Pietro Ellero, che dedica un'ampia sezione del capitolo *Delle superstizioni volgari in Friuli* ai motivi ampiamente diffusi nel territorio delle processioni dei morti, del ritorno dei morti, delle visioni dell'oltretomba, della necromanzia (paragrafo VII, *Delle anime erranti*, pp. 37-41). Il forte etnocentrismo dell'autore si interpone tra la realtà folclorica, ovvero la documentazione storica di cui era a conoscenza, e la sua interpretazione, sicché disponiamo di riferimenti utili per un confronto con i primi studiosi e curiosi di folclore (Ostermann, Marcotti), ma inutilizzabili in sé come descrizioni dell'oggetto di studio.

contatto con i defunti, diventa necessario cercare di analizzare i possibili contenuti delle sotto-categorie comprese dalla principale: miti, riti, e setta.

Le possibilità di rappresentazione del mito sono, è ovvio, illimitate: essendo le rappresentazioni quasi soltanto narrative, miti possono essere tutte le situazioni, le azioni e i particolari riferiti dai benandanti agli inquisitori nel corso dei loro costituti, siano essi palese frutto di fantasia come i viaggi in groppa ad aiutanti magici, le metamorfosi in animali, il «volo», siano essi esperibili concretamente come nel caso di combattimenti tra gruppi organizzati, feste, banchetti, orge, processioni.

L'ambito dei riti è viceversa limitato: preghiere, formule e azioni rituali si recitano e fanno singolarmente o collettivamente, ma non possono di certo contraddire il principio di realtà. I benandanti, tra le altre cose, sostenevano di combattere realmente contro gli stregoni, di chiamarsi a raccolta, di seguire un capitano, di partecipare a giochi e intrattenimenti di vario genere, cose senza dubbio ammissibili ed eseguibili all'interno di una cornice rituale o cerimoniale.

Tra la narrazione del mito e la rappresentazione del rito, entrambe accettabili nel caso dei benandanti, Ginzburg insinua, come già visto, l'ipotesi di una setta. Secondo quanto sostenevano essi stessi, i benandanti costituivano una sorta di organizzazione militare parabellica di individui predestinati che uscendo da sé si recavano, in genere con l'ausilio di veicoli sovrannaturali, ai luoghi deputati ai convegni, spesso distanti molte miglia, dove avevano luogo dei combattimenti o si svolgevano delle processioni rituali. Di questa narrazione fondamentale, caratteristica della gran parte delle deposizioni dei benandanti processati dall'Inquisizione nell'arco grossomodo di un secolo, cioè dal 1574 al 1675, Ginzburg offre, esclusi ovviamente i particolari fantastici, un'interpretazione di tipo «realista» soltanto nel caso dei processi citati della metà del Seicento.

Questi rappresentano, a suo modo di vedere, testimonianze straordinarie, straordinarie a tal punto da costituire l'unico esempio documentato della possibile esistenza di una setta estatica. È facile obiettare che si tratta di una semplificazione, che per quanto riguarda i benandanti ci sono altri e forse più importanti esempi di questa possibilità, come nel caso della dettagliata ricostruzione di eventi, nomi, situazioni nel processo contro Gasparutto e Moduco, i primi benandanti processati nel 1575-81, e che nei processi europei di stregoneria le testimonianze apparentemente attendibili dell'esistenza di una setta legata a un culto di fertilità o demonolatrico sono innumerevoli: «apparentemente attendibili» non significa che tali testimonianze siano veritiere, ma solo che esse appaiono verosimili, e solo verosimili appaiono le confessioni di Soppe e Menos. Sarebbe avventato sostenere, anche solo in forma ipotetica, la

prima possibilità, perché in questi, e nella stragrande maggioranza degli altri casi in cui possono essere rilevate, le «concordanze di carattere *esterno*, reale e non fantastico»³⁵ non sono così importanti da annullare certe innegabili discordanze: tra i racconti di Menos e quelli di Soppe, per esempio, ce ne sono molte. Ma la cosa più importante a tale proposito è che concordanze di quel tipo, emerse dal confronto di verbali, non dimostrano nulla più della generica condivisione di alcuni elementi tradizionali: miti, e forse riti, estatici individuali. Per poter parlare di setta, appare chiaro, ci vogliono prove di ben altro spessore: prove che è assai problematico evincere dalle confessioni di questi processi.

Le testimonianze contenute in diversi processi inquisitoriali del periodo 1647-1650 non offrono indizi utili al riconoscimento di una setta: i benandanti processati sono uno stregone apostata, Soppe, un difensore della fede, Bastiano Menos di Zugliano, e un paio di semplici guaritori, Domenico Miol di Campofornido e Paolo Bonetto di Lavariano: questi ultimi due, come già detto, sprovvisti delle conoscenze estatiche. Confrontiamo due cruciali momenti dedotti dai verbali per valutare la consistenza degli elementi comuni alle due deposizioni, l'una relativa a un sabba, l'altra alle battaglie contro le streghe. Nell'interrogatorio del 24 luglio 1649 Michele Soppe, detenuto già dal 2 giugno nelle carceri udinesi del Sant'Ufficio, così descrisse la sua partecipazione al sabba:

Richiesto dal diavolo io due volte ho rinnegato Giesù Christo e la santa fede; ogni volta che sono andato al ballo delle streghe ho baciato il culo al diavolo come facevano tutte le streghe e gl'altri stregoni, e fatte tutte l'altre cose che facevano l'altri. (...) Tutti quanti c'inginocchiavamo verso il diavolo in forma d'asino, il quale ci voltava il culo, e noi adoravamo il culo e la coda del diavolo (...). Di più, quando il demonio mi fece rinnegare Giesù Christo e la sua fede mi fece anco calpestare una croce nel medesimo ballo alla presenza di tutte [le streghe] e tutti i stregoni, conforme fecero anche loro³⁶.

Due anni prima, l'8 gennaio 1647, Bastiano Menos, giovane massaro dell'ospedale di Udine, si era recato spontaneamente alla chiesa della Madonna del Soccorso di Cormons per confessare la propria attività di benandante a due sacerdoti e a fra Pietro Martire di Verona, vicario foraneo dell'inquisitore a Cividale e priore del convento di San Domenico:

Interrogato chi l'habbi menato la prima volta alla mostra, rispose: «Michel di S. Maria alla Longa, che stava con il Vereton di Sant'Osvaldo per famiglia, et hora sta a Tizzano».

Interrogatus come sapete voi di essere benandanti, rispose: «Perché quello Michel capitano mi ha chiamato».

35. Ginzburg, p. 182.

36. AAUd, S. *Ufficio*, b. 26, fasc. 918, c. 64v; cfr. Ginzburg, p. 174.

Interrogato se inanzi sapeva di essere benandante, rispose: «Non lo sapevo».

Interrogato che cosa vol dir benandante, rispose: «Bisogna che noi teniamo la fede di Dio» inoltre (?) disse che era nato sotto quel pianeta per esser nato con la camisa.

Interrogato che virtù ha questa camisa, rispose che uno non può essere offeso da spada. (...) Interrogato se vanno a combattere con le streghe, risponde di sì, et che è un anno che va.

«Conoscete le streghe?», disse di sì, che conosce quelle del suo stato, et il loro stato è quello di S. Catharina appresso il Cormor.

«Conoscete le streghe?», disse di sì, contro di quelle che va a combattere et in particolare Menia del Virghisi d'Udine in Grazzano, Maria Ceschiutta di Prattochiuso et Sussana di borgo d'Aquileia maritata, et Lucia di porta di Cussignaco maritata³⁷.

Le concordanze «di carattere esterno, reali», desumibili dagli altri interrogatori cui furono sottoposti Soppe e Menos non sono molte più di quelle che possono essere estrapolate dai due brani citati, e queste stesse dicono ben poco sull'eventualità che tra i due benandanti ed altri intercorressero rapporti di tipo settario, o che costoro celebrassero realmente rituali collettivi: le concordanze «reali», attinenti a fatti che potevano davvero verificarsi, sono l'iniziazione ai raduni notturni di Bastiano Menos per opera di Michele Soppe, un riferimento comune, non necessariamente autonomo, al futuro capitano della compagnia dei benandanti, tale Domenico Miol, e l'ammissione di aver preso parte a convegni in un «prato di Santa Catarina di là dal Cormor», appena fuori Udine. Per il resto, questi convegni sono descritti in modo sostanzialmente diverso, come risulta dai due brani precedenti e dai due che seguiranno. Altre concordanze emergono, ma sono di carattere fantastico. Lo stesso Ginzburg accenna a tali particolari fantastici: le streghe sono riconoscibili per una croce, invisibile ai non iniziati, che esse hanno sotto il naso, il trasporto ai convegni avviene per mezzo di capre, lepri, galli³⁸. Non sono certo questi ultimi elementi,

37. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 987, carte non numerate. Il verbale dell'8 gennaio, che Pietro Martire dichiara di aver messo «in scrittura» assieme a due sacerdoti di Cormons, don Francesco Fabbro e don Giuseppe Benuccio, fu redatto da due mani diverse: dalle firme in calce all'atto si capisce che la prima parte è autografa di Pietro Martire, la seconda di Fabbro. Nel corso della sua denuncia contro Menos di giovedì 7 o 14 febbraio presso il Sant'Ufficio di Udine, Pietro Martire giustificò come segue l'anomala presenza di due grafie nel medesimo scritto: «Io comminciai la scrittura e seguitai sin dove possono veder la mia mano, et occorrendomi non so che impedimento commissi al reverendo prete Francesco Fabro che seguitasse, come fece sino al fine, ritrovandomi però anche io presente»: cfr. cap. IV, par. *Clero contro benandanti*, p. 185.

38. Soppe inizia il Menos, ed entrambi utilizzano veicoli animali per andare ai raduni, un gallo ed una lepre secondo Menos (AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 987), due capre secondo Soppe (b. 26, fasc. 918, cc. 67v-68v).

ascrivibili alla mitologia popolare o alle suggestioni inquisitoriali, frequentissime nei processi di stregoneria, a conferire un significato particolare a questi due processi, come non lo conferiscono i particolari realistici in precedenza citati.

I processi di questo periodo contro benandanti mostrano soltanto, in definitiva, che alcuni guaritori si conoscevano gli uni con gli altri e che due di loro, Menos e Soppe, descrivevano allo stesso modo l'uscita dal corpo e il modo di recarsi ai convegni, dove «si perdevano di vista». Le esperienze estatiche di Menos e Soppe sono inequivocabilmente diverse. Così Michele Soppe sul Menos nell'interrogatorio del 26 luglio 1649:

(...) Adorava il diavolo, baciava il culo al diavolo, e non so se facesse altro, solo il combattimento delle streghe³⁹.

E Menos su Soppe (16 febbraio 1647):

Il nostro capitano andava inanzi, e stava un pezzetto con le streghe, non so se parlava o quello facesse con loro. Poi tornava da noi, e molte volte s'attaccava combattimento fra i benandanti e le streghe, e qualche volta non; poi ogn'uno ritornava a casa sua⁴⁰.

Sia Menos che Soppe citarono nei loro costituti Domenico Miol, contadino di 35 anni abitante a Basaldella, affermando che sarebbe diventato capitano dei benandanti dopo la morte di Soppe, capo della compagnia all'epoca dei processi. Incarcerato e processato nel 1649, Miol non ammise mai di aver preso parte ai raduni, e si proclamò sempre all'oscuro della presunta designazione. Negli interrogatori e nella nutrita confessione non c'è alcun riferimento a sette e affiliati, e nella sentenza non risulta l'imputazione relativa⁴¹. Ancora più estraneo all'ideologia settaria risulta essere il benandante-guaritore Paolo Bonetto, processato dal 1648 al 1650 e comparso in qualità di testimone al processo Soppe il 19 giugno 1649. Bonetto conosceva personalmente Soppe, che gli aveva soltanto spiegato come procedeva nel «fare» e «disfare» le malie⁴².

39. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 68v; cfr. Ginzburg, p. 185.

40. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 983.

41. Secondo l'avvocato Giacomo Pontenuto, difensore del Miol, la sola testimonianza di Menos è insufficiente per dimostrare l'esistenza di rapporti tra l'assistito e gli altri benandanti: Menos «è unico testimonio, et reputo che non fa prova» (supplica al S. Ufficio del 2 novembre 1649). Infatti nella sentenza del 24 novembre l'imputazione, pur citata, risulta non provata e quindi non è inserita tra gli errori del reo: AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 986.

42. Il padre di Giacomo Biat, il ragazzo che si supponeva ammalato da Michele Soppe, chiese aiuto al guaritore Paolo Bonetto. In occasione del loro incontro a Tizzano, Bonetto

Mettendo in risalto alcuni elementi non presi in esame da Ginzburg, più le indicazioni generali offerte dai verbali inquisitoriali è possibile, come si vede, giungere a questo tipo di conclusione: alla metà del Seicento le esperienze dei benandanti, ammessa e non concessa la neutralità, l'oggettività dei verbali utilizzati come fonti, appaiono sostanzialmente eterogenee, e la condivisione di esperienze notturne, reali o estatiche che fossero, sembra scarsa, nonostante i protagonisti si conoscessero bene l'un l'altro e lavorassero spesso fianco a fianco. Non risulta quindi definita né una setta agraria, positiva, né demoniaca, negativa. Pur ammettendo in via preliminare l'ipotesi dell'interpretazione «realista» della setta dei benandanti, Ginzburg scelse ad un certo punto di dare respiro proprio a questo tipo di lettura, e nel paragrafo successivo a quello in cui analizzò i costituiti di Soppe, Menos e Miol, i presunti affiliati dell'organizzazione rituale, indagò sulla possibilità che i convegni descritti da una bambina di Gradisca in un processo del Sant'Ufficio udinese del 1666 possano essere presi come indizi di reali convegni, o di riunioni collettive a scopo ludico e orgiastico assimilabili al sabba⁴³.

Qualsiasi idea avessero gli autori dei trattati demonologici o gli inquisitori in merito alla conduzione dei processi di stregoneria, qualsiasi opinione, fosse essa «realista» o scettica, essi manifestassero sull'argomento, tali idee e opinioni non

raccontò a Soppe di non aver fatto nulla per sanare il giovane Giacomo, e di avere bensì consigliato il genitore di rivolgersi al parroco di Palmada, «valentissimo» nel guarire gli affatturati. Soppe però, che fra le altre vanterie pretendeva di saper suscitare tempeste a ciel sereno, si riteneva l'unico in grado di poter fare qualcosa: «Con questa occasione - rivelò Bonetto all'inquisitore - mi disse ancora (...) che lui poteva far ammalare, consumare e morire le creature con le malie»; AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 41v. Messo alle strette da fra Giulio Missini, Bonetto ammise di aver «inteso dire che pigliano sino l'olio santo per fare i stregamenti questi stregoni, e che questo Michele carcerato ancor lui habbia preso l'olio santo per fare i stregamenti», e di aver saputo queste cose dallo stesso Soppe (c. 42r). Bonetto aggiunge di non sapere altro. Missini gli fa allora leggere dal notaio un brano della deposizione di un certo Tobia di Tizzano, dalla quale risulta il contrario, cioè che Bonetto conosce il modo di procedere di Soppe nel fare le malie (cc. 9r-10v, 42r-42v). Dopo aver ricevuto dal giudice minacce di gravi sanzioni per la sua reticenza, Paolo ritrova la memoria e replica, con una certa esasperazione: «Né meno quando si confessa la persona si può ricordare di tutte le cose. Adesso mi ricordo, il detto Michele mi disse che i stregoni, quando voglion far le malie, fanno una croce di cera e la strusiano nel mezzo, così la creatura amaliata s'inferma e si consuma, né mai può guarire sin tanto che non si attura quella būsia fatta nel mezzo della croce di cera». A conclusione dell'interrogatorio, Bonetto aggiunge: «Il detto Michele ha fama d'esser stregone per tutto dove è stato a Tizzano, a S. Maria la Longa e a Cossignano», aggiungendo «però io l'ho veduto andar alla messa» (cc. 42v-43r).

43. Il procedimento è edito integralmente in Franco Nardon, *Benandanti a Udine (sec. XVII). Livelli culturali e sistemi tradizionali di cura nell'ambiente urbano*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere, Univ. di Trieste, a.a. 1991-92, relatore Gian Paolo Gri, pp. 245-249.

possono essere considerate indizi, o tantomeno prove, che i presunti crimini di cui teologi, canonisti e inquisitori si occupavano si svolgessero realmente. È ovvio ma non inutile a questo punto sottolineare che non sembra più il caso di insistere su un tema fuorviante: la realtà dei convegni descritti dai benandanti, dalle streghe e dai loro persecutori. Pare piuttosto interessante analizzare come alcuni studiosi, anche in questi ultimi anni, abbiano trattato il medesimo tema.

Nel più recente *Storia notturna* Ginzburg, pur mantenendo un atteggiamento possibilista, manifestò uno scetticismo ben maggiore rispetto a *I benandanti*, non escludendo che dei riti potessero venire celebrati, ma affrettandosi ad aggiungere che «quasi tutte le descrizioni del sabba non forniscono alcuna prova di eventi del genere» e che tali descrizioni «semplicemente, documentano miti e non riti»⁴⁴. Quest'ultimo lavoro si propone come un'analisi morfologica, il cui scopo è l'individuazione dei «miti», ovvero degli elementi mitologici minimi, delle unità narrative minime che potrebbero costituire l'ossatura del sabba. I primi elementi trovati vengono comparati con una nutritissima serie di miti di provenienza eterogenea ma ascrivibili in qualche modo alle medesime, cogenti istanze narrative fondamentali. Ginzburg supera in *Storia notturna* alcune ambiguità interpretative che, relativamente all'esegesi de *I benandanti*, gli erano valse da parte di altri studiosi la superficiale definizione di «Murrayist»⁴⁵, ovvero di epigono della screditata antropologa inglese Margaret Murray. Essa, lavorando di fantasia sulle confessioni delle streghe europee d'età moderna, modificò o inventò dati, giungendo a sostenere la realtà della setta delle streghe e di gran parte dei convegni sabbatici da queste confessati nei processi inquisitoriali, nonché la continuità dei presunti riti con un culto precristiano di fertilità, culto ruotante attorno alla figura di un dio cornuto in seguito assimilato da teologi e inquisitori al demonio cristiano.

Le ambiguità dell'interpretazione contenuta ne *I benandanti* vanno rapportate allo stato delle ricerche di trent'anni fa, quindi ad una condizione di lavoro oggettivamente limitata rispetto all'attuale. Si è parlato finora di un'indebita sovrapposizione di miti e riti, e di una forse inopportuna ipotesi riguardante l'esistenza di una setta dei benandanti a metà Seicento.

Gli aspetti più «caduchi» di quella interpretazione vengono meno in *Storia notturna*, dove tuttavia l'autore non rinuncia ad un certo punto a riproporre pari pari il passo cruciale dell'ultimo capitolo de *I benandanti*: «Solo in un caso [i convegni bellico-stregoneschi di benandanti e streghe descritti da Menos e

44. Cfr. Carlo Ginzburg, *Storia notturna* cit., p. XXII.

45. Ivi, pp. XXI-XXIV.

Soppe, n.d.a.] i misteriosi deliqui lasciano intravedere l'esistenza di rapporti reali, quotidiani, forse di tipo settario⁴⁶. Come già detto, non si capisce perché solo in quel caso, vista l'abbondanza di testimonianze analoghe, e soprattutto perché in quel periodo, proprio il periodo in cui sono evidenti le maggiori discordanze e contraddizioni nei costituti degli imputati, e quando l'intervento suggestivo degli inquisitori appare particolarmente accentuato, come vedremo più avanti nel paragrafo *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*. In definitiva, benché l'interpretazione generale della stregoneria appaia profondamente mutata in *Storia notturna*, Ginzburg non ha rimesso in discussione l'analisi relativa ad un passo cruciale de *I benandanti*, quello che forse diede adito agli equivoci maggiori da parte di altri studiosi.

Mi soffermo a lungo sui vizi connessi alla lettura di derivazione murrayista perché è stata applicata anche ai benandanti: alcuni studiosi, riferendosi nei loro lavori sulla stregoneria alla documentazione friulana, hanno portato alle estreme conseguenze la cauta ma suggestiva ipotesi contenuta ne *I benandanti* e fin qui illustrata, ovvero che in alcuni casi i miti relativi alla fertilità e all'oltretomba, le credenze di magia nera trovassero concreta attuazione in un contesto rituale di tipo settario. Lo stesso Ginzburg ha respinto in *Storia notturna* le interpretazioni unilaterali fornite da Erik Midelfort, che ha definito quello dei benandanti «l'unico culto stregonesco documentato fino ad oggi in Europa nei primi secoli dell'età moderna», e da Jeffrey Burton Russell, secondo il quale i benandanti costituiscono «la prova più solida che sia mai stata fornita dell'esistenza della stregoneria»⁴⁷. Si tratta di semplificazioni inaccettabili, imprecise anche nella terminologia: soltanto in parte infatti, le credenze relative ai benandanti possono essere assimilate alla stregoneria, se per «stregoneria» non si intendono in senso lato tutti i miti della cultura popolare, compresi quelli connessi alla fertilità, o alla magia terapeutica. L'interpretazione «realista» traspare anche dal seguente passo di Mircea Eliade:

L'esempio dei *benandanti* non convalida interamente la tesi di Margaret Murray; non vi si fa menzione infatti di un dio «bifronte, cornuto», né di una «elaborata organizzazione basata su congreghe di 13». Inoltre, i *benandanti* si recano ai loro convegni in ekstasis, durante il sonno. È evidente però che essi costituiscono un caso ben documentato di *tra-*

46. Ivi, p. XXIII.

47. Cfr. *ibidem*: «Espressioni come "esistenza della stregoneria" e "culto stregonesco documentato" (poco felici perché assumono il punto di vista deformante degli inquisitori) tradiscono, come risulta dal contesto in cui sono state formulate, la già ricordata confusione tra miti e riti, tra complesso coerente e diffuso di credenze e gruppo *organizzato* di persone che le avrebbero praticate».

sformazione, sotto la pressione dell'Inquisizione, di un culto arcaico segreto di fertilità in pratica magica o addirittura di magia nera⁴⁸.

C'è la tendenza da parte di un certo numero di esegeti ad accostare quelle che sono testimonianze di credenze e miti forse ascrivibili ad un contesto rituale e culturale di cui, per varie ragioni, si sa ben poco, a fantomatiche sette stregonesche anti-cristiane e demonolatriche. Queste ultime erano in genere estranee alla cultura popolare ed erano un parto quasi esclusivo degli inquisitori e degli uomini di cultura, di solito ecclesiastici, e con le suddette credenze avevano poco a che fare. Le credenze positive relative a fecondità e propiziazione, quelle originali dei benandanti, per esempio, vengono spesso e indebitamente presentate come aspetti connessi ad un meta-storico culto laterale, che mantenendo in modo misterioso i connotati dell'esoterismo e della non-assimilazione, se non della contrapposizione, alla religione ufficiale, assorbiva nel corso dei secoli elementi della mitologia popolare di derivazione pagana. Così, per Pier Cesare Ioly-Zorattini

la demonologia potrebbe anche considerarsi come la storia di Satana ridotta a rappresentazione del negativo della storia umana, negativo che tuttavia non esclude la possibilità di un culto positivo, come dimostra il cosiddetto «satanismo» riducibile forse alla manifestazione d'una devozione a Satana con un rituale e una liturgia istituzionalizzati e diversi a seconda delle finalità e tendenze delle sette che li avevano formulati⁴⁹.

L'ipotesi secondo cui le credenze popolari sul *maleficium* ed altri temi mitologici, neanche fossero elementi irrelati, privi di autonomia culturale e significato sociale autonomo, siano potuti affluire in sistemi culturali alternativi, espressione di una non meglio definita avversione all'ordine sociale costituito, non esprime una visione unitaria della stregoneria, come sarebbe nelle pretese

48. Cfr. Mircea Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze, Sansoni, 1982, p. 86. A proposito dell'ipotesi «realista» Henningsen, analizzando la possibilità dell'esistenza di un culto della fecondità a Zugarramurdi, conclude con l'antropologa Lucy Mair che il sabba, l'antisocietà, il «capro espiatorio», i nemici interni ed esterni ai villaggi sono nozioni e astrazioni di studiosi che non comportano, e in un certo senso escludono, la presenza di «stregoni reali», di volontari adepti di sette antisociali e demoniache in seno alle comunità rurali europee ed extra-europee interessate al fenomeno sociale della stregoneria. È ovvio che la sopravvivenza culturale di simili organizzazioni sarebbe quantomai precaria, e senza cultura non si dà organizzazione, né si perpetuano culti tradizionali: cfr. Gustav Henningsen, *L'avvocato delle streghe* cit., pp. 84-86.

49. Cfr. Pier Cesare Ioly Zorattini, *Il diavolo del Sant'Uffizio* cit., p. 87.

di esegesi di questo tipo, quanto piuttosto una generica attitudine a ricercare un'unica e atemporale matrice psicologica per una serie di eventi distinti e distribuiti in età storiche diverse. La ricerca di precedenti nelle sette misteriche e nelle associazioni bacchanali di età classica è a tal proposito significativa⁵⁰. Nel caso che segue l'ipotesi generale, descritta da Andreina Nicoloso Ciceri, dipende in buona parte da suggestioni letterarie, non sempre conciliabili con la precisione storica ma spesso imparentate con il luogo comune:

Possiamo immaginare la qualità della vita delle nostre plebi rurali nel medioevo feudale, che in Friuli si protrasse per qualche secolo in più in confronto con l'Italia centro-settentrionale: l'emarginazione totale, la paura di non-essere avevano una sola via non-alienata: l'alienazione totale, la fuga nel sogno o nel Sabba, dove si potevano confessare non i peccati ma i desideri, come dice Michelet. Il fenomeno stregoneria-magia fu, sotto vario segno, comunque, l'indice di un grande disagio sociale. In forme criptiche, aberranti, notturne, il popolo vi sprecò una grande energia eversiva, sottraendola alla ribellione cosciente, ad una forza di riscatto più produttiva⁵¹.

50. Secondo Gilberto Pressacco la catalessi e quella che definisce «psicanodia «coreica» e «polemologica» dei benandanti costituivano la componente essenziale di «danze rituali» a sfondo magico-sacrale ed a scopi originariamente forse (solo) religiosi, ma divenuti o forzati a divenire in seguito più accentuatamente «terapeutici» ed inoffensivamente «agrali». Alcune ricorrenti e basilari «esperienze religiose e «mistiche» accomunerebbero per Pressacco i benandanti, i cantanti-danzatori di Palazzolo (*Schiarazzola Marazzola*), l'eretico Domenico Scandella e la sua cosmogonia deviante, il colto musicista Giorgio Mainerio, trascrittore cinquecentesco di *Schiarazzola* e sospetto negromante e, più indirettamente, se non altro per la distanza temporale, il canto modale, il discanto nella tradizione marciana del Medioevo patriarcale, il culto longobardo dell'albero e della vipera, quello forogiuliese del sabato, il «chorus beatorum» dei chierici aquileiesi del IV° secolo dell'Era Cristiana, la setta giudaico-cristiana dei Terapeuti, o Esseni, presenti forse anche ad Aquileia al tempo dell'apostolo Marco: cfr. Gilberto Pressacco, *Sermone, cantu, choreis et... marculis. Cenni di storia della danza in Friuli*, Udine, Società Filologica Friulana, 1991, pp. 166-169 e *passim*. In un saggio pubblicato in Israele, Pressacco sintetizza chiaramente che ruolo assumono i benandanti nella sua teoria: «We can identify the heterodox *Benandanti* of the Aquileian jurisdiction (...) as the new heirs of the Egyptian Therapeutae/Therapeutrides»: cfr. Gilberto Pressacco, *Musical Traces of Markan Tradition in the Mediterranean Area*, «Orbis Musicae», Tel Aviv, Tel Aviv University, Department of Musicology, 1993-94, vol. XI, p. 41. Benché la sorprendente analogia tra il rito coreutico-propiziatorio di *Schiarazzola* e il proto-cristianesimo terapeutico degli Esseni sembri obbiettivamente fondata, l'edificio teorico dell'autore si regge per buona parte su tracce e indizi non sempre consistenti, condividendo con l'esegesi di tipo «ginzburghiano», e segnatamente con *Storia notturna*, gli stessi rischi e gli stessi pregi. I rischi sono la scarsità di riferimenti contestuali e la forzatura di alcune connessioni storiche. I pregi, un'indubbia suggestione, il mostrare agli studiosi nuove e inaspettate vie praticabili. Sulla teoria di Pressacco cfr. cap. III, par. *Battaglie notturne, processioni dei morti, mascherate rituali*, p. 143, nota 9.

51. Cfr. Andreina Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli*, Reana del Rojale - Udine, Chiandetti, 1982, vol. II, p. 482.

L'ipotesi che certi tipi di sabba o di rituali di fertilità potessero avere luogo realmente e l'idea che una serie di sentimenti antisociali e antimorali, individuali e collettivi, potessero coagularsi in culti o atteggiamenti culturali affidati ad un'organizzazione esoterica e settaria sono state dunque utilizzate da più parti come chiavi per interpretare il complesso sistema mitologico dei benandanti, o perlomeno per giustificare l'adeguamento delle credenze di questi ultimi, evidente in alcuni processi della metà del Seicento, agli stereotipi demonologici di provenienza inquisitoriale. Dubito tuttavia che tali interpretazioni siano utili a cogliere appieno il significato antropologico e sociale delle esperienze narrate agli inquisitori dai benandanti.

A posteriori, a trent'anni di distanza, si può dire che un limite de *I benandanti* è costituito forse dalla mancata introduzione, da parte dell'autore, di una distinzione preliminare tra riti e miti, di un discrimine che permettesse di ascrivere i singoli elementi contenuti nelle confessioni dei benandanti ora all'ambito mitologico ora a quello rituale. Ginzburg preferì seguire un'interpretazione più libera, meno vincolata a rigorosi schemi di verifica: così nel capitolo *Le battaglie notturne* qualificò una serie di credenze come complesso rituale, presentò poi nel capitolo *Le processioni dei morti* una serie del tutto analoga e complementare come complesso mitologico, definì quindi, un po' arbitrariamente, vitale la prima serie e prossima a scomparire la seconda, e infine, nell'ultimo capitolo, *I benandanti al sabba*, diede respiro all'ipotesi di una setta. Quest'ultima ipotesi, forzata e ammessa con riserve dallo stesso Ginzburg, è stata accolta in modo acritico da alcuni storici che negli anni successivi all'uscita de *I benandanti* non hanno fatto altro che riproporre, se non le conclusioni, il senso generale della citata, aberrante teoria di Margaret Murray: si sono infatti interrogati sulla possibilità che un culto stregonesco organizzato possa davvero essere esistito nell'Europa d'età moderna e, in certi casi, vedi le ultime due citazioni, ne hanno anche ricercato le cause nella psicologia, cioè in una rappresentazione metastorica del negativo, o nel luogo comune, nel «disagio sociale».

Con le precedenti considerazioni non si vuole negare la possibilità che in un dato periodo, date certe condizioni verificabili, si possa rintracciare nella cultura popolare il mito collettivo, il concetto o la rappresentazione individuale dell'anti-società: in un paragrafo del prossimo capitolo mi occuperò anzi proprio di questa eventualità. Vorrei tuttavia sottolineare che, da un punto di vista sociale, attributi e funzioni tradizionali del benandante erano sostanzialmente estranei a rappresentazioni negative del tipo sopra descritto. Le credenze relative ai benandanti non possono più essere viste come espressione esoterica

di un «culto arcaico segreto», terminato quasi per caso tra le maglie della giustizia inquisitoriale e tra queste rapidamente dissoltosi, ma devono essere analizzate come espressione di una precisa funzione sociale, la controstregoneria. Questa funzione resta alquanto in ombra ne *I benandanti*: un nutrito numero di procedimenti inquisitoriali della seconda metà del Seicento venne infatti tralasciato da Ginzburg, che motivò l'esclusione con il fatto che non apportavano elementi utili all'analisi del culto agrario.

Queste testimonianze, tuttavia, sono importanti per altri motivi, il primo dei quali è proprio l'attività dei benandanti-guaritori all'interno della società. I benandanti erano, in primo luogo, coloro che dovevano ratificare o creare dei sospetti, trovando dei responsabili per malattie, crisi lavorative o interpersonali di cui mancava una spiegazione accettabile. Ginzburg sostenne che le pratiche dei benandanti, in quanto elitarie, erano poco comprensibili a gran parte della popolazione, che ignorava finalità e caratteristiche del culto agrario, e per questo declinarono abbastanza in fretta; che i benandanti, oppressi dalle accuse di maleficio, assunsero altrettanto in fretta i connotati dei loro nemici tradizionali, gli stregoni, finendo con l'essere perseguitati non solo dal clero o dall'Inquisizione, ma da intere compagini sociali. A mio avviso bisogna rivedere questa interpretazione, perché il dato etnologico più rilevante che si possa desumere dagli atti processuali è invece proprio il permanere nel lungo periodo di funzioni e attributi tradizionali del benandante in seno alla società e alla cultura friulana.

3. La questione della «durata»: segni e funzioni della contro-aggressione magica nel tempo

I benandanti, com'è noto, si proclamavano pubblicamente difensori della fede cristiana, dei raccolti e della salute delle persone minacciate dagli intenti malefici delle streghe; alla stregua di sciamani-terapeuti essi esaltavano i meriti conseguiti singolarmente o collettivamente, nelle file dell'esercito estatico delle notti delle tempora; sostenevano di unirsi alle processioni dei trapassati, di recarsi a visitare come spiriti o «fumo», o trasformati in animali, o a cavallo di animali, il mondo ultraterreno; di udire i consigli e gli ammonimenti dei parenti defunti, i propri e gli altrui; di partecipare a giochi, divertimenti e banchetti, o di rendere omaggio a figure angeliche o, in un caso, femminili. Gli elementi per così dire «esoterici» della loro mitologia erano le pratiche e le credenze originali con finalità propiziatrici, legate al «pianeto» particolare dei nati con la camicia.

Ginzburg sostenne che, una volta scomparsi i tratti esclusivi e specifici, del culto originariamente esoterico dei benandanti rimasero vive soltanto la funzione essoterica, vulgata, e la versione diabolica e corrotta dello stesso culto. Distinse così tre momenti: prima, benandanti in grado di riconoscere le streghe e di curare; poi, incapaci di distinguere sé dalle streghe; infine, conformemente a quanto volevano gli inquisitori, benandanti malefici e apostati, sedicenti complici delle streghe ai sabba. In definitiva, secondo Ginzburg, il culto di fertilità dei benandanti nella sua fase vitale ed espansiva si diffuse in Friuli grossomodo tra l'ultimo quarto del Cinquecento e il primo del Seicento, per poi declinare e scomparire nei decenni successivi: attorno alla metà del Seicento, esso risulta già privo delle sue caratteristiche fondamentali, e praticamente indistinguibile dal sabba⁵².

L'ipotesi di un rapido trapasso e trasformazione del complesso culturale dei benandanti non è in sé inverosimile, perché il periodo appena indicato coincide con i decenni di maggiore attività inquisitoriale. In quegli anni la Chiesa intraprese una revisione degli atteggiamenti religiosi popolari, proponendosi come unica mediatrice tra il magico-sacro ufficiale e quello popolare. Lo studio di altre organizzazioni culturali, antiche e moderne, europee ed extraeuropee⁵³ mostra come le credenze tendano a trasformarsi, ad adeguarsi al mutamento sociale, all'evoluzione o involuzione economica. Organizzazioni segrete popolari, semi-popolari e di ispirazione dotta nascono e muoiono in breve tempo. Lo stesso destino sembra riservato alle proto-istituzioni pubbliche africane, fisiologicamente destinate ad un successo dirompente, improvviso, e ad un'altrettanto improvvisa scomparsa, determinata da una scarsa compatibilità nel lungo periodo con le istituzioni pubbliche, coi governi coloniali, con la giustizia, la medicina, la religione ufficiale: è il caso, per esempio, degli indovini centroafricani nel secondo dopoguerra⁵⁴.

52. Cfr. Ginzburg, pp. 139-140: «Così, nell'arco di cinquant'anni le credenze connesse ai benandanti si diffondono, con i loro ambigui connotati, un po' in tutto il Friuli, con un'appendice al di là dell'Isonzo e in Istria». Escludendo dall'analisi la gran parte delle denunce della seconda metà del Seicento, considerate «scarne e poco interessanti», Ginzburg poté concludere che nella seconda metà del secolo «le vecchie credenze sono ormai pressoché esaurite» (p. 199).

53. Cfr. Mary Douglas, *Trent'anni dopo Witchcraft, Oracles and Magic*, in *La stregoneria* cit., pp. 3-30. L'autrice connette e commenta i vari saggi dell'*Association of Social Anthropologists of the Commonwealth* raccolti in volume nel 1970. Questo lavoro è il primo di un certo rilievo ad offrire una convergenza di storici e antropologi sul medesimo tema.

54. Cfr. Alison Redmayne, *Chikanga: un indovino africano di fama internazionale*, in *La stregoneria* cit., pp. 145-170; R. Geoffrey Willis, *Il millennio attuato: sociologia dei culti africani di purificazione delle streghe*, in *La stregoneria* cit., pp. 173-207.

Trasformazione o continuità delle credenze di stregoneria sono legate, come detto, anche allo sviluppo/regresso delle attività economiche e sociali di una popolazione, specie nei periodi segnati da un'incidenza parossistica nel costume sociale dei fattori di cambiamento: nel caso dei Bakweri del Camerun occidentale, addirittura, le credenze sulla stregoneria malefica degli *zombi* seguivano il flusso dei cicli del mercato locale delle banane, non manifestandosi durante i periodi di espansione ed emergendo in modo prepotente durante le recessioni economiche⁵⁵.

Se il sistema complessivo di credenze dei benandanti fosse in qualche modo comparabile con quello delle associazioni rituali antistregonesche che fiorirono nell'età coloniale nei più recenti stati africani, e con esse condividesse la specificità culturale, caratterizzata da un limitato numero di adepti e da una diffusione sociale ridotta, dovremmo considerare normale un rapido declino o una trasformazione dei connotati originari del sistema. Non sarebbe in definitiva necessario mettere in discussione l'ipotesi che Ginzburg a suo tempo espone, e secondo la quale al declino delle antiche credenze contribuirono, a partire dal terzo o quarto decennio del Seicento, le nuove opinioni della popolazione sui benandanti, opinioni fomentate in buona parte dal clero, che non vedeva di buon occhio i pretesi preservatori dei raccolti. Questa cattiva fama, preludio dell'assimilazione dei benandanti alle streghe, rivali tradizionali, sarebbe dunque nata perché la mitologia e gli occulti rituali dei benandanti non erano capiti né condivisi dalla gran parte della popolazione dell'epoca, la quale avrebbe finito con il confondere ben presto benandanti e avversari tradizionali dei benandanti, streghe e stregoni.

L'ipotesi della scomparsa delle credenze originali e della loro assimilazione agli stereotipi negativi dei sabba e dei *maleficia* fu dunque collegata da Ginzburg ad una presunta precarietà culturale e ad una scarsa diffusione sociale delle pratiche dei benandanti, a suo avviso poco o nulla note ai più: una specie di sub-cultura condivisa solo dagli iniziati, cancellata dalle nuove opinioni scettiche di preti e medici, e dalle nuove opinioni collettive sulla stregoneria diabolica. Tuttavia questa elitarietà sembra una forzatura: lo «zoccolo duro» delle credenze dei benandanti è costituito dall'estasi delle quattro tempora e soprattutto dall'antistregoneria. Quest'ultima ha una precisa funzione sociale, ed è ben nota alla popolazione intera. Di solito poi gli affiliati di un culto esoterico hanno caratteristiche riconoscibili, condividendo una professione, un'attività, un

55. Cfr. Edwin Ardener, *Stregoneria, economia e continuità di credenze*, in *La stregoneria* cit., pp. 185-207.

ambito sociale specifico o, in senso geografico, mete, itinerari, spazi d'azione. Nel caso dei benandanti, tuttavia, non c'è nulla che li differenzi dal resto della popolazione agricola o cittadina. Fanno qualunque mestiere, in qualche caso sono di condizione sociale superiore, sono uomini e donne. Non è un gruppo a sé stante, non sono una subcultura, non si tratta di una cultura del tutto ignota o ignorata⁵⁶.

In definitiva, non sembra valido sostenere che i benandanti tradizionali scomparvero perché non del tutto capiti e perché non avevano sufficiente seguito. Se si guarda alla caccia alle streghe da un punto di vista funzionalistico e la si inquadra come sfogo a tensioni interne ai villaggi, o come persecuzione rivolta verso l'esterno, si può anzi dire l'esatto contrario: il benandante come contro-stregone ratificava dei sospetti e ridefiniva, col solo riconoscimento della strega, degli equilibri sociali che altrove invece, dove la controstregoneria era assente, non si trovavano, e le tensioni potevano occasionalmente avere sfogo violento. Non sembra un caso che nelle località friulane dove furono uccise streghe o i benandanti non compaiono, o le credenze sui benandanti risultano in quel dato momento assenti.

Nel 1666 ad Andreis le apparizioni e le rivelazioni mariane permettono alle ossesse di individuare le donne responsabili del loro stato: le processioni diventano il momento essenziale del riconoscimento pubblico. La devozione religiosa e il rituale religioso colmano, in senso strutturale, un vuoto costituito dall'assenza nel paese di individui dotati delle facoltà di riconoscere e palesare le streghe, e forniscono un pretesto collettivo alla persecuzione⁵⁷.

Anche a Cormons l'assenza di una forma localmente riconosciuta di contro-stregoneria fu forse la causa del precipitare degli eventi: è curioso che proprio un benandante, l'udinese Bastiano Menos, si trovasse in quel paese nel febbraio del 1647, lo stesso mese in cui alcune donne venivano denunciate al tribunale civile locale da un individuo che sosteneva di averle viste prendere parte a dei sabba notturni. Menos, proveniente da fuori, denunciò al domenicano fra Pietro Martire streghe di fuori, di Udine e dintorni. La sua presenza a Cormons fu casuale: si era recato nella chiesa della Madonna del Soccorso per proporsi come esorcista, non come benandante al servizio di singoli individui o fazioni

56. Cfr. Franco Nardon, *Benandanti a Udine* cit., pp. 71-90 (*I benandanti nel corpo sociale*).

57. «Ad Andreis il processo di identificazione delle streghe viene attuato dalle indemoniate per intercessione della Madonna»: cfr. Paola Di Lena, *Andreis (Pn) Estate 1663. Streghe, spiritate, apparizioni mariane*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere, Univ. di Trieste, a.a. 1985-86, relatore Gian Paolo Gri, p. 78.

del paese, né per denunciare le sventurate Lucia di Romano di Tomba e Antonia Bevilacqua da Borgnano, destinate alla decapitazione e al rogo⁵⁸. L'assenza di legami tra i due processi costituisce una elemento, sia pur indiretto, a sostegno dell'ipotesi di una connessione tra assenza di credenze di controstregoneria, o mancanza di una ratifica sociale interna dei sospetti, e tendenza alla risoluzione violenta dei conflitti, con ricorso all'autorità esterna, in questo caso un tribunale laico.

Funzioni sociali dei benandanti e funzioni della controstregoneria sono sovrapposte, e la mobilità dei benandanti, di cui ci occuperemo nei prossimi capitoli, conferma questa indicazione: frequenti sono i casi di benandanti itineranti, indovini professionisti richiesti da paesi anche notevolmente distanti per individuare le streghe o gli stregoni autori di danni e responsabili di malanni. Il «venire da fuori» costituisce in questi casi una garanzia di imparzialità, come nel caso dei rappresentanti dei culti di purificazione dalle streghe nell'Africa subsahariana⁵⁹.

Analizzando il processo cividalese del 1634 contro Giovanni Sion, e in merito alla questione della «metamorfosi» culturale dei benandanti, Ginzburg annotò:

Dichiarando di partecipare, sia pure con indecisioni e oscillazioni di comportamento, al sabba, i benandanti escono, sotto l'impulso dell'alternativa forzata in cui sono stati posti, dall'ambiguità che li faceva contemporaneamente oggetto delle persecuzioni (più teoriche che effettive) degli inquisitori e degli odii delle streghe, per diventare a poco a poco ciò che da sempre veniva loro chiesto di essere: degli stregoni⁶⁰.

Chi chiedeva ai benandanti di essere o diventare degli stregoni? Non certo i parenti della presunta vittima di Lucia, serva di casa Formentin, colei che era

58. Sugli esorcismi e le cure di Menos, cfr. cap. IV, par. *Clero contro benandanti*, p. 185.

59. Cfr. R. Geoffrey Willis, *Culti di purificazione delle streghe* cit., pp. 173-176. Il sistema ideologico della fattura-possessione nel Bocage francese ruota tuttora attorno alla figura del contro-stregone, che, pagato, provvede a riconoscere il responsabile di malattie, sventure e disordini familiari e a ritorcere l'azione della potenza malefica sulla stessa fonte (un vicino, di solito): cfr. Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard, 1977. Di indovini e anti-stregoni prezzolati dovevano essere piene le campagne europee fino a non molti decenni fa; le vicende legate ad antichi processi inquisitoriali o a memorabili episodi di persecuzione hanno alimentato anche la tradizione orale: il caso della strega guascona Françonnetto, vissuta ai tempi dell'Ancient Régime, può infatti essere ricostruito solo sulla scorta di testimonianze orali e del lungo poema che il parrucchiere di Agen Jacques Boé (Jasmin) scrisse nel 1840 raccogliendo l'intera tradizione relativa a Françonnetto da lui udita: cfr. Emmanuel le Roy Ladurie, *La strega di Jasmin*, trad. it., Roma, Lavoro, 1994, pp. 9-10.

60. Cfr. Ginzburg, p. 153.

stata indicata dal benandante come autrice di una malia: non il medico né i preti che assisterono l'ammalata, che anzi ratificarono i sospetti di Giovanni Sion. Questa richiesta, non formulata direttamente, ma nascosta dietro abili suggestioni, venne dal vicario foraneo fra Pietro Martire da Verona, che raccolse la prima confessione di Sion, e dal vicario dell'inquisitore che lo interrogò, fra Ludovico Sillani da Gualdo, il quale ricercò anche i complici dei sabba confessati da Giovanni e trattenne in carcere una delle donne accusata di maleficio nel corso del processo, Natalia Grisola⁶¹. Si tratta quindi di una definizione di colpevolezza esclusivamente interna al tribunale: in diversi casi Ginzburg scambiò le generiche dichiarazioni stereotipe di testimoni, secondo cui il benandante è «quello che va con le streghe»⁶², per segni di una mutata percezione, di un rovesciamento di ruoli e di funzioni dei benandanti in seno alla società.

C'è da chiedersi se l'ambiguità di cui parla Ginzburg possa costituire, da sola, il fattore determinante di un processo evolutivo. Nella stregoneria popolare, e non solo in quella europea, l'ambiguità di maliarde, indovini e incantatori è una condizione strutturale, rivestendosi a seconda degli interpreti e delle situazioni di una connotazione positiva o negativa: non è, in sé, indicatrice di alcun

61. La prima confessione di Sion, resa al vicario foraneo fra Pietro Martire, è del 23 aprile 1634: cfr. AAUd, *S. Ufficio*, b. 25, fasc. 859, cc. n. n. Il successivo interrogatorio, condotto dal vicario, cade il 29 aprile 1634 (cc. 1r-3r); gli ultimi due, condotti dall'inquisitore, il 24 (cc. 24r-25r) e il 25 agosto (cc. 25v-26v). Natalia Grisola, fatta arrestare dal vicario, fu sentita dall'inquisitore il 26 agosto due volte (cc. 30v-37r) e il 28 agosto (cc. 41v-43r). Il giorno dopo l'inquisitore consegnò l'intero incartamento al provveditore di Cividale che ne aveva fatto espressa richiesta allo scopo di concludere per conto suo il procedimento, probabilmente con una grave condanna per l'imputata (c. 43v): cfr. Ginzburg, pp. 152-161. Il fascicolo reca due numerazioni: la prima corrisponde al procedimento condotto dal vicario (cc. 1r-21v), la seconda dall'inquisitore (cc. 1r-46v): in mezzo ci sono diverse carte sciolte e carte non numerate; alla fine si trovano cinque fascicoletti contenenti sommari del processo e elenchi di indizi relativi all'accusata, Natalia Grisola.

62. «Ha fama di essere ben'andante, che qua s'intende per persona che conoscono le strighe, e che le sapia disfare» (AAUd, *S. Ufficio*, b. 42, fasc. 433, denuncia dell'orefice udinese Alberto Peretto contro Giovanni Battista delle Tranquille e Pietro Torreano, 4 gennaio 1667); «Il detto Pietro vien chiamato comunemente beneandante, che vuol dir stregone, et egli stesso dice che è benandante» (b. 44, fasc. 501, denuncia di Paolo Sodara di Percoto contro Pietro Torreano, 24 marzo 1678); «Mi esortò a chiamare un tal Pietro, che è campanaro del duomo, detto comunemente per benandante, cioè stregone» (b. 45, fasc. 522, denuncia di Giuseppe Misso, originario di Bueris, contro Pietro Torreano, 27 agosto 1680); «Mi consigliò che andassi da un tal Pietro monaco (...), chiamato da tutti benandante, cioè che va con le streghe, e conosce le persone affatturate e stregate» (b. 45, fasc. 522, denuncia di Barbara Sutin di Udine contro Pietro Torreano, 8 aprile 1684). Per altre brevi definizioni, del tutto analoghe a queste, cfr. Ginzburg, p. 199. La trascrizione delle denunce da cui sono tratti i brani citati si trova in Franco Nardon, *Benandanti a Udine* cit., pp. 235-238, 250-252, 253-255, 262-265.

mutamento culturale, non può essere assimilata ad un dato evolutivo di un sistema. Né può esserlo un generico orientamento giudiziario: i benandanti e le loro pratiche, come detto, non costituivano un oggetto di interesse privilegiato per tutti gli inquisitori, che differenziavano le procedure a seconda dei reati indagati, e nel procedere non erano mossi da scrupoli etnografici. Giovanni Sion e Michele Soppe ci appaiono degli stregoni forse perché pensavano di esserlo loro stessi, ma soprattutto perché lo pensavano i giudici che li processarono: cosa credessero Sion e Soppe nella vita quotidiana, o cosa professassero in quanto benandanti non può essere ricostruito che in modo lacunoso e ipotetico. In una fase cruciale di un interrogatorio, fra Giulio Missini impedì a Soppe di dilungarsi a descrivere le caratteristiche del credo tradizionale dei benandanti perché esse «non faciunt ad rem». Le riteneva dunque particolari insignificanti, estranei alla confessione dell'imputato, che alla fine risultò reo confessore dei reati di apostasia, patto col diavolo e infanticidio⁶³. Queste sistematizzazioni del giudice costituiscono la regola, non l'eccezione, nei processi inquisitoriali.

Le caratteristiche della documentazione rendono ipotetica e spesso aleatoria la ricostruzione del pensiero degli inquisiti: si tratta di un inconveniente non trascurabile per gli studiosi che estrapolano temi e significati antropologici da procedimenti inquisitoriali. Tutte le ipotesi evolutive sulle credenze dei benandanti non possono che basarsi, come già osservato nel primo capitolo, su congetture: congetture legate alla presenza/assenza di motivi folclorici particolari nei processi inquisitoriali⁶⁴.

Questa presenza/assenza dipende in larga misura dall'interesse che avevano i singoli inquisitori ad approfondire i vari temi esposti dagli individui processati o dagli autori delle denunce. I miti agrari emergono con ricchezza di dettagli in un processo per eresia della fine del Cinquecento, e in altri dello stesso periodo, quando i giudici, in particolare fra Felice Passeri da Montefalco, erano in maggior misura interessati alla ricerca e alla condanna di idee e credenze ereticali. Il sabba e la deformazione demoniaca degli stessi miti compaiono

63. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 65r; cfr. Ginzburg, p. 173.

64. In alcuni casi fortunati, l'esistenza di una tradizione orale documentata consente di saltare la mediazione ingombrante degli inquisitori e delle loro interpretazioni sulle credenze relative alle streghe: la storia della strega Françonneto ne è un esempio (cfr. nota 59). L'inedita possibilità di riportare la memoria di un fatto alla continuità/evoluzione delle credenze di stregoneria in una data regione, nella fattispecie l'antica diocesi di Condom, non deve far dimenticare che in questo caso la fonte primaria, un poema composto dal parrucchiere Jasmin, benché forse più affine o solidale con la tradizione orale di quanto non possa esserlo un processo di stregoneria, rimane pur sempre un'opera letteraria, non una vera inchiesta etnologica, e quindi non può essere assunto come fonte diretta nello studio del folklore locale.

invece in processi per stregoneria e magia diabolica collettiva, condotti da giudici interessati a queste imputazioni, come si vedrà nel penultimo paragrafo di questo capitolo. Dalla metà del Seicento, cioè da quando i giudici raccolgono solo informazioni e non processano direttamente gli accusati, gli unici elementi tradizionali peculiari dell'antico sistema di credenze rimangono, come si vedrà nell'ultimo capitolo, l'attività terapeutica e la controstregoneria.

In oltre un secolo cambiano sensibilmente le procedure e le categorie di reati indagati subiscono assestamenti percentuali notevoli rispetto al lavoro complessivo del tribunale. Le medesime credenze popolari potevano essere, e di fatto furono, associate a diversi tipi di reato, e a reati che venivano perseguiti con maggiore o minore intensità a seconda dei vari periodi di attività del Sant'Ufficio e a seconda degli interessi, della personalità dei singoli inquisitori che se ne occupavano. Se, preoccupandoci di fornire una visione diacronica di un sistema di credenze articolato come quello dei benandanti, trascurassimo l'importanza delle suddette variabili, otterremmo l'immagine complessiva di un sistema di credenze in costante trasformazione, mai simile a se stesso: questa è infatti la visione globale contenuta ne *I benandanti*. È un'immagine virtuale, che va vagliata alla luce dei nuovi dati e dei nuovi strumenti che l'antropologia mette oggi a disposizione.

Nonostante l'inevitabile, progressiva rarefazione delle testimonianze folcloriche in età contemporanea⁶⁵, un'analisi diacronica dell'evoluzione delle

65. Oltre al lavoro dei primi folcloristi nell'Ottocento, un contributo notevole allo studio delle tradizioni popolari friulane, e in particolare delle credenze di magia e gli esseri mitici, è costituito dalle ricerche sul campo compiute da Lea D'Orlandi, che nel 1965 ordinò una serie di dati da lei raccolti negli anni precedenti: cfr. Lea D'Orlandi - Novella Cantarutti, *Esseri mitici nelle tradizioni friulane*, in *Enciclopedia monografica del Friuli Venezia Giulia*. 3. *La storia e la cultura*, parte terza, Udine, Istituto per l'Enciclopedia del Friuli Venezia-Giulia, 1980, pp. 1403-1415. Nella scheda «benandanti» la D'Orlandi, utilizzando fonti orali e scritte, rilevò le forme in cui il termine compare: *belandant*, *benandant*, *baladanti*, *belavanti*, *balavanti*, *badanti*, osservando che «esiste il *belandant* noto alla tradizione friulana come stregone in senso generico, e l'essere mitico che appare in vari racconti» (p. 1405). Secondo l'autrice la «colpevolizzazione graduale» del benandante rilevabile nei processi dell'Inquisizione e documentata da Carlo Ginzburg trova conferma nelle testimonianze orali di informatori di Mersino e San Leonardo (Valli del Natisone); in esse i «belavanti» sono descritti come «uomini misteriosi» o giganti che a Natale o all'Epifania girano per aria trasportati da carri; che fanno a pezzi e poi rinascere bovini ricomponendone l'ossatura e rivestendola con le stesse pelli degli animali; che inseguono, molestano e feriscono coloro che si azzardano a girare dopo il *De profundis* o l'Ave Maria (*ibidem*). Cfr. anche Francesco Musoni, *Vita degli sloveni*, Palermo-Torino, Clausen (Palermo, Spinnato), 1893, p. 13; Valentino Ostermann, *La vita in Friuli: usi, costumi, credenze, pregiudizi e superstizioni popolari*, I^a ed. Udine 1894, II^a seconda ed. (due voll. a cura di Giuseppe Vidossi) Udine, Del Bianco, 1940, vol. II, p. 451 (debitore di Musoni); Antonio Rieppi, *Una curiosa costumanza di montagna in quel di S. Leonardo*, «Ce fastu?», XXII, 1944, p. 180. Un paio di osservazioni: il nesso tra la presunta colpevolizzazione seicentesca dei benandanti e le precedenti leggende su figure mostruose e nefaste mi pare labile perché queste ultime sembrano semmai echeggiare un sostrato mitologico locale di fatto estraneo sia agli

credenze dei benandanti proiettata oltre il Seicento mostra una significativa continuità dei motivi folclorici assimilabili alla loro mitologia tradizionale, specie di elementi connessi al viaggio nell'oltretomba. Alcuni motivi arcaici infatti appaiono meglio conservati e più diffusi rispetto a quelli di acquisizione più recente e dovuti alla Chiesa, eccezione fatta per la possessione diabolica, che dal Seicento conobbe una «fortuna» eccezionale in Friuli⁶⁶.

Nel 1883 una donna di Merna, Maria Oberdank, dopo una serie di denunce di alcuni preti, fu arrestata e processata dalla Procura di Stato di Gorizia per truffa ai danni dei suoi clienti. La donna, che aveva curato moltissime persone provenienti dai distretti di Cividale, Cervignano, Udine, Gradisca, persino da Trieste, andava spesso soggetta a quelle che i medici giudiziari definirono «impressione di una Mania religiosa complicata a Catalessia ed Estasi». Ecco come fu riportata negli atti del primo interrogatorio la confessione della donna:

Racconta con molti inchini verso le immagini sacre che pendono nella camera, che 34 anni or sono la di lei anima fu per opera di Dio rapita e trasportata nelle supreme regioni, ove nel purgatorio vide le anime di coloro, che avevano rubato del formentone, poi le anime di quelli che erano destinati a morire di colera, e così via. La Madonna le disse che le anime dei primi non saranno assolute finché i superstiti in terra non avranno restituito tutto il grano rubato, e le anime dei secondi fino a tanto che con la preghiera dei vivi non saranno liberate⁶⁷.

Manca soltanto un particolare per avere una sorprendente corrispondenza tra questa narrazione e la struttura narrativa fondamentale del mito estatico dei benandanti: il combattimento con le anime di trapassati che avevano in vita rubato del «formentone». Per il resto, siamo in presenza di inequivocabili affinità, specie con il filone funebre dei benandanti friulani. Queste affinità riguardano sia i contenuti che il tipo di esperienza, che si configura come improvvisa perdita di

stereotipi inquisitoriali che alla stregoneria classica (*maleficium*). Una comparazione diacronica delle credenze non può fare a meno di rilievi funzionali, quasi del tutto assenti negli studi finora fatti sul Friuli: ne consegue che il confronto tra i vecchi benandanti e i più recenti *balavanti* è improponibile perché in definitiva disponiamo di dati paralleli ma disomogenei; individui reali da studiare nell'ambito della controstregoneria e della sociologia dell'accusa nel primo caso, curiosità mitologiche prive di vitalità nel secondo. L'unica convincente pietra di paragone con il passato è costituita dalle odierne credenze di stregoneria in Croazia e Slovenia: il *krsnik-kresnik*, data la similarità del contesto operativo e delle funzioni, l'affinità di motivi mitologici (cfr. le note 74 e 75 di questo capitolo) ha molto più a che fare con i benandanti processati dall'Inquisizione che non i mitici *balavanti* degli sloveni del Natisone.

66. Sull'ipotesi del trapasso di forme sciamanico-popolari di possessione alla nuova concezione mutuata da modelli ecclesiastici cfr. cap. IV, par. *Voli colpevoli*, pp. 191-194.

67. Cfr. Mario Stanisci, *Tra Religione e magia. Un processo a Gorizia sul finire del sec. XIX*, «Memorie storiche forogiuliesi», LII, 1972, pp. 166-190. Il brano è a pp. 171-172.

coscienza, irrigidimento, *trance*, dilatazione temporale: connotati tipici delle estasi sciamaniche, molto simili a quelli descritti dai benandanti nel corso dei processi inquisitoriali del Cinquecento e del Seicento. Di analoga derivazione sciamanica è anche il tema dello psicopompo, il veicolo naturale o sovranaturale degli estatici: nel caso della Oberdank è la Madonna, nel caso dei benandanti colui che accompagna è un parente, come il padrino di Maria Panzona nei «viaggi» alla valle di Giosafat⁶⁸, o un amico. Alle virtù profetiche della donna di Merna si accompagnavano anche riconosciute capacità di guaritrice: l'unione di questi elementi caratterizzava anche le *performances* dei benandanti-guaritori⁶⁹. La fusione della componente divinatoria e di quella curativa è inoltre rilevabile tuttora in zone marginali del Friuli, come le Valli del Natisone, ove alcuni individui, denominati «maghi» e «strioni», sono ritenuti in grado di predire il futuro e guarire le presunte vittime di malie.

Un altro elemento antropologico contemporaneo è assimilabile alle esperienze dei benandanti e delle benandanti «funebri». Nel 1975 Novella Cantarutti raccolse ad Erto testimonianze relative ad una «scuola del bon zuvac»⁷⁰: un'informatrice del luogo le riferì di visioni notturne, non avute direttamente da lei, di processioni di morti vaganti: dalle informazioni tuttavia non si desumono elementi utili al riconoscimento dell'antica «scuola del buon gioco», ovvero di qualcosa di assimilabile alla mitica schiera guidata da divinità notturne come Abundia, Satia, Holda, o la «Badessa» di Maria Panzona. La «caccia selvaggia» e l'«esercito furioso» delle anime dei dannati sono elementi ascrivibili ad un sostrato folclorico di ascendenza forse precristiana: tracce di questa mitologia sono rimaste nella letteratura e nei verbali inquisitoriali fino alle soglie dell'età moderna. Siffatti elementi risultano diffusi soprattutto nei periodi più antichi e nelle aree più marginali, specialmente montane⁷¹.

68. Cfr. Ginzburg, p. 146.

69. Cfr. Ginzburg, pp. 95-101. Florida Basili fu processata nel 1599-1601 per attività terapeutica e per la presunta facoltà, che tutti le attribuivano, di vedere i morti, i quali la istruivano sui consigli da dare ai propri parenti vivi: essa sosteneva di seguire le anime dei trapassati nelle loro processioni notturne, e di combattere contro gli stregoni «in su la piazzetta di San Christoforo» a Udine. Similmente, Gasperina da Grazzano (Udine), denunciata il 5 aprile 1601, curava i bambini con ruta, assenzio, aglio e verbenza contro vermi e febbre e sosteneva di «vedere» grazie alle virtù magiche di una «cameciucola (...) benedetta dal papa»: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 14, fasc. 291.

70. Cfr. Novella Cantarutti, *Tra le credenze di una donna di Erto, un relitto raro: la scuola del bon zuvac (la scuola del buon gioco)*, «Ce fastu?», LIII, 1977, p. 121.

71. La testimonianza ertana è importante perché, almeno per il momento, il motivo della «scuola del buon gioco» non è emerso da alcun procedimento inquisitoriale friulano dei secoli XVI, XVII, XVIII: cfr. Luisa Muraro, *La signora del gioco*, cit.; Carlo Ginzburg, *Storia notturna* cit., pp. 65-88: la cartina 3 (p. 74-75) illustra come le credenze relative ai

La confluenza di queste credenze e di quelle relative alle battaglie estatiche per la fertilità è molto rara, e le credenze friulane dei benandanti sembrano essere un caso isolato di fusione. Il documento orale di Erto non dimostra vitalità culturale: la terza persona della narrazione, la remota collocazione temporale, la mancanza di referenti teorici e ideologici precisi non permettono di qualificarlo altrimenti che come relitto fiabesco. La stessa precisazione va fatta per le altre testimonianze friulane contemporanee di narrativa orale. Purtroppo un vuoto documentario non ci permette di avere informazioni etnologiche, salvo due denunce all'Inquisizione nel 1747-49, per un periodo che va dall'inizio del Settecento fino a quasi tutto l'Ottocento. Le raccolte dei primi studiosi di folclore friulano, collocate tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo, opere spesso egregie e «di spessore» come *La vita in Friuli* di Valentino Ostermann⁷², sono ispirate a criteri compilativi che non rispondono appieno alle esigenze attuali degli studi antropologici: le informazioni contenute negli studi di quegli anni, in sostanza, non consentono di formulare ipotesi attendibili circa lo «stato di conservazione» e la vitalità delle credenze relative alla mitologia funebre e agraria nel periodo in cui furono raccolte.

viaggi estatici al seguito di divinità femminili siano diffuse nell'Europa centrale, in Scozia e in Sicilia. L'ipotesi principale dell'autore, ma non l'unica, è che tali credenze siano da ascrivere al sostrato celtico e germanico.

72. Il primo lavoro di rilievo sul folclore friulano è di Valentino Ostermann, *La vita in Friuli* cit. (sui benandanti, vol. II, pp. 298-299, 421-423, 430-432, 451). Ostermann ricavò le notizie relative ai processi del Sant'Ufficio da un regesto manoscritto della biblioteca civica di Udine, non essendo allora accessibile il fondo dell'Inquisizione conservato nell'archivio della curia. Potendo consultare solo il regesto e non i documenti che il regesto riassumeva, gli capitò talvolta di storpiare i nomi degli inquisiti: Michele Soppe, per esempio, che viene citato come «stregone», è «Michele Papa» (p. 437); Battista Moduco diventa «Battista Madussi» (p. 430) ecc. Altre brevi notizie sono contenute in opere di non folcloristi che le raccolsero come curiosità. Agli autori citati da Ginzburg (p. XIII, nota 2) va aggiunto Pietro Ellero, *Scritti minori* cit., p. 21, che però non registra il termine «benandante» e si limita ad osservare come sia «strana (...)» la opinione, che sia fortunato chi uscì dall'utero coll'involucro dell'amnio: nascere colla camiciuola, dice il volgo, ed equivale a dir fortunato». Incidentalmente, mi sembra interessare notare come forse la stessa etimologia del termine «benandante» potrebbe riferirsi alla predestinazione. Il termine «indât», tuttora usato in friulano, significa «predestinato», e in accezione negativa «perseguitato dalla malasorte» (cfr. Giulio Andrea Pirona, Ercole Carletti, Giovanni Battista Corgnali, *Il nuovo Pirona. Vocabolario friulano*, Udine, Società Filologica Friulana, 1983, rist. anastatica dell'ediz. del 1935, p. 442): potrebbe dunque essere *benandât* < *BENINDÂT (ben + indât, «ben predestinato»), con cambio di vocale intermedia. Il passaggio successivo alle forme documentate («benandant», «belandant») mi sembra però presenti qualche difficoltà. L'etimologia più probabile resta quella più ovvia, sostenuta da Giovanni Battista Pellegrini, ovvero «benandant» («belandant») come composto di «bene» («bello») più «andante», participio presente di «andare»: anche la variante più rara, «viandant», richiama il concetto di movimento e pare confermare l'ipotesi principale; cfr. Alberto Zamboni, Franco Crevatin et alii, *DESF, Dizionario etimologico friulano*, Udine,

Un altro discorso vale per la precipua funzione dei benandanti, ovvero l'individuazione e l'aggressione simbolica del potere malefico, quella che finora è stata definita «controstregoneria». Essa, nelle aree culturali maggiormente conservative, è rimasta fino ad oggi pressoché identica a se stessa, a ciò che era al tempo dei processi inquisitoriali: questo vale sia per le sue forme esteriori come parole, gesti e azioni dei controritualisti, che per gli scopi. È ampiamente condivisa, è praticata da molti, ma senza che ciò renda ridondante il ricorso agli specialisti, agli esperti dei più complessi rituali di difesa⁷³.

La «defolclorizzazione» che ha interessato in questi ultimi decenni l'area friulana non sembra essere stata così intensa in Istria e Dalmazia, ove esiste una continuità sorprendente tra la testimonianze seicentesche, cioè tra il resoconto del vescovo di Capodistria Tommasini e alcuni processi inquisitoriali della Dalmazia, e quelle contemporanee riguardanti i *krsniki-kresniki*, terapeuti e controstregoni, nati con la camicia e dediti ad esperienze oniriche identiche nei contenuti a quelle dei benandanti friulani. Soltanto il motivo delle battaglie estatiche per la fertilità dei campi risulta assente nei racconti dei *kresniki* attuali⁷⁴.

Casamassima, 1984, vol. I (A-Ca), p. 199 (segmento *balz - biéstie*, a cura di Giovanni Battista Pellegrini). Dello stesso avviso è il prof. Rienzo Pellegrini, che ringrazio per alcune utili indicazioni. Per quanto riguarda il significato di *benandant/belandant*, il DESF e il Pirona associano «orco» o «folletto» al generico «stregone». Anche l'aggiunta-correzione di Giovanni Frau all'edizione del 1992 del Pirona non sembra granché pertinente: «È lo spettro, non il folletto (mazzarûl), né l'orco (òrgul)»; cfr. *Il Nuovo Pirona* cit., II^a ed. con aggiunte e correzioni riordinate da Giovanni Frau, p. 1424. Il Faggin, basandosi su un numero più consistente di fonti letterarie (oltre al Colloredo, sono riportati esempi da altri scrittori dialettali come Broili, Zorutti e Dai Juris) e sulle informazioni raccolte da Lea D'Orlandi tra le due guerre e successivamente, dà una definizione migliore: «belandant» è «stregone, mago, indovino, fattucchiere, incantatore, negromante»; cfr. Giorgio Faggin, *Vocabolario della lingua friulana*, Udine, Del Bianco, 1985, vol. I (A-L), p. 69. Va sicuramente sottolineata, nel nostro caso, l'importanza dei documenti inquisitoriali come fonti etno-linguistiche: senza i verbali processuali cinque-seicenteschi e soltanto sulla scorta delle testimonianze poetiche e narrative, infatti, il significato di «benandante» non sarebbe definibile in modo completo né soddisfacente.

73. Cfr. Raffaella Vidoni, *Striamenz. Spiegazione e risoluzione simbolica della sventura in Val Pesarina (Carnia)*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere, Univ. di Trieste, a. a. 1993-94, relatore Carmela Pignato, pp. 101-152 (cap. 8, *La difesa dal potere di nuocere*). Particolarmente interessante risulta la concezione dei valligiani relativamente ad attributi e funzioni del prete nel campo del Sacro: egli veniva (viene) spesso visto, a seconda delle circostanze, come incantatore, mago, evocatore, guaritore; come detentore di un potere mistico analogo a quello delle streghe e talvolta altrettanto pericoloso: cfr. Valentino Ostermann, *La vita in Friuli* cit., p. 412.

74. Cfr. Giuseppe Filippo Tommasini, *De' commentari storici geografici della provincia dell'Istria libri otto con appendice*, «Archeografo Triestino», IV, 1837, p. 63, p. 519. In questa edizione ottocentesca le lezioni corrispondenti ai proelianti estatici sono «cresnidi» e «uncodlachi», entrambe scorrette. Alcuni brani del Tommasini relativi alle battaglie estatiche sono stati riproposti con correzioni da Maja Bošković-Stulli, *Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus*

La tradizione di cui ci occupiamo generò e ha generato, in epoche più vicine alla nostra, numerose varianti, locali e individuali⁷⁵. Questo polimorfismo della tradizione è una conseguenza ovvia del suo legame organico con l'oralità. Ginzburg giustificò in altro modo l'esistenza delle varianti: tale tradizione, debole perché incompatibile con la cultura ufficiale, «doveva» uscire perdente dal confronto con quest'ultima e con la logica degli inquisitori. La trasformazione radicale della mentalità, dei valori e delle credenze popolari è un'ipotesi applicata a contenuti estrapolati da una serie solo apparentemente omogenea di documenti, e da verbali che non possono essere assimilati, solo per il fatto di contenere domande e risposte, a questionari etnologici.

Questi verbali sono il frutto di una selezione preventiva di argomenti dell'inquisitore, che ha una o più ipotesi di reato da dimostrare. I reati da dimostrare non erano sempre gli stessi, così come i metodi per giungere a dimostrarli. L'inquisitore faceva una selezione degli argomenti da trattare, né più né meno di quanto faccia un antropologo durante una ricerca sul campo. La differenza fondamentale è che, mentre per il secondo la cultura popolare è l'oggetto di studio e l'obiettivo primario fornire resoconti il più possibile completi del medesimo oggetto, tale oggetto e tale obiettivo sono sconosciuti al primo, con le conseguenze che, tenendo presente gli scopi dell'antropologo, abbiamo finora descritto: informazioni etnologiche parziali e casualmente sparse nei processi, distribuzione non omogenea nella serie processuale, deformazione degli elementi indagati, diversa valutazione da parte dei diversi giudici.

der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung, «Fabula», III, 1960, pp. 275-298; trad. e rist. *Testimonianze orali croate e slovene* cit., p. 36 e nota; vedi anche Giuseppe Trebbi, *La Chiesa e le campagne dell'Istria negli scritti di G. F. Tommasini (1595-1655), vescovo di Cittanova e corografo*, «Quaderni giuliani di storia», I, 1980, p. 43; cfr. anche Carlo Ginzburg, *Storia notturna* cit., p. 138. Sui processi dalmati, cfr. Ginzburg, p. 200 e note 8, 9, 10 per le indicazioni archivistiche e bibliografiche.

75. Una variante individuale molto interessante è quella offerta da Dante Vesnaver, intervistato dalla dott.ssa Laura Oretti il 25 giugno 1992. L'anziano uomo, profugo istriano del secondo dopoguerra e residente a Trieste, si descrisse come un *krsnik* incompleto: nacque con la camicia, ma non ebbe tempo, a suo dire, di apprendere dal padre rimasto a Buie le «tre parole» iniziatiche e magiche che gli avrebbero conferito la «forza» necessaria per affrontare i combattimenti estatici. L'opposizione «etica» fondamentale tra bene e male viene a sovrapporsi, nei resoconti di Dante, all'opposizione tra paesi, per cui gli abitanti di Buzai, villaggio situato nelle vicinanze di Buie, e quelli di Peroi, vicino a Grisignana, «i xe tuti cativi»: sono streghe e stregoni, e vanno quindi contrastati nottetempo. Sia che si tratti di fronteggiare le streghe del proprio paese e di metterle in condizione di nuocere il meno possibile, come nel caso «classico» dei benandanti, sia che il nemico sia individuato all'esterno del proprio villaggio quale altra, ostile e «cattiva» comunità, come nel racconto di Vesnaver, alla fine si giunge, se l'espressione narrativa è condivisa e accettata da un numero consistente di persone, ad un rafforzamento dell'identità collettiva e della locale unità morale, sociale, etnica. Cfr. Gian Paolo Gri, *Le fonti orali di oggi* cit., pp. 438-442.

4. *Spontanea comparizione e declino del sabba*

Fino a questo momento ho cercato di dimostrare che le ipotesi storiche sull'evoluzione di un complesso di credenze in una compagine culturale sono tanto più rischiose quanto più tendono ad appoggiarsi solo su deduzioni di stampo psicologico, e quanto più si allontanano dal contesto sociale e intellettuale di riferimento. Ci occuperemo ora del nesso tra evoluzione delle procedure inquisitoriali e persecuzione della stregoneria, e di seguito dei diversi modi che avevano i giudici di intendere e condurre i processi di stregoneria: potremo così concludere l'analisi del rapporto tra gli inquisiti, i benandanti, e gli inquisitori, sulla scorta di più concrete indicazioni storiche, dando spazio alle idee dei produttori dei documenti, i giudici, idee che fino a questo momento sono rimaste indubbiamente in ombra.

Quello contro i benandanti del 1575-81 è l'unico processo formale cinquecentesco del Sant'Ufficio friulano per magia e stregoneria che portò ad una condanna effettiva di più indagati per un reato collettivo. Moduco e Gasparutto furono processati insieme, come complici, e pressoché identica per entrambi fu la sentenza. Nel Seicento il coinvolgimento di più imputati nello stesso procedimento secondo il *modus operandi* tradizionale del processo formale per stregoneria, non si verificherà che in pochi casi, di fronte a stregoni rei confessi di apostasia e demonolatria, a denunce dettagliate di persone e complici del sabba, con la presenza di alcuni giudici solerti come Sillani o Missini. Le indagini sui sabba collettivi si fermarono sempre alla fase informativa o alle prime denunce, l'uso di metodi giudiziari già utilizzati nelle persecuzioni «estensive» cinquecentesche fu circoscritto: si ebbero pochi casi di imprigionamento e tortura degli imputati, e solo rarissimamente si giunse al confronto tra imputati di correttezza⁷⁶. E soprattutto le sentenze, quando ci furono, furono sempre singole. È fuori di dubbio che la persecuzione del sabba e dei presunti affiliati in Friuli fu inesistente, e che lo fu, in modo indiretto, anche nei confronti di fenomeni culturali che col sabba condividevano soltanto l'essere collettivi, nella fattispecie mitologia e riti dei benandanti. Perché?

Nel corso del Seicento nella prassi inquisitoriale friulana si impose l'istituto della spontanea comparizione. Garantendo un trattamento benevolo ai rei confessi e non obbligando a indagini supplementari perché bastava la confessione, il rito abbreviato giocò un ruolo decisivo nella definizione di un nuovo

76. Allo stato attuale delle ricerche, gli unici confronti di cui siamo a conoscenza sono quelli che coinvolsero i presunti complici di Giovanni Sion di Moimacco (1634) e di Maria Panzona di Latisana (1618): cfr. pp. 113-114, nota 108, e pp. 117-118, nota 113.

rapporto tra giudici e inquisiti⁷⁷. L'ipotesi qui proposta è che esso contribuì, assieme ad altri fattori, al declino seicentesco del sabba: al declino, meglio, della persecuzione articolata del sabba come fenomeno di stregoneria collettiva, perché portò i giudici a valutare gli «scarichi di coscienza» degli sponte-comparenti come casi di riconciliazione individuale con l'ortodossia. La progressiva scomparsa delle abiure pubbliche, in cui gli eretici elencavano in chiesa, alla presenza del popolo, capi d'accusa ed errori, e recitavano le formule rituali di riconciliazione, è una delle conseguenze del diverso modo di concepire la figura del reo e di un diverso modo di istruire e intendere i processi da parte dei giudici⁷⁸.

Una lettura congiunta dei dati relativi all'emissione di sentenze del Sant'Ufficio friulano contro i benandanti e al tipo di procedure utilizzate nel tempo dagli inquisitori mostra chiaramente, ed è una tendenza che si può estendere anche agli altri reati di competenza del tribunale⁷⁹, che mentre i processi formali diminuivano, aumentava il numero di sentenze scaturite dalla spontanea comparizione, o dalle semplici informazioni: questo fu il caso dell'ultimo benandante condannato, Leonardo da Udine, imprigionato, messo alla berlina e bandito sulla scorta di semplici denunce, senza alcun interrogatorio preliminare, né citazione⁸⁰. Della dozzina di benandanti di cui si occupò Giulio Missini durante il proprio mandato, tre vennero espediti al termine della procedura formale: Giovanna Summagotti di Monfalcone nel 1648, Domenico Miol di Campoformido nel 1649, Domenico del Ponte di Palazzolo nel 1650. Altri due ri-

77. Andrea Del Col rileva che il processo sommario, o spontanea comparizione, «è un procedimento costruito sulla confessione dell'imputato e sembra anzi la trasposizione della confessione sacramentale sul piano giudiziario»; la procedura sommaria, già prevista dal diritto canonico ma poco utilizzata nel Cinquecento, si affermò gradualmente nel secolo successivo come espressione del mutato rapporto giuridico tra colpevoli e tribunale: cfr. Andrea Del Col, *Alcune osservazioni sui processi inquisitoriali* cit., p. 88.

78. Il processo contro lo sponte-comparente non comportava la necessità per il giudice di interrogare testimoni né di compiere indagini a largo raggio, come avveniva invece con il processo formale, né obbligava colui che compariva a provvedere, da sé o tramite un difensore d'ufficio, alla propria difesa. L'abiura rimaneva interna al tribunale e le pene somministrate si riducevano alle penitenze: cfr. ivi, pp. 87-89.

79. In particolare alla lettura di libri proibiti e alle conversioni, frequentissime nel Seicento, di soldati stranieri di fede eterodossa che prestavano servizio nella fortezza di Palma. L'incremento di questo tipo di procedimenti è confermata dalle statistiche. L'apostasia dalla fede, praticamente assente nel Cinquecento, aumentò progressivamente dal primo decennio del Seicento fino a raggiungere una percentuale pari al 39% dell'attività complessiva del tribunale. Sull'incremento relativo alla categoria «lettura e detenzione di libri proibiti» cfr. nota 5 e Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., pp. 18-19, 21, 24 (tav. a), 25 (tav. b), 26, 27, 29 (tav. c).

80. Cfr. cap. IV, par. «*Vagum et fallax hominum genus*», pp. 215-218.

cevettero delle penitenze col rito abbreviato: Mattia di Bernardone di Frisanco nel 1648, Bastiano Menos di Zugliano nel 1649. I rimanenti, su cui il giudice raccolse solo informazioni, non subirono condanne. Il processo formale contro Michele Soppe tenne occupato il giudice per due anni e costituì una sorta di sfida personale contro i cardinali della Congregazione del Sant'Ufficio: il Missini infatti tentò invano di dimostrare la realtà dei sabba e dei crimini confessati dal benandante. Questo procedimento è un esempio di come le procedure formali adottate dall'Inquisizione cinquecentesca risultassero nel Seicento ormai obsolete e inadatte ai casi di superstizione: era più facile incarcerare i sospettati e farli morire in carcere in attesa della sentenza che dimostrarne la colpevolezza.

La spontanea comparizione si impose definitivamente nella prassi giudiziaria inquisitoriale nel corso del secolo successivo: la stragrande maggioranza delle sentenze emesse dal tribunale alla metà del Settecento scaturì dall'applicazione della procedura sommaria, come vedremo nel paragrafo successivo.

Fin dalla fine del Cinquecento un numero sempre maggiore di penitenti non assolti in confessione ricorse alla pratica della delazione inquisitoriale: fornendo indizi al tribunale sui propri errori, sui reati commessi, sui nomi degli eventuali complici, i penitenti sponte-comparenti di norma ottenevano dall'inquisitore quell'assoluzione che un confessore in precedenza aveva loro negato. Ci si aspetterebbe, come conseguenza di un aumento di delazioni, autodenunce comprese, un aumento dei procedimenti inquisitoriali contro le persone coinvolte dalle denunce, quindi un incremento della persecuzione a largo raggio dei crimini collettivi come il sabba. In Germania, Inghilterra e Francia, per esempio, le rivelazioni ottenute dalle corti di giustizia locali tramite gli indemoniati, quindi tramite singoli individui, portarono, almeno per la prima metà del Seicento, a casi significativi di persecuzione⁸¹. Lo stesso non avvenne in Italia: la moderazione dei cardinali inquisitori, una netta tendenza alla depenalizzazione del sabba da parte dei tribunali locali, condizionati dall'azione moderatrice della Congregazione, il rafforzamento sul piano ideologico e istituzionale di un'alternativa alle cacce alle streghe, cioè della pratica dell'esorcismo, assente nei paesi non cattolici, furono elementi che contribuirono a far sì che progressivamente, almeno da parte ecclesiastica e a partire dall'ultimo quarto del Cinquecento, le condanne contro le streghe diminuissero.

Questa tendenza, accertata per le ultime decadi del Cinquecento, continuò anche nel secolo successivo ma, nel caso friulano, non si impose subito. Alcuni

81. Cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 161-166; Daniel P. Walker, *Possessione ed esorcismo. Francia ed Inghilterra fra Cinque e Seicento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1984, pp. 108-121.

giudici locali, volontariamente o meno, non seguirono le norme esposte nell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, il testo fondamentale del «nuovo corso» moderato dell'Inquisizione romana⁸². Le cautele della Congregazione furono determinanti nel corso del Seicento per tenere a freno più di un arbitrio di qualche giudice friulano propenso a mettere in atto persecuzioni ad ampio raggio. A differenza di quanto cautamente sostiene Romeo, che inverte l'interpretazione formulata da Ginzburg secondo cui gli inquisitori si «scoprirono» solleciti dopo le confessioni del sabba dei benandanti, le vedute dei giudici locali non collimavano sempre con quelle della Congregazione: questa presunta omogeneità di vedute presuppone un adattamento quasi «fisiologico» dei giudici alle esigenze dei superiori, e pare alquanto generica⁸³. Uno studio complessivo sull'Inquisizione romana nel Seicento potrebbe contribuire a giungere ad una visione d'assieme e ad una sintesi delle ricerche riguardanti l'operato di singoli tribunali in limitati periodi d'attività, e quindi permettere di andare oltre il campo delle ipotesi nelle quali ora ci muoviamo.

82. Limitazioni degli abusi e delle disinvolture procedurali in relazione ad arresti, a testimonianze degli accusati sui complici, a tortura e interrogatori suggestivi sono capisaldi dell'*Instructio* e li ritroviamo negli accertamenti richiesti dalla Congregazione circa i crimini confessati da Soppe. In particolare, appare cruciale il ricorso alle opinioni dei medici. Secondo Ginzburg (pp. 177-178) l'*Instructio* segna una svolta nella prassi inquisitoriale italiana imponendo definitivamente una linea moderata: questa linea si affermò prima che il testo venisse stampato e pubblicato a Roma nel 1657, perché con ogni probabilità era già nota da decenni agli inquisitori. Il fatto che circolasse già da parecchio tempo nelle sedi inquisitoriali in forma di manoscritto e che riproponesse posizioni già contenute in manuali cinquecenteschi fa ritenere che si trattasse di un compendio privo di novità sostanziali, e che come tale non potesse segnare una vera e propria svolta all'interno di una prassi già orientata in senso moderato: cfr. John Tedeschi, *Appunti sulla «Instructio pro formandis processibus»* cit., pp. 219-241.

83. Cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 62-63. Romeo osserva che l'interesse di Giulio Missini per i benandanti si riduce «a qualche ovvia domanda volta a completare una confessione già resa nelle parti essenziali dall'inquisito, di sua spontanea iniziativa». Ciò è molto discutibile, perché le «ovvie domande» dovevano indurre Soppe a fornire una confessione esauriente dei sabba e degli infanticidi. Questa confessione fu ottenuta solo al termine del secondo, faticoso interrogatorio, e dopo quasi due mesi di reclusione di Soppe. Missini, in realtà, non sembra in sintonia con l'orientamento moderato del Sant'Ufficio. Per fare un altro esempio: egli accolse a deporre per primo il carceriere, che ragguagliò il tribunale su presunte rivelazioni fattegli da Soppe appena carcerato: queste rivelazioni, manco a dirlo, riguardavano dei sabba. Ora, l'*Instructio* metteva in guardia i giudici proprio contro le sollecitazioni dei secondini sui prigionieri. Evidentemente le suggestioni sugli imputati iniziavano prima dell'ingresso di questi ultimi in aula, e non erano infrequenti. Non dimentichiamo infine che lo scopo del Missini era quello di mandare a morte lo stesso Soppe (cfr. par. *L'attività del Sant'Ufficio friulano contro la stregoneria nel Settecento*, pp. 134-135, nota 143).

Al di là delle incomprensioni tra giudici locali e cardinali romani in merito a singoli processi, spontanea comparizione e procedura abbreviata, come detto, costituivano un'occasione favorevole per i rei, che venivano trattati *benigne et caritative*⁸⁴ e, con una o al massimo due sedute, potevano evitare le sanzioni maggiori e il carcere.

Il consolidamento di questa nuova prassi più favorevole agli imputati sembra implicare talvolta un atteggiamento più benevolo da parte degli inquisitori, dato che i benefici riservati soltanto a chi compariva di sua sponte venivano estesi talvolta anche ai citati a giudizio⁸⁵, o addirittura agli imputati dei processi formali.

Bastiano Menos, pochi giorni dopo esser stato denunciato dall'esorcista fra Pietro Martire di Cividale nel febbraio del 1647, si recò spontaneamente in tribunale accompagnato dal canonico udinese Giovanni Giuseppe Merlo per confessare le sue pratiche. Costretto a sospendere l'udienza per l'ora tarda, l'inquisitore fra Giulio Missini ordinò al benandante di presentarsi il giorno successivo per la prosecuzione dell'esame, minacciandolo, in caso di disubbidienza, di scomunica e «sub poena triremium per triennium», cioè di inviarlo alle galee veneziane. Menos non si presentò, così un anno e mezzo più tardi, il 14 agosto 1648, il Sant'Ufficio udinese si riunì apposta per il suo caso. La decisione dei giudici di aprire d'ufficio un processo informativo contro il trasgressore comportava l'inizio di una procedura formale, la fine di quella sommaria e la revoca delle immunità penali per il reo confesso: Menos rischiava l'arresto. L'inquisitore poteva servirsi della deposizione di Menos del 1647 per sviluppare, nel contesto di un processo formale, dei precisi capi d'accusa contro di lui e coloro che quest'ultimo aveva menzionato come partecipanti ai convegni notturni dei benandanti: Michele Soppe, il presunto capitano della compagnia dei benandanti, che si trovava ormai da mesi nelle carceri del Sant'Ufficio, e Domenico Miol, suo successore designato. Nonostante si fosse concretamente profilata la possibilità di un coinvolgimento di più imputati e dell'avvio di un processo formale per stregoneria collettiva, a Menos, comparso per la seconda volta di sua iniziativa in tribunale il 10 luglio 1649, furono di nuovo accordati i vantaggi della spontanea comparizione. In pratica, il be-

84. È una formula ricorrente: vedi ad esempio AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 983 (sentenza contro Bastiano Menos).

85. Come nel caso del benandante Domenico Del Ponte di Palazzolo. Il Sant'Ufficio di Udine il 24 marzo 1650 deliberò che l'inquisito fosse convocato per un'ammonizione, e rimandò «prout de iure» l'avvio della fase informativa sul conto dello stesso ad un momento successivo al reperimento di nuovi indizi decisivi. Del Ponte fu convocato e prosciolto il 31 maggio 1650: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 36, fasc. 101.

nandante se la cavò con un'abiura privata in tribunale e con qualche penitenza salutare impostagli dai giudici il 19 dello stesso mese. Forse la «caritatevole» nuova concessione dei benefici della spontanea comparizione sarebbe venuta meno se Michele Soppe, processato nello stesso periodo, avesse fatto il nome di Menos prima del 26 luglio, quando lo denunciò nel corso di un interrogatorio come suo complice ai sabba: a quel punto, Menos era già stato licenziato e, abbiamo visto, se l'era cavata con poco, tenuto conto che l'inquisitore era Missini⁸⁶.

Giocare d'anticipo diventò nel corso del Seicento una risorsa fondamentale per chi era esposto alla minaccia di finire nelle maglie giudiziarie dell'Inquisizione: in frangenti del genere, la clemenza era assicurata, e persino insistere sulla negativa e contro l'evidenza di altre testimonianze poteva non portare a conseguenze sgradevoli per gli inquisiti. Giovanni Battista delle Tranquille detto «Tittone», udinese comparso spontaneamente in tribunale l'8 ottobre 1640 dopo varie denunce a suo carico «per fuggir (...) i rumori che d'hogn'ora mi vengono fatti dagli uomini e dalle donne di questa città di Udine, dicendomi che son benandante», venne colto in palesi contraddizioni dal giudice, fra Ludovico Sillani, che lo sconfessò e lo dimostrò reticente. Tittone era proprio un benandante e curava gli ammaliati usando formule tratte dalla Sacra Scrittura: nonostante la falsa testimonianza in teoria comportasse l'annullamento delle garanzie riservate agli sponte-comparenti, Tittone fu rilasciato senza conseguenze⁸⁷.

La spontanea comparizione divenne per gradi una categoria estensiva, che inglobava anche casi di citazione e denunce semplici, di carattere informativo: lo dimostra il fatto che la formula adottata per registrare la venuta in tribunale di un reo confesso e di un semplice informatore fosse la stessa: «Sponte et personaliter comparuit...». Questo livellamento pare espressione di un mutato rapporto tra l'istituzione giudiziaria e gli inquisiti. Il mutamento non era privo di vantaggi per gli stessi giudici: con una breve ammenda e una sbrigativa am-

86. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 983.

87. cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 900. In quanto sponte-comparente, Tittone poteva usufruire dell'immunità penale prevista, aveva diritto di illustrare i propri dubbi e di farsi fare chiarezza in merito ad essi dall'inquisitore, che interviene come «padre» piuttosto che come giudice (cfr. Jean-Pierre Dedieu, *Classer les causes de foi* cit., p. 318), in questo caso sorvolando anche sul mendacio. Teoricamente, la procedura che il giudice doveva seguire in caso di falsa testimonianza prevedeva addirittura il carcere: il testimone mendace «deve essere rigorosamente punito, e per colpa propria, e per esempio degli altri; e però ordinariamente confessando la falsità, o essendo convinti, si mandano in galera, e per più spazio di tempo, quelli che sono stati gli autori e orditori della falsità»: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 88, «Istruzione de' casi dell'Inquisizione», c. 73r (voce «testimoni falsi»).

monizione, la mole di lavoro dell'inquisitore si riduceva e il controllo sui fedeli, sui singoli contravventori, poteva essere più rapido e capillare. Il tribunale diventò una sorta di estensione del confessionale, e l'impatto emotivo per colui che vi si recava forse meno traumatico che in passato⁸⁸.

Torniamo all'ipotesi principale, ovvero la connessione tra affermazione di nuove procedure giudiziarie e declino del sabba. Il sabba era il crimine collettivo per antonomasia: i complici si macchiavano degli stessi delitti, se li attribuivano vicendevolmente, altri ne inventavano, inventavano nuovi complici. L'intreccio di accuse e confessioni era alimentato dalle suggestioni dei giudici, che rinchiudevano in carcere i sospettati e procedevano a verifiche dirette e incrociate delle testimonianze. Le confessioni erano spesso estorte con minacce e torture, e le convergenze nelle confessioni determinate dall'azione omologante indotta dagli stereotipi culturali dei giudici. La netta affermazione di procedure separate per i singoli inquisiti, il mutamento di indirizzo dei tribunali nella persecuzione della stregoneria con un deciso orientamento verso i crimini individuali come il patto col diavolo o l'abuso di sacramenti, un interesse più specifico per il soggetto criminale e i problemi relativi alla sua coscienza⁸⁹, furono elementi che portarono gli inquisitori ad accanirsi sempre meno contro il sabba. In linea teorica, l'idea del sabba continuò ad essere accettata per lungo tempo, come dimostrano le inchieste svolte da diversi inquisitori fino al 1750 circa. Nel lungo periodo, tuttavia, gli accertamenti del Sant'Ufficio in Friuli riguardarono sempre meno i fenomeni della stregoneria collettiva. Così, ad essere meno indagato risultò non solo il sabba, ma anche la mitologia estatica dei benandanti. Questo è un ulteriore elemento che giustifica la scomparsa delle battaglie notturne e di altre credenze specifiche dai verbali: essendo basata su un'analisi dei cambiamenti strutturali dell'istituzione giudiziaria relativi all'ambito complessivo della magia popolare e della stregoneria diabolica, questo tipo di spiegazione mi sembra preferibile alla spiegazione incentrata sulla presunta conversione psicologica di cui si è parlato abbondantemente in precedenza: quella dei benandanti e, di riflesso, dei giudici.

Gli inquisitori friulani che tentarono di mettere in piedi singoli processi contro più individui probabilmente trovarono sul loro cammino un altro serio ostacolo, oltre a quelli indicati: quello costituito dall'autorità statale. Secondo alcune delibere del Senato veneziano risalenti al 1597-98, citate anche da Paolo Sarpi,

88. Cfr. Giovanna Paolin, *Inquisizione e confessori* cit., pp. 175-187.

89. «Soprattutto dalle comunicazioni intercorse tra il Tribunale dell'Inquisizione locale e la S. Congregazione di Roma, è emerso evidente un generale atteggiamento tendente a spiegare molto spesso le apparizioni di incubi e succubi in termini di psicopatologia medica»: cfr. Marina Romanello, *Culti magici e stregoneria* cit., p. 368.

l'Inquisizione non poteva occuparsi di «erbarie, strigarie, malie e malefici (...) se non vi sarà indicio o suspicione di eresia per abuso de' sacramenti o per altro rispetto». Degli indizi di eresia doveva occuparsi il foro ecclesiastico, del maleficio vero e proprio, delle presunte conseguenze sugli ammalati e delle pene da infliggere ai responsabili il foro statale⁹⁰.

L'analisi dei procedimenti seicenteschi dell'Inquisizione friulana tuttavia mostra senza ombra di dubbio che delle persone malefiche, delle supposte vittime e della stregoneria collettiva finì quasi sempre con l'occuparsene il Sant'Ufficio. Le occasioni di contrasto tra le due giurisdizioni per cause di questo genere, allo stato attuale delle ricerche, non sembrano essere state frequenti. Le condanne inflitte dall'Inquisizione per maleficio sono, in ogni caso, rarissime: non mi risulta che un solo processo di questo genere si sia concluso con un giudizio di colpevolezza, con la condanna di una strega. Connettendo i precedenti elementi possiamo dedurre che, pur senza esercitare un'influenza diretta sull'operato degli inquisitori, senza giungere quasi mai ad aperti conflitti, e pur lasciando all'Inquisizione mano libera per quanto riguardava l'istruzione dei processi di stregoneria, il potere civile non gradiva che il tribunale ecclesiastico svolgesse una regolare funzione nella somministrazione delle pene.

Non esiste un blocco omogeneo di procedimenti giudiziari che dia maggiore concretezza all'ipotesi, che trova conferma diretta soltanto in un paio di casi che mostrano un'indubbia affermazione delle prerogative della giustizia secolare, in conformità alle citate delibere del Senato della Repubblica. Nel 1634 il provveditore di Cividale Antonio Diedo, su istanza di alcune ducali veneziane, richiese a fra Bartolomeo Procaccioli, allora inquisitore, di interrompere il processo contro Giovanni Sion di Moimacco, apostata confesso, e alcune streghe e stregoni cividalesi da Sion denunciati come compartecipanti al sabba: il provveditore ottenne il trasferimento del procedimento alla magistratura statale. Un secolo più tardi, nel 1743-1753, la scoperta dell'inquisitore Baratti di una presunta connessione tra la stregoneria demoniaca delle «streghe di Buttrio» e un'affiliazione massonica in cui figuravano nobili udinesi e gradiscani provocò prima l'interessamento del luogotenente di Udine, che fece incarcerare cautelativamente alcuni sospetti, e in seguito l'intervento diretto delle autorità veneziane, che tolsero il processo dalle mani del Sant'Ufficio e lo consegnarono in via definitiva alla giustizia laica, proteggendo i nobili massoni coinvolti⁹¹.

90. Cfr. Paolo Sarpi, *Sopra l'officio dell'Inquisizione* (18 nov. 1613), in *Scritti giurisdizionalistici*, a cura di Giovanni Gambarin, Bari, Laterza, 1958, par. XIX, p. 125. La delibera del Maggior Consiglio citata da Sarpi risale al 28 ottobre 1410.

91. Cfr. par. *L'attività del Sant'Ufficio friulano contro la stregoneria nel Settecento*, pp. 131-132, nota 139.

Orientamento moderato della Congregazione del Sant'Ufficio in materia di stregoneria, evoluzione delle procedure, crescente importanza della procedura sommaria e della riconciliazione privata e individuale, esistenza di leggi della Serenissima che riservavano ai tribunali statali le cause concernenti il *maleficium* escludendone, almeno teoricamente e per i casi non contenenti eresie manifeste, gli ecclesiastici: nel complesso, ognuno di questi fattori, citati in ordine di importanza decrescente, contribuì al declino delle persecuzioni seicentesche del sabba, dei crimini di magia e stregoneria collettiva. Mi sono soffermato in particolare sulla procedura sommaria perché, a mio avviso, l'ipotesi che abbia influito sul declino delle persecuzioni sistematiche e collettive delle streghe non ha finora ricevuto da parte degli studiosi l'attenzione che forse meriterebbe⁹².

Se si può tranquillamente affermare che in Friuli la persecuzione del sabba da parte ecclesiastica non produsse nessuna sentenza⁹³, sembra altrettanto importante sottolineare che alcuni fra i più rilevanti inquisitori non si dimostrarono affatto scettici circa la possibilità che i fenomeni di stregoneria e magia avessero realmente luogo, a meno che non si decida di considerare tutti i processi per stregoneria da loro avviati e interrotti prima dell'emissione di sentenze dei meri

92. Giovanni Romeo sottolinea l'importanza della *spontanea comparitio* nella prassi dei tribunali ecclesiastici italiani tra fine Cinquecento e Seicento. Tale istituto corrisponde grossomodo alla pratica dell'editto di grazia di altre Inquisizioni: ai rei, ma di fatto anche ai non assolti in confessionale decisi a denunciare sé stessi ed altri, veniva garantita l'esenzione dalle pene temporali e dalla pubblica abiura: cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 195-196.

93. Benché molto meno estese e sistematiche di quelle avvenute in altre parti d'Europa tra Cinquecento e Seicento, persecuzioni violente in Friuli ci furono, e proprio nella parte centrale del Seicento. L'Inquisizione contribuì al panico ma restò fuori dagli eventi drammatici: nel caso delle streghe di Cormons (1647), il contributo di Giulio Missini fu limitato all'invio di una copia del *Sacro Arsenale*, il manuale inquisitoriale di Eliseo Masini, ai giudici laici che si occupavano delle donne imprigionate. Ad Andreis, diciassette anni dopo, le presunte responsabili delle possessioni diaboliche di alcune donne furono uccise a bastonate dai compaesani prima che l'Inquisizione di Concordia potesse istituire processo. È possibile che una strega detta «Sorda» sia stata bruciata a furor di popolo a Udine o dintorni prima del 1639, ma non certo dal Sant'Ufficio: ne resta traccia per caso in un paio di atti processuali, ma non si sa se e quando ciò avvenne. Probabilmente ci furono roghi o persecuzioni violente anche nel Cinquecento e prima, ma le notizie sono troppo scarse e generiche per trarne indicazioni storiche, soprattutto perché non è chiaro se nelle persecuzioni ci fosse l'aggravante del complotto e l'elemento diabolico giocasse nel complotto un ruolo importante, o se le streghe condannate venissero considerate solo delle malefiche assassine che agivano in proprio: cfr. Luigi De Biasio, *Esecuzioni capitali* cit., pp. 147-154; Paola Di Lena, *Streghe, spiritate, apparizioni mariane* cit., pp. 3-13. Di Manzano riporta notizia di «streghe abbruciate in Stayn» in data 23 febbraio 1399 e di un processo contro alcune streghe celebrato nel maggio del 1558 a Gorizia: cfr. Francesco Di Manzano, *Annali del Friuli, ovvero raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, Udine, Giuseppe Seiz, 1868, vol. VI, p. 139 e Udine, Doretto, 1879, vol. VII, p. 155 (ristampa anastatica: Bologna, A. Forni, 1975). Sulla strega chiamata «Sorda», cfr. cap. III, par. «*Et havete fatta la notomia di me*», p. 160, nota 47.

atti burocratici e formali. Non occorre precisare che quest'ultima è una spiegazione inaccettabile, o accettabile soltanto per un ristrettissimo numero di casi.

Come vedremo fra poco, l'analisi di alcuni documenti processuali dimostra che gli inquisitori che li produssero furono in genere propensi a credere alla realtà del sabba e dei convegni diabolici descritti da streghe e stregoni. Fra Carlipolito Baratti si intestardì a processare le streghe di Buttrio e non esitò a torturarle per estorcere confessioni. Se questo atteggiamento potrebbe non stupire per il Cinquecento o per il secolo successivo, è notevole che simili metodi venissero utilizzati ancora da giudici dell'eresia alla metà del Settecento, contemporaneamente all'uscita di testi di autori ecclesiastici già informati di pensiero illuministico come il trattato *Della forza della fantasia umana* di Ludovico Muratori, stampato a Venezia nel 1745, il cui titolo appare già eloquente circa l'orientamento ideologico riguardo alle streghe. La credenza dei giudici friulani in materia merita, per questi motivi, di essere riesaminata. Questa questione, come già preannunciato, si intreccerà con alcune considerazioni sul significato complessivo della documentazione friulana afferente i benandanti.

5. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*

In questo capitolo, e in particolare nei primi tre paragrafi, ho cercato di saggiare la solidità di alcuni capisaldi dell'ormai celeberrima interpretazione di Carlo Ginzburg. Questa verifica si è resa necessaria perché per tutti questi anni, dall'uscita de *I benandanti* fino ad ora, poco è stato tentato in questo senso dagli storici, e la serie dei documenti inquisitoriali originali non è stata utilizzata se non per studi di carattere locale, che non mettevano sostanzialmente in discussione la brillante esegesi ginzburghiana. Mi è sembrato quindi opportuno rivedere proprio ciò che viene dato di solito per scontato, cioè la presunta conversione psicologica dei benandanti, la questione dei miti e dei riti, la definizione ricorrente di «culto agrario», la possibilità che esistesse una compagine settaria o un'organizzazione culturale. Mi è sembrato inoltre necessario dare più spazio di quanto non abbia fatto Ginzburg all'analisi della documentazione concernente i benandanti successiva al 1650. Il senso complessivo delle mie osservazioni, tuttavia, è volto non tanto alla confutazione di singole parti dell'interpretazione suddetta, quanto ad uno scopo più generale, ovvero offrire una diversa valutazione delle fonti, che Ginzburg assunse come espressione diretta del folclore e della mentalità contadina, come precisò nella prefazione:

La caratteristica più importante di questa documentazione è la sua immediatezza. Se si eccettua la traduzione dal friulano in italiano compiuta dai notai del Sant'Uffizio, è lecito dire che le voci di questi contadini ci giungono direttamente, senza schermi, non affidate, come troppe volte avviene, a testimonianze frammentarie e indirette, filtrate da una mentalità diversa e inevitabilmente deformante⁹⁴.

Questa interpretazione era troppo ottimistica: il filtro esiste, e non può essere eliminato. È vero altresì che tale filtro nulla toglie all'importanza dei documenti processuali contro i benandanti. L'intervento degli inquisitori, il peso dei loro giudizi e della loro cultura, non possono ad ogni buon conto essere azzerati o considerati ininfluenti rispetto ai testi contenuti nei documenti, che sono anzi un prodotto proprio di quella «mentalità diversa e inevitabilmente deformante» della quale Ginzburg dichiarava di non cogliere l'impronta nei processi friulani. Sarebbe più corretto tuttavia parlare di «mentalità» al plurale, intendendo con il termine l'espressione variabile di valori, idee, credenze e attitudini psicologiche di più individui.

La più ovvia spiegazione del mutamento culturale dei benandanti, o meglio di quello che appare tale analizzando in senso diacronico la serie documentaria, mi sembra essere non tanto un'ipotetica metamorfosi etica, psicologica e culturale di un gruppo di inquisiti, quanto un diverso atteggiamento degli inquisitori, un'evoluzione del loro modo di pensare, valutare e decidere in materia di stregoneria. In questo senso, al termine dell'analisi che segue le testimonianze relative ai benandanti appariranno «frammentarie» e «indirette», quindi il contrario di quello che Ginzburg sosteneva che esse siano, considerandole notevoli per la loro «immediatezza».

Il processo contro Paolo Gasparutto di Giassico e Battista Moduco di Cividale iniziò nel marzo 1575 e si concluse nel novembre 1581. Esso ci offre, più di qualsiasi altro procedimento successivo, una visione completa del sistema di credenze dei benandanti. Questa completezza, secondo Ginzburg, dipende dal momento particolare in cui fu celebrato il processo, ovvero nella fase di massima vitalità delle credenze, in anni cioè in cui il culto agrario viveva ancora una presunta fase espansiva: ripeto che questo tipo di valutazione scaturisce dal presupposto che i documenti inquisitoriali non facciano altro che registrare fedelmente una condizione oggettiva della cultura popolare. A mio avviso, il motivo principale per cui le credenze appaiono in questo processo così ben definite, e meglio definite che altrove, al punto da configurarsi come un sistema culturale e ideologico autonomo, non va individuato in un'oggettiva condizione

94. Cfr. Ginzburg, pp. VII-VIII.

culturale o ideologica, ma va ricercato nell'interesse particolare che vi dedicò un inquisitore.

I giudici che raccolsero dal 21 marzo al 7 aprile 1575 le prime denunce della storia del Sant'Ufficio friulano contro benandanti⁹⁵, l'inquisitore fra Giulio Columberto d'Assisi e il vicario patriarcale Iacopo Maracco, si limitarono a sentire quattro testimoni, lasciando in sospeso la pratica. Fu il successore di Columberto a riavviare la causa cinque anni dopo, a convocare, interrogare, imprigionare e condannare i benandanti Paolo Gasparutto e Battista Moduco.

Fra Felice Passeri da Montefalco prese in mano il processo sei mesi dopo la sua nomina a inquisitore in Friuli, e se ne occupò dal primo interrogatorio del 27 giugno 1580 fino al 26 novembre 1581, giorno in cui i rei abiurarono pubblicamente. Gli interrogatori e le confessioni portarono alla sistemazione di numerosi e dettagliati *baereticalia* e all'emissione di sentenze di colpevolezza. Queste sentenze costituirono una sorta di successo personale del giudice perché contribuirono alla risoluzione, a favore di fra Felice, del conflitto di competenze che esisteva tra questi e Paolo Bisanti, vicario del patriarca di Aquileia⁹⁶.

Costretti a cooperare nelle fasi essenziali dei processi inquisitoriali ai sensi della costituzione apostolica *Multorum querela* del 1317⁹⁷, l'inquisitore e il vescovo, che pure era giudice, ma per autorità ordinaria, potevano di fatto agire separatamente. Nelle ultime due decadi del Cinquecento si verificò una generale tendenza degli inquisitori di nomina apostolica, forti della crescente influenza della Congregazione sulle diocesi italiane sottoposte a controllo, a sopraffare e scavalcare i vescovi nelle cause d'eresia. È questo appunto che accadde tra fra Felice e Bisanti: alla fine, il vicario patriarcale dovette rinunciare ad alcune prerogative essenziali come la gestione dell'archivio del tribunale, ottenendo la quale l'inquisitore poté dal 1581 stabilire in modo autonomo la linea giuridica del Sant'Ufficio⁹⁸.

95. A rigore, la primissima denuncia dovrebbe essere considerata quella del 17 settembre 1574 contro Aquilina di Grazzano (borgo udinese): cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 6, fasc. 100, c. 17r. La benandante tuttavia fu denunciata come benandante soltanto negli anni successivi; Aquilina è nominata anche nel processo contro Gasparutto e Moduco: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 4, fasc. 64, cc. 1r, 3v; Ginzburg, p. 207, 212. Il processo formale contro Aquilina fu iniziato nel 1582 da fra Felice di Montefalco, lo stesso inquisitore che condannò i due benandanti cividalesi.

96. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 58, «Sententiarum contra reos Sancti Officii liber primus», cc. 90r-97v. Il processo e le sentenze contro Moduco e Gasparutto costituiscono l'appendice documentaria di Ginzburg, pp. 207-242.

97. Cfr. Andrea Del Col, *Domenico Scandella* cit., p. XXV.

98. Ivi, p. XXVII. Sui conflitti tra l'ordinario e l'inquisitore cfr. ivi, pp. XXIV-XXIX; Ginzburg, pp. 107-109; Giuseppe Trebbi, *Francesco Barbaro, Patrizio Veneto e patriarca d'Aquileia*, Udine, Casamassima, 1986, pp. 299-304.

La progressiva affermazione delle prerogative di fra Felice accentuò le frustrazioni del vicario del patriarca, che nel tempo mutò decisamente atteggiamento verso i casi che costituivano materia d'esame per l'Inquisizione. Ciò avvenne, come rilevò Ginzburg, anche per la questione dei benandanti: in un primo momento, il 4 luglio 1580, il Bisanti espresse l'opinione che andassero puniti in modo esemplare, ma nel giro di un paio di mesi sembrò dimenticarsene, accennando in modo sbrigativo ai «dui processetti» contro Gasparutto e Moduco. Gli imputati furono condannati l'anno dopo, tra il 25 e il 26 novembre 1581, dal solo inquisitore. Nel caso di Anna Artichi di Gemonà, processata nel 1582, il vicario fece un dietrofront analogo, manifestando sarcasticamente le sue perplessità al patriarca circa la necessità di processare «una nova Pitonissa, che fece venire Samuele alla presenza di Saul»⁹⁹. Due mesi prima, il 2 dicembre, aveva messo in luce le sue rivalse su fra Felice:

Qualche volta lo inquisitore ha voluto far passare la speditione di qualche caso senza alcuna mala qualità per via di questo Uffizio, col voler dare a' denontati qualche penitenza salutare, ma io non ho lasciato, tenendo fermamente che così fatte cognitioni di così fatti casi siano di ordinarii et non de' inquisitori¹⁰⁰.

Il diritto canonico, la tradizione giuridica e la prassi giudiziaria ecclesiastica, fissi alle disposizioni contenute in una bolla papale del 1258¹⁰¹, stabilivano che sortilegi e pratiche divinatorie risultavano di competenza degli inquisitori soltanto se manifestamente connessi all'eresia. Questa distinzione divideva non solo le competenze dell'Inquisizione da quelle dei tribunali secolari, ma anche quelle del vescovo da quelle degli inquisitori di nomina papale. In pratica, il Bisanti non vedeva l'opportunità di concedere il diritto di procedere all'inquisitore dell'eretica pravità in casi privi, a suo avviso, di «mala qualità», ritenuti di propria competenza: le superstizioni, per intenderci, le pratiche magiche e necromantiche dei benandanti. Bisanti, ovviamente, temeva una diminuzione del prestigio personale e della propria autorità, una riduzione del peso politico della propria carica.

99. Cfr. Ginzburg, p. 109. Il nutrito epistolario del Bisanti consente di approfondire il tema di cui alla nota precedente, soprattutto in ordine ai procedimenti inquisitoriali nelle ultime decadi del Cinquecento. Il carteggio ci offre le ragioni della parte episcopale, rappresentata dal vicario e dai suoi corrispondenti: cfr. *Le lettere di Paolo Bisanti, vicario generale del patriarca di Aquileia (1577-1587)*, a cura di Fulvio Salimbeni, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977. Sui benandanti e sui rapporti vicario-inquisitore, vedi pp. 127, 179-180, 225, 237, 348-352.

100. Cfr. *Le lettere* cit., p. 349.

101. Cfr. Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen* cit., p. I.

È proprio questa polemica Bisanti - fra Felice sulla competenza dei giudici ecclesiastici in materia di superstizioni che permette di spiegare l'operato dell'inquisitore nel processo cividalese del 1580-81 contro i due benandanti: il procedimento fu concepito e condotto da fra Felice con un fine preciso: far risaltare gli elementi ereticali connessi a idee, pratiche e credenze di Gasparutto e Moduco. Non a caso questo è l'unico processo contro benandanti conclusosi con l'emissione di condanne per eresia formale, e non per lieve o veemente sospetto di eresia. È un elemento importante perché mai come in questo caso un giudice tentò di ottenere dagli inquisiti confessioni analitiche e particolarizzate non solo delle loro pratiche, ma anche delle loro opinioni, delle loro intenzioni: scopo di tale atteggiamento, dimostrarle formalmente eretiche.

La presunta appartenenza degli imputati ad una compagnia di individui volta alla preservazione della fede e alla salvaguardia dei raccolti, la devozione dei membri ad un capitano e ad un angelo, la credenza nel distacco dell'anima dal corpo e nelle virtù magiche della membrana amniotica, tutti gli assunti fideistici dei benandanti vennero reinterpretati dall'inquisitore come errori di fede, come idolatria. Il particolare più importante associato all'idolatria, contenuto nelle confessioni di Gasparutto, è quello dell'angelo venerato dai benandanti. L'inquisitore si occupò in dettaglio anche degli altri temi legati alle battaglie per la fertilità dei campi e ai convegni della schiera degli estatici: intendeva infatti dimostrare, come già detto, che l'intera «sequenza notturna» era eterodossa. Questa iniziativa non riuscì completamente perché alcune suggestioni restarono eluse dai rei e alcuni collegamenti introdotti da fra Felice a supporto dell'ipotesi di diabolismo non portarono a conclusioni definite. In quel processo, specificamente volto alla ricerca di opinioni e credenze eretiche, altri elementi non ebbero sviluppo perché accessori: fu il caso dei malefici e dell'attività di guaritori dei benandanti, che figurano come imputazioni in molti processi successivi.

Con questo primo procedimento, e lo noteremo anche in altri posteriori, è già possibile notare una difformità di vedute e d'intenti tra i giudici di parte ecclesiastica in merito alla conduzione dei processi e al significato delle credenze di stregoneria¹⁰².

102. Ginzburg sottolineò che nel processo cividalese entrambi i giudici, l'ordinario e l'inquisitore, tennero lo stesso atteggiamento blando verso le pratiche magiche, atteggiamento che in sostanza fu condiviso, a suo avviso, da tutti i giudici friulani preposti al controllo della magia e della stregoneria popolare: cfr. Ginzburg, p. 108-110. Ginzburg parla inoltre di «scarso impegno» degli inquisitori nella persecuzione dei benandanti e di un loro «atteggiamento noncurante», attribuendo ad una trasformazione autonoma delle credenze e della mentalità degli inquisiti il rinnovato ma breve interesse inquisitoriale dei

Il primo giudice «zelante» della serie che seguirà è appunto fra Felice da Montefalco, che nei pochi anni in cui esercitò il suo mandato, cioè dal 1579 al 1584, svolse una mole di lavoro notevole, processando 68 persone ed emanando ben 38 sentenze. Fu il primo inquisitore solerte contro le superstizioni e la cultura popolare, come dimostrano i processi terminati e no contro benandanti: dal 1580 al 1582 si occupò di Gasparutto e Moduco, di Anna Artichi da Gemona detta la «Rossa», di Aquilina da Grazzano, che ricevette nel 1585 dal suo successore, fra Evangelista Pelleo da Force, un'interdizione dalla pratica del «medisinare», e di Caterina «Gnessa» di Orsaria che subì un'analoga proibizione nel 1587 da Giovanni Battista Angelucci da Perugia¹⁰³. Riuscì inoltre a superare ostacoli posti alle procedure dal vicario patriarcale e a non farsi prendere in mezzo dagli occasionali contrasti che Bisanti ebbe con le autorità veneziane riguardo allo svolgimento di alcuni processi cividalesi, compreso quello contro i benandanti, che lo stesso fra Felice condusse a termine¹⁰⁴. La conseguenza di tale sollecitudine e dei continui conflitti d'autorità risultò essere anche una particolare attitudine a raccogliere superstizioni e credenze popolari, espressioni culturali cui nessun tribunale ecclesiastico aveva conferito prima di allora in Friuli la dubbia dignità dell'eresia. È dunque per gli interessi giudiziari e personali di un inquisitore che la mitologia agraria dei benandanti appare nel processo cividalese del 1580-81 molto definita, più definita che in qualsiasi altro processo.

primi decenni del Seicento, giungendo alla fine alla seguente conclusione: «Finché fu possibile, i benandanti vennero ignorati» (p. 109).

103. L'interdizione ricevuta da Aquilina è del 1° febbraio 1585: cfr. AAUd, S. *Officio*, b. 6, fasc. 100, c. 15r; Ginzburg, p. 59. Caterina l'ebbe il 27 gennaio 1587: cfr. AAUd, S. *Officio*, b. 6, fasc. 106, c. 2v.

104. I contrasti tra il Bisanti e il provveditore di Cividale riguardarono in primo luogo la scelta della sede per l'istruzione dei processi e relativo giudizio contro inquisiti di Cividale, che doveva essere Cividale per il provveditore Giovanni Badoer, Udine per il vicario patriarcale. Quest'ultimo biasimava l'eventualità che il patriarca fosse costretto ad andare «vagando» per la Patria del Friuli in tribunali nuovi e diversi, soluzione a suo avviso impraticabile perché gli spostamenti del patriarca toglievano alle indagini dell'Inquisizione la segretezza richiesta. Anche a causa di questi attriti, le sentenze contro i due benandanti cividalesi furono emesse ben un anno dopo la conclusione degli interrogatori: cfr. *Le lettere di Paolo Bisanti* cit., pp. 179-180, 185-186, 196, 232-233; Ginzburg, p. 20, nota 1. L'Inquisizione romana nei territori di Venezia poté operare soltanto garantendo al governo della Serenissima la presenza ai processi dei rettori di Terraferma. I rettori, secondo le disposizioni del 30 ottobre 1550 del Consiglio dei Dieci, dovevano coadiuvare e controllare l'operato dei giudici ecclesiastici: cfr. Andrea Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica storica», XXV, 1988, pp. 269-270, 280-281, 292-294. In generale, sui rapporti tra tribunali laici e Inquisizione vedi anche par. *Spontanea comparizione e declino del sabba*, pp. 102-103, e cap. IV, par. *Messe sulle «camicie»*, pp. 173-176, e par. *«Vagum et fallax hominum genus»*, p. 216, nota 125.

Carlo Ginzburg considerò, come già detto, gli inquisitori friulani dei giudici moderati e scettici circa la realtà dei fenomeni di stregoneria e poco propensi a somministrare pene violente, perennemente invischiati com'erano nel lento disbrigo di cause che loro stessi, con i loro dubbi, contribuivano a complicare. La loro appartenenza all'ordine francescano venne ritenuta una sorta di garanzia di moderazione «a scadenza illimitata». Le polemiche tra ordini religiosi della prima metà del Cinquecento, la contrapposizione tra il francescano Samuele da Cassine e il domenicano fra Vincenzo Dodo, il primo contrario alle persecuzioni di stregoneria, il secondo favorevole, non mi sembrano sufficienti a supportare una connotazione definitiva dell'operato e della «mentalità» di tutti i giudici friulani in un arco di tempo di oltre un secolo¹⁰⁵.

Presupporre una tradizione coerentemente moderata degli inquisitori friulani comporta dei problemi quando si entra nello specifico del contatto culturale e giudiziario tra benandanti e inquisitori: in particolare, risulta inspiegabile come degli inquisitori scettici e moderati in materia di stregoneria abbiano potuto prima casualmente provocare un cambiamento clamoroso nella visione del mondo e nella mentalità dei benandanti inquisiti, idee e credenze dei quali non interessavano affatto, scoprire poi la propria vocazione alle persecuzioni una volta capito di avere a che fare con stregoni dediti al culto del demonio, e infine ridiventare scettici quando alla metà del Seicento il Sant'Ufficio romano impose, in relazione ai crimini degli stregoni, delle verifiche che gli stessi inquisitori non erano più in grado di produrre¹⁰⁶.

Bisogna evitare la tentazione di raffigurare gli inquisitori come un'entità collettiva. Pare ovvio ma non superfluo sottolineare che essi esprimevano personalità diverse e autonome, e soprattutto non erano legati da un invisibile filo storico che li spingeva a comportarsi tutti nello stesso modo.

La monoliticità degli inquisitori costituisce un elemento caratterizzante della dialettica istituzione repressiva - cultura popolare. Benché in generale sia tuttora

105. Cfr. Ginzburg, pp. 108-109, n. 10. Secondo Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 52-54, la foga persecutoria delle Inquisizioni italiane si esaurì già al termine del primo quarto del Cinquecento, con gli ultimi roghi sistematici, e con essa il contributo alle persecuzioni da parte dei domenicani, che fino a quel momento erano apparsi più accaniti rispetto agli altri ordini. Sulle polemiche tra ordini nella prima metà del Cinquecento in materia di magia e stregoneria cfr. Frédéric Max, *Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVI^e siècle. Samuel de Cassini et Vincente Dodo (1505-1507), Gianfrancesco Ponzinibio et Bartolomeo Spina (1520-1525)*, in *Le sabbat des sorciers en Europe (XV^e - XVIII^e siècles)*, Colloque international E. N. S. Fontenay - Saint-Cloud (4-7 novembre 1992). Textes réunis par Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, Grenoble, Millon, 1993, pp. 55-62.

106. Che ci siano delle forzature in queste connessioni è stato messo in evidenza da Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., p. 62.

valido ritenere che le trasformazioni di pensiero e di mentalità tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento scaturiscano dalle forti pressioni esercitate sulle classi popolari da un gruppo omogeneo e determinato di cui gli inquisitori facevano parte, cioè la cultura dominante, non sembra possibile conciliare le medesime pressioni con l'ipotesi di un presunto atteggiamento lassista e moderato dei giudici, con l'assenza di persecuzioni della stregoneria, delle pratiche di magia popolare e, nel nostro caso, degli stessi benandanti. Se gli inquisitori fossero stati veramente così scettici nei confronti della realtà della stregoneria, perché avrebbero dovuto continuare, come fecero, ad occuparsene?

L'ipotesi che avanzo è che alcuni di essi non furono affatto scettici, e che in ogni caso bisogna distinguere almeno tre principali atteggiamenti: credenza nella realtà del sabba e del *maleficium* con conseguente propensione alla persecuzione, ammissione in linea teorica di sabba e *maleficium* ma scarsa propensione a dare peso ad accuse e confessioni, aperto scetticismo e interesse per le confessioni subordinato unicamente alla ricerca di elementi ereticali, quali l'apostasia dalla fede cattolica, l'abuso di sacramenti e sacramentali, l'adorazione individuale del demonio. Talvolta questi diversi atteggiamenti emergono in processi diversi condotti dallo stesso inquisitore¹⁰⁷, talvolta addirittura nello stesso procedimento condotto da giudici diversi, come nel caso di Maria Panzona, di cui vedremo tra poco.

L'astratta mentalità si frantuma in molteplici atteggiamenti, difficilmente riconducibili ad una matrice comune, determinati come furono da esigenze e circostanze particolari, variabili. Variabile, del resto, risulta anche l'approccio degli

107. Fra Giulio Missini, per esempio, condusse in un modo essenzialmente diverso il processo contro Michele Soppe rispetto a quello contro Domenica da Faedis: mentre il primo venne ritenuto dall'inquisitore uno stregone apostata e omicida e subì un lungo periodo detentivo, durante il quale il Missini cercò di dimostrare in tutti i modi i crimini del benandante, la seconda, presentatasi spontaneamente nel sacrario dell'ospedale maggiore di Udine, sede del tribunale per l'occasione, fu trattata con clemenza, nonostante avesse ammesso di aver apostatato la fede durante i sabba, di aver commesso sacrilegio contro le ostie assieme a streghe e benandanti, di aver avuto commercio carnale col demonio, di aver fatto morire dei bambini. Ad un certo punto del suo secondo esame l'inquisitore fu costretto ad interrompere l'interrogatorio perché la donna iniziò a manifestare i segni dell'indemoniamento, sicché, vista l'impossibilità a proseguire e considerato lo stato miserando della donna, che durante la crisi convulsiva dovette essere trattenuta da più persone dell'ospedale di Udine presenti al processo come testimoni, Missini la assolse dalla scomunica «senza sentenza e senza altra abiura che di poche parole dette dalla creatura» alla presenza degli stessi testimoni. L'inquisitore si prese cura di far esorcizzare Domenica, che in seguito guarì, dall'esorcista autorizzato di Udine, fra Pio Porta: cfr. AAUd, S. *Officio*, b. 28, fasc. 997. Gli esami di Domenica presso il Sant'Ufficio si svolsero il 13 gennaio e il 5 febbraio 1648.

inquisitori alle idee professate dagli esaminati e alle loro credenze: si è già rilevato che il processo contro Gasparutto e Moduco seguì nel suo sviluppo una logica particolare, evidente nella formulazione delle sentenze. Fra Felice riservò ai miti agrari un'attenzione decisamente superiore a quella dei suoi successori, insistendo con gli esaminati nel corso dei costituti perché fornissero il maggior numero possibile di dettagli relativi alle loro credenze, assimilando alla fine parte di esse a precise eresie formali.

Il lavoro svolto dall'Inquisizione veneziana nel processo del 1618-19 contro Maria Panzona risulta approssimativamente assimilabile alla conduzione del processo cividalese del 1575-81 contro Gasparutto e Moduco. I primi interrogatori cui fu sottoposta la donna, che era stata arrestata per furto di ex-voto ed elemosine in una chiesa, ebbero luogo tra il 31 dicembre 1618 e il 2 gennaio 1619. Il giudice delegato dall'Inquisizione veneziana a condurre il processo in qualità di vicario foraneo fu lo stesso parroco di Latisana, Francesco Vespa, al quale la Panzona confessò di aver preso parte, con una dozzina di streghe di cui rivelò i nomi, a dei sabba presieduti da un diavolo-badessa, di aver ammalato dei bambini e curato, per virtù diabolica, le vittime delle malie delle streghe. Due delle streghe da lei accusate, le sorelle Ursula e Luigia Masutti, note anche come «Tazzotta» e «Tabacca» dal cognome dei mariti, furono arrestate. Un'altra donna, Maria moglie di Agostino Agostinat, fu condotta davanti alla Panzona per un confronto, nel corso del quale quest'ultima confermò tutte le sue accuse. In questa prima fase del processo le credenze dei benandanti figurano in secondo piano rispetto alle azioni malefiche e ai sabba descritti dall'imputata e negati dalle coimputate. Le indagini del giudice appaiono espressamente volte al reperimento di prove dell'attività malefica delle donne inquisite, come dimostra per esempio la perquisizione effettuata a casa di Maria e il rinvenimento di un presunto regalo demoniaco, di un «donum eidem factum per diabolum»: della polvere rossa che valeva come medicina e come unguento da applicare sul corpo per «volare» alle tregende.

A questo punto le tre presunte streghe, prigioniere del Sant'Ufficio, vennero trasferite a Venezia per la prosecuzione degli interrogatori, che furono condotti dal nunzio apostolico Sigismondo Donati, dall'inquisitore Giandomenico Vignuzio e dal patriarca, il cardinale Francesco Vendramin. Il processo prese da qui in poi una piega differente: tra il 28 febbraio e il 20 giugno Maria Panzona ritrattò tutto, e rifiutò di confessare l'unica cosa che al tribunale interessava, ovvero di aver apostatato la fede cattolica. I giudici veneziani si mostrarono del tutto disinteressati alle altre imputazioni presenti nei costituti di Latisana: non vollero saperne di malefici o di sabba, e fecero rilasciare quasi subito le due

donne accusate da Maria Panzona di stregoneria e attività diabolica. In questa seconda fase del processo emergono nettamente le credenze tradizionali dei benandanti, i motivi della difesa della fede e dei raccolti contro la malvagità degli stregoni. La badessa, spogliata dagli attributi demoniaci, diventa un referente neutrale delle contese notturne. I viaggi nell'oltremondana valle di Giosafat delle anime degli estatici sotto forma di «pavagiole», farfalle, assumono un significato completamente diverso da quello che avevano nelle confessioni di Latisana. Nei costituiti latisanesi i raduni nella valle preludono ad apostasia e unioni sessuali delle streghe col demonio, mentre in quelli veneziani la donna confessa soltanto che vi si reca per «defender», per rimediare ai danni commessi dalle streghe, che ci vanno invece solo per «offender»¹⁰⁸.

Non sembra affatto «inspiegabile», come sostenne Ginzburg, «la discordanza profonda tra le confessioni di Latisana e quelle di Venezia», come non sembra il caso di sottovalutare l'influenza delle suggestioni dei giudici sulle confessioni. Viceversa, proprio l'orientamento dei giudici sembra determinante per capire perché Maria Panzona si presenti prima come una strega apostata e poi come una benandante benefica. La prima parte del processo, infatti, venne condotta da un prete che, cercando le autrici di alcuni malie gettate su persone di Latisana, utilizzò le denunce di Maria contro le presunte partecipanti ai raduni diabolici, sottoponendo una delle numerose accusate al confronto. Questo metodo era senza dubbio poco utilizzato dall'Inquisizione in questa fase

108. Cfr. Ginzburg, pp. 142-151. I due processi contro Maria Panzona sono stati integralmente pubblicati nel recente *I processi dell'Inquisizione nella Bassa Friulana* cit., pp. 205-211 e 213-257. Un confronto con i documenti originali purtroppo evidenzia, nell'edizione curata da Benvenuto Castellarin, innumerevoli e gravi errori di trascrizione dei testi, con perdite complessive di senso che obbligano a rimandare alla fonte documentaria, conservata in ASVe, *S. Uffizio*, b. 72, «1618-19. Panzona Maria, Orsola Tazzotta, Luigia Tabacca». L'incartamento processuale contiene, oltre agli atti redatti a Venezia, l'originale dell'istruttoria latisanese e la sua copia; l'originale e la copia presentano due numerazioni differenti (nell'indicazione dei brani utilizzati segnalo entrambe); la numerazione delle carte degli atti veneziani prosegue la numerazione della copia, iniziando da c. 30r. Indicazione di alcuni brani che ho controllato e citato: c. 6r originale / c. 8v copia, riferimento del presunto dono diabolico in casa di Maria Panzona; cc. 7r-7v originale / cc. 9v-10r copia, confronto Maria Panzona - Maria Agostinat; c. 34v degli atti veneziani, descrizione fisica del reperto, ovvero «durioni de gallina secchi al fumo che si salvano così là da noi, et dicono che siano poi buoni da dar alle creature per stagnar il gomito, et io li salvava a detto effetto». Il «durion» di cui parla Maria indica il ventriglio, la parte corneo-muscolare dello stomaco delle galline, o dei volatili in genere: cfr. Giulio Andrea Pirona, Ercole Carletti, Giovanni Battista Corgnali, *Il nuovo Pirona* cit., pp. 272-273 (*durèl, duriòn, duròn*). Le messe a verbale dei costituiti di Latisana e Venezia lasciano intravedere un uso prevalente da parte della Panzona del dialetto veneto, con l'emergenza di qualche parola friulana, come *duriòn*, o di friulanismi, come *brottola*, da *bròtula* (lino lavorato, pronto per la filatura): cfr. *Il nuovo Pirona* cit., p. 76.

storica perché ritenuto poco utile per ricavare le prove della correttezza o della singola colpevolezza di coloro che vi venivano sottoposti nei processi di stregoneria: una riserva che il parroco di Latisana evidentemente non aveva, a differenza dei suoi superiori che riesaminarono il caso. Il nunzio apostolico, l'inquisitore e il patriarca, scettici sulla realtà dei viaggi dell'anima, delle metamorfosi e delle partecipazioni ai sabba e ai rituali notturni, invitarono la Panzona a non insistere su cose che a loro apparivano «non (...) verisimilia, ac etiam impossibilia». Come detto, essi ricercavano soltanto l'apostasia dalla fede, e per ottenere la confessione minacciarono di tortura la donna: non ottenutola, condannarono la Panzona per lieve sospetto d'eresia a tre anni di carcere e all'esilio perpetuo da Latisana¹⁰⁹. Tra le credenze erronee abiurate, spiccano alcune di quelle che i giudici ritenevano impossibili e della cui absurdità lo stesso avvocato difensore aveva cercato di convincere l'assistita: il trasporto di donne ai convegni tramite gatti e la protezione offerta dalla «camicia» alle benandanti che andavano in «strigozzo» nottetempo.

Come nel caso di Gasparutto e Moduco, uno specifico interesse da parte dei giudici veneziani a qualificare i miti dei benandanti come errori dottrinali permise all'inquisita di esporre le proprie convinzioni e credenze con maggiore chiarezza e con un'evidenza quasi assente negli interrogatori precedenti, condotti a Latisana da un prete convinto delle azioni malefiche della benandante e delle donne da lei accusate.

L'atteggiamento del nunzio, dell'inquisitore e del patriarca è in linea con l'orientamento generale del Tribunale veneziano, che in un secolo di attività, cioè dal 1550 al 1650, si occupò del sabba e dei crimini ad esso connessi soltanto in sei casi su circa cinquecento riguardanti magia e stregoneria, senza giungere mai peraltro all'emissione di sentenze tranne che nel processo del 1618-19 contro Maria Panzona. Questa sentenza, come visto, contiene motivazioni che tolgono ogni dubbio sulla scarsa o nulla propensione dell'Inquisizione veneziana a per-

109. Cfr. Ginzburg, p. 151; Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 211. La sentenza contro Maria Panzona venne redatta dall'inquisitore generale Giandomenico Vignuzio, dal patriarca, cardinale Francesco Vendramin, e dal nunzio apostolico Sigismondo Donati, con l'assistenza dei patrizi veneziani Leonardo Mocenigo procuratore di San Marco e Marco Antonio Loredan: cfr. ASVe, *S. Uffizio*, b. 72, «1618-19. Panzona Maria, Orsola Tazzotta, Luigia Tabacca», cc. 48r-49v. Sigismondo Donati era dottore in entrambi i diritti e prima di diventare vescovo fu arcidiacono e vicario generale della diocesi di Ascoli. Il 17 agosto 1598 diventò vescovo di Venosa, succedendo al titolare deceduto, Vincenzo Calcio. Il 7 gennaio 1605, all'età di quarantasei anni, subentrò al cardinale Gerolamo Bernerio e fu eletto vescovo di Ascoli: cfr. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, volumen quartum, per Patritium Gauchat, sumptibus et typis Librariae Regensbergianae, MCMXXXV, pp. 97 e 364.

seguire, in qualsiasi forma, il sabba. Si tratta fra l'altro anche del terzo e ultimo procedimento di quel tribunale riguardante i benandanti¹¹⁰.

Il Sant'Ufficio friulano si occupò molto più a lungo dei nati con la camicia. Gli atti giudiziari più consistenti della terza e quarta decade del Seicento sono il processo del 1634 per fatti di stregoneria contro vari individui di Cividale, il processo del 1644-45 contro Olivo Caldo di Fossalta, il processo del 1642-50 contro Michele Soppe di Felettis: è su questi procedimenti che Carlo Ginzburg concentrò la propria attenzione analizzando le credenze dei benandanti successiva al 1619, e sugli stessi documenti ora ci soffermeremo, cercando però soprattutto di capire dove volessero arrivare, che strade seguissero i loro redattori.

Nei primi due le credenze tradizionali dei benandanti, così numerose negli interrogatori di Gasparutto e Moduco e della Panzona, rivestono nelle confessioni degli imputati un'importanza secondaria rispetto ai nuovi temi della stregoneria diabolica. È possibile, conformemente all'interpretazione ginzburghiana, assumere il contenuto degli interrogatori e l'andamento dei processi, comprese le reazioni e le decisioni degli inquisitori, come variabili dipendenti dallo stato delle credenze degli inquisiti? Non pare, e comunque non senza forti riserve: i verbali non erano prodotti volontari degli esaminati, e se ad ogni modo li leggiamo come «resoconti», non possiamo non notare condizionamenti e deformazioni esterne. Il contenuto degli interrogatori e l'andamento dei processi dipendono dagli scopi e dalle idee degli inquisitori: l'«adattamento» delle credenze a queste esigenze istituzionali non va visto come un problema di sincerità degli inquisiti, e solo in parte come un fenomeno di passiva e progressiva destrutturazione culturale, ma va valutato soprattutto per quello che è, una normale reazione dovuta a esigenze pragmatiche: compiacere l'inquisitore che vuole ascoltare determinate confessioni, evitare la tortura o il carcere. Il continuo assecondare le suggestioni dei giudici da parte dei benandanti dipende solo da questo.

Le suggestioni hanno un peso fondamentale nei processi inquisitoriali: un peso che spesso appiattisce idee e credenze personali degli accusati,

110. I primi due sono il processo sommario contro il bovaro Menichino e il breve costituito di Domenico Rodaro, che fanno parte dell'incartamento processuale «contro alcuni di Latisana»: cfr. ASVe, S. Ufficio, b. 68, «Processi di Latisana». Entrambi sono stati editi ne *I processi dell'Inquisizione nella Bassa Friulana* cit., pp. 66, 105, 124-127, 141, e da Marisa Milani, *Il processo a Menichino della Nota*, «Metodi e ricerche», n. s., XIII, nn. 1-2, 1994, pp. 161-171. Gli interrogatori dei benandanti Menichino e Domenico Rodaro si svolsero nel 1591, tra ottobre e novembre: cfr. Ginzburg, pp. 111-116. Sull'attività dell'Inquisizione veneziana in relazione al sabba cfr. Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition* cit., pp. 209-213.

conferendo loro aspetto e consistenza anomali. Parlare di «spontaneità» e «immediatezza» delle confessioni contenute nei verbali diventa rischioso, in questo contesto, così com'è rischioso assumere questa presunta «spontaneità» come una sorta di indicatore della forza concettuale e ideologica delle convinzioni di partenza degli inquisiti: infatti, ciò indurrebbe a sottovalutare l'intervento degli inquisitori e la scontata tendenza al «pragmatismo» degli esaminati, di cui ho appena parlato.

Ginzburg considerò il caso più evidente di assenza di spontaneità da parte di un imputato come un esempio di destrutturazione culturale in una fase avanzata: Olivo Caldo diventa così una sorta di «tipo ideale», un emblema della fase terminale del culto dei benandanti. Con il processo del 1644-45 contro Caldo, infatti, lo studioso definì «idealmente» conclusa «la vicenda dei benandanti», ammettendo che «nella realtà, le denunce e i processi continuarono, anche se in modo via via sempre più stracco, e ripetendo senza modificazioni i motivi già noti»¹¹¹. Non va dimenticato, però, che oltre la metà dei processi fu condotta dopo questa data e che il procedimento riguardante Michele Soppe, analizzato da Ginzburg in una «ideale» fase anteriore dello sviluppo delle credenze dei benandanti, finì interrotto nel 1650, cinque anni dopo la condanna di Caldo. Il processo-Caldo e quello di una decina d'anni anteriore contro la strega Natalia Grisola di Cividale non mostrano chiaramente nessun tipo di evoluzione delle credenze, ma solo un diverso tipo di valutazione da parte dei giudici delle confessioni diaboliche ottenute.

Le confessioni di apostasia, patto col diavolo e malefici fornite nel 1634 dal benandante Giovanni Sion di Moimacco servirono prima al vicario inquisitoriale Ludovico Sillani, poi all'inquisitore Bartolomeo Procaccioli, che si occupò del caso in un secondo momento¹¹², per provare una duplice serie di fatti: da una parte, che la Grisola era una strega malefica avendo ammaliato più persone, di cui una era morta; dall'altra, che Sion aveva realmente intrattenuto dei rapporti con altre persone nei presunti sabba da lui descritti, e che Gerolamo da Villalta, preteso iniziatore di Sion ai convegni di streghe e benandanti, esisteva davvero. Le deposizioni di Sion vennero prese molto sul serio dal vice-inquisitore e dal-

111. Cfr. Ginzburg, p. 197.

112. Dal 16 agosto 1634 nel palazzo pubblico, con l'assistenza del provveditore, del canonico Gerolamo Mercatelli, del vicario del patriarca Francesco de Brandis: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 859, cc. 1r-46v, secondo fascicolo numerato. L'inquisitore non aveva potuto presenziare alle prime fasi del processo per malattia. Nel corso di una seduta plenaria del Sant'Ufficio svoltasi a Udine il 15 maggio 1634, quest'ultimo criticò il vicario, fra Ludovico Sillani, per come questi aveva condotto il processo. La decisione di ri-interrogare personalmente tutti i testimoni precedentemente esaminati da Sillani venne notificata il giorno successivo da Procaccioli in persona al provveditore di Cividale, Antonio Diedo.

l'inquisitore. In particolare il primo sottopose tre dei complici nominati ad un confronto con il loro accusatore, li minacciò di tortura per ottenere delle versioni dei fatti conformi al racconto di Sion e constatò, su indicazione dello stesso Sion, la presenza sui corpi di due dei tre accusati, Mattia Savio di Noax e Bernardo Spadon di Remanzacco, dei marchi diabolici, prova a suo avviso inconfutabile della dedizione a Satana degli esaminati. I tre presunti complici vennero trattenuti per un giorno in carcere e sentiti ciascuno in due momenti distinti per vincerne le resistenze a confessare¹¹³.

L'inquisitore Procaccioli ascoltò sei testimoni, tra cui i parenti più stretti di Giovanni Sion, per ricavare da loro notizie su Gerolamo da Villalta, la figura chiave dei sabba, il «maestro» di Giovanni: dalla deposizione di Sion risultava che Gerolamo aveva lavorato diverso tempo per la sua famiglia come colono. Il 27 agosto 1634 tutti e sei i testimoni negarono di conoscere alcuno di Villalta chiamato Gerolamo: Villalta, fra l'altro, dista diverse miglia da Moimacco, paese dove abitavano i Sion e gli altri due testimoni. Appena due giorni dopo, tuttavia, madre e fratelli di Giovanni Sion riacquistarono la memoria, e si presentarono spontaneamente per dire che un Gerolamo alcuni anni prima aveva in effetti lavorato per loro dai tre ai cinque mesi ed era poi sparito¹¹⁴. Le indagini non andarono oltre perché lo stesso giorno della seconda comparsa dei Sion in tribunale l'inquisitore consegnò l'intero incartamento processuale al provveditore di Cividale, che intendeva porre fine alla faccenda della Grisola per conto suo¹¹⁵: è impossibile dunque sapere come e se Procaccioli avesse intenzione di proseguire la raccolta di testimonianze sui sabba e su tutte le persone denunciate da Sion come compartecipanti ai convegni, che erano parecchie: dieci furono denunciati il 29 aprile nel corso della prima spontanea comparizione, gli stessi dieci più sei il 25 agosto 1634 nel corso della seconda convocazione.

113. Ivi, cc. 3v-10r. Il 1° maggio del 1634 furono sottoposti al confronto con Sion Giuseppe Iacuz di Moimacco, Mattia Savio di Noax e Bernardo Spadon di Remanzacco.

114. Ivi, cc. 37r-40r, 46r-46v. I familiari interrogati il 27 agosto 1634 furono Pasqua, moglie del defunto Natale Sion e i figli Bulfo, Bernardino e Bosco. Lo stesso giorno vennero anche sentiti il preteso parente di Gerolamo da Villalta, Domenico della Mora di Moimacco, e la moglie Giannutta. Madre e fratelli di Giovanni Sion si ripresentarono in tribunale il 29 agosto.

115. Ivi, c. 43v. La consegna, avvenuta il 29 agosto 1634 (cfr. Ginzburg, pp. 159-160), fu preceduta dalla rinuncia dell'inquisitore in favore del provveditore, registrata in data 16 agosto (Ginzburg non ne fa menzione). L'inquisitore condusse tuttavia personalmente il processo fino al 29, senza riuscire, nonostante le frequentissime sollecitazioni, a far confessare l'imputata. Probabilmente gli indizi e le denunce erano comunque già più che sufficienti per il provveditore, se Procaccioli, in data 29 agosto, annotò che non voleva rendersi partecipe di spargimenti di sangue o pene capitali future inflitte alle donne accusate (c. 43v). Non si conoscono le decisioni successive della giustizia secolare.

Nonostante il processo ecclesiastico risulti interrotto, dagli elementi sopra riportati appare chiaro che i punti essenziali delle confessioni di Giovanni Sion furono considerati perlomeno attendibili dai due giudici che li raccolsero e che cercarono i riscontri: le contraddizioni presenti nei costituiti del Sion, infatti, vennero nella sostanza ignorate da Sillani e Procaccioli¹¹⁶.

Nel 1645, dopo la fine del suo mandato, lo stesso Sillani collaborò con il vescovo di Concordia alla conduzione del processo contro Olivo Caldo, che andò in modo sicuramente diverso. Dopo aver riscontrato l'infondatezza delle delazioni fatte dal benandante, anch'egli reo confessò di apostasia e patto col demonio, e appurato che i suoi unguenti diabolici non esistevano, così come le presunte vittime delle sue malie¹¹⁷, l'arcivescovo Benedetto Capello relegò Olivo in carcere, facendolo custodire fino alla venuta dell'inquisitore, il quale era rimasto fino a quel momento estraneo alle indagini e si limitò a ratificare le conclusioni dell'ordinario: Caldo fu condannato per la sua attività di guaritore, per le sue credenze erranee, che lo avevano reso leggermente sospetto d'eresia, apostasia e demonolatria, e per aver mentito al Tribunale. La credenza nei combattimenti tra benandanti e streghe, con i primi armati di «gambi di finochi», le seconde di «furioni», l'elemento tradizionale del trasporto sovrannaturale ai convegni tramite un «becco», l'adorazione del demonio, la consegna del demonio al benandante di unguenti e i presunti malefici commessi sono i punti essenziali dell'abiura¹¹⁸.

Questo processo dimostra che i giudici che si occuparono di Olivo Caldo ebbero nei confronti delle stregonerie da lui confessate quello che in

116. Le confessioni resa da Sion a Procaccioli differiscono in diversi dettagli rispetto a quelle fornite al vicario alcuni mesi prima. In particolare non collimano le descrizioni dei sabba, dell'apostasia e dei tempi di frequentazione del «benandante-maestro», Gerolamo da Villalta: quest'ultimo elemento fu colto anche dall'inquisitore. Per quanto riguarda i complici, Sion il 25 agosto ne nominò 16, tutti quelli denunciati il 29 aprile più altri sei: cfr. ivi, cc. 1r-3r (primo fascicolo numerato), 24r-26v. Alcune contraddizioni sono segnalate da Ginzburg, p. 158.

117. AAUd, *S. Officio*, b. 27, fasc. 942. I costituiti di Olivo Caldo vanno dal 23 dicembre 1644 al 15 febbraio 1645 (le carte sono numerate fino alla quindicesima, esame del 14 gennaio di Olivo); l'esame dei testimoni dal 26 gennaio al 3 febbraio (cc. n. n.). Esiste un altro fascicolo, non citato da Ginzburg, contenente i riassunti dei primi tre costituiti del benandante e intitolato «Constituta Olivii Pierii Caldi: continent pactum expressum cum daemone, fascinationes et mortes varias»: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 73, «Denunciationes S. Officii (1565-1665)». Il documento è contrassegnato a matita col numero 42.

118. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 27, fasc. 942; Ginzburg, p. 196. Olivo Caldo confessò nel suo secondo costituito del 31 dicembre 1645 che «va l'anima, et il corpo resta, et va a combatter sopra la val di Josafat», ove benandanti e streghe si danno battaglia, e che le armi tradizionali sono usate «per bastonarsi quando si pandemo un l'altro, et questi [gambi di finocchio e pale da forno, n. d. a.] ci ha comesso il diavolo che portiamo con noi per il sudetto effetto»: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 73, «Denunciationes S. Officii (1565-1665)», fasc. 42, cc. n. n.

precedenza ho definito come atteggiamento moderato ma non ancora del tutto scettico. Accettavano in linea teorica l'esistenza del sabbà e del *maleficium*, e torturarono Caldo proprio perché facesse luce su questi aspetti¹¹⁹, mostrando però nel contempo scarsa propensione a dare peso ad accuse e confessioni.

Nel giro di dieci anni si passa, in apparenza, da una fase nuova e vitale delle credenze dei benandanti, da quella che Ginzburg definisce «una compiuta, coerente descrizione del sabbà tradizionale, la prima a noi nota in Friuli», ovvero la prima confessione-abiura scritta, su dettatura di Giovanni Sion, dal vicario foraneo di Cividale, ad una fase declinante dell'ibrido culturale scaturito dalla fusione del mito agrario dei benandanti con la stregoneria classica: dalle confessioni di Olivo Caldo «ciò che risulta chiaro è l'intima debolezza del mito dei benandanti, ormai agonizzante perfino nella sua edizione deformata e spuria, identica alla stregoneria»¹²⁰.

Appare ora chiaro piuttosto che Ginzburg, forse proprio per aver messo in secondo piano nella sua analisi personalità, metodi e fini degli inquisitori, ne assunse involontariamente il punto di vista: analizzando i processi e le deposizioni di Sion e Caldo, per esempio. Il primo, testimone chiave mai seriamente contraddetto per le sue affermazioni da giudici che volevano giungere

119. Il Sant'Ufficio riunito in seduta plenaria a Portogruaro il 14 febbraio 1645 deliberò che «per haver la verità gli fosse anco protestato tormenti, acciò più facilmente dicesse essa verità». Il giorno dopo, non risolvendosi Caldo a (o non potendo) confessare quanto desiderato dai giudici, «all'ora per disporlo a dire la verità furono aperti i ceppi, e fu applicato sopra di quelli, dicendo sempre haver detto la verità, e senza niuna lezione fu levato»: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 27, fasc. 942, cc. n. n. Secondo Ginzburg il benandante fu soltanto «minacciato di tortura» (p. 196). Al contrario, dagli atti si capisce bene che fu torturato: prima di abiurare, Caldo ascoltò la sentenza e le seguenti parole: «Fu giudicato con il consiglio e parere de' nostri signori consultori, dottori, teologi et canonisti esser necessario venire contro di te a segno di rigoroso esame del fuoco, al quale applicato conforme li detti, senza niuna tua lezione, niente di nuovo aggiugesti alla tua discolpa, ma sempre quella sostenesti». Nella sua lettera del 18 giugno 1650 indirizzata a fra Giulio Missini, il cardinale Barberini impose al giudice friulano di astenersi per il futuro dall'utilizzo di siffatti metodi di ricerca della verità, metodi che il Santo Tribunale assolutamente non gradiva: «Reverendo padre, nel tribunale del S. Officio non si costuma di dar a rei altro tormento che quello della fune, a cui, mentr'egliano siano inhabili, viene surrogata una pena straordinaria. V. R. però si guardi per l'avenire d'usar il tormento del fuoco, ma sempre ci dia avviso dell'inhabilità de' medesimi rei alla tortura»: AAUd, *S. Officio*, b. 61, «Epistolae S. Officii» (1647-1659). Questa prescrizione ci fa ritenere che il «tormento del fuoco» e la tortura, se non prassi abituale, costituivano un'eventualità tutt'altro che remota nelle procedure del Sant'Ufficio friulano di quegli anni: la menomazione di Olivo Caldo, in una tale logica, non costituì un serio impedimento «a procedere». Sulla tortura nel metodo inquisitorio, cfr. Italo Mereu, *Storia dell'Intolleranza in Europa. Sospettare e punire, il sospetto e l'Inquisizione romana nell'epoca di Galilei*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 215-241. Mancano studi specifici sull'impiego e la frequenza della tortura nei processi dell'Inquisizione romana. Cfr. Andrea Del Col, *Domenico Scandella* cit., p. XCIX e p. CXXI, n. 197.

120. Cfr. Ginzburg, p. 196.

a provare dei sabba e dei malefici, è per Ginzburg un benandante-stregone coerente, convinto e soprattutto convincente, al punto da essere assunto «idealmente» come l'iniziatore di una nuova fase di credenze dei benandanti. Il secondo, considerato inattendibile dai giudici di Portogruaro per gli elementi contraddittori e per le invenzioni contenuti nelle sue deposizioni, diventa per Ginzburg altrettanto emblematico di Sion, però questa volta i suoi costituiti consentirebbero di cogliere «l'assoluta mancanza di radici e di autonomia di questo complesso di credenze», ovvero quelle dei benandanti.

Limitandosi a sottolineare il peso di un atteggiamento più «razionalista» dei giudici nella conduzione del processo contro Olivo Caldo, quindi il peso di un accresciuto scetticismo verso la realtà della stregoneria, Ginzburg evidenziò la profonda dipendenza degli asserti e delle confessioni degli inquisiti dalle suggestioni degli inquisitori. Questo rilievo non ebbe tuttavia ne *I benandanti* lo sviluppo che avrebbe meritato, servendo all'autore soprattutto per supportare l'ipotesi di partenza di un'«intrinseca debolezza» del sistema di credenze dei benandanti in questa fase. Viceversa, i verbali dei processi precedenti, specie dei primi, permetterebbero a suo avviso di cogliere le autonome espressioni delle credenze dei benandanti in una forma molto più diretta, talmente diretta da fargli considerare trascurabile e ininfluenza l'intervento inquisitorio, che nell'analisi complessiva risulta di conseguenza in secondo piano.

Per Ginzburg dunque le credenze relative al culto agrario tra lo scorcio del Cinquecento e i primi anni del Seicento dovevano essere così forti e vitali da non correre il rischio di essere deformate, sezionate e piegate dagli inquisitori ai loro fini. Questa ipotesi giustificava da una parte la rinuncia ad occuparsi dei giudici, che non costituivano allora oggetto d'interesse per Ginzburg, e permetteva dall'altra allo stesso storico di illustrare a parte e senza agganci con l'operato di questi ultimi un'evoluzione possibile del culto agrario e delle credenze di stregoneria in Friuli. Soltanto verso la metà del Seicento, alla fine di questa ipotetica evoluzione, l'influenza degli inquisitori sui benandanti sarebbe diventata tangibile: in un momento dunque di irreversibile declino del culto, di «crisi della presenza» dei benandanti inquisiti¹²¹, e di un'accresciuta dipendenza di questi dalle opinioni e dagli scopi dei giudici.

121. La «crisi della presenza» si configura come esito di un'imperfetta operazione psichica soggettiva all'interno di quella che John Dewey chiama «transazione», cioè il «conferimento di senso»: il soggetto «gnoseologicamente carente» conferisce uno o più sensi impropri, o non ne conferisce affatto, alle «brute» esperienze dell'oggettività, con le conseguenze cliniche e culturali che è logico attendersi: cfr. Carlo Tullio Altan, *Sullo specifico del simbolico*, «Metodi e ricerche», n. s., IX, n. 1, 1990, pp. 3-58 (concetto di «transazione».

Secondo tale logica la confusione dell'imputato-benandante Olivo Caldo, ben evidenziata da una sentenza secondo la quale «si vede chiaramente che tutto quello che li veniva suggerito, tutto confessava»¹²², non poteva non testimoniare, all'interno del «dramma» de *I benandanti*, la fase terminale di un culto agognizzante, la soppressione di ogni forma di espressione autonoma del folklore magico friulano. Benché suggestiva, questa interpretazione, vincolata ad una presunta «oggettività» antropologica dei verbali, porta a sottovalutare nel loro complesso procedure, lavoro e interessi dei vari inquisitori.

Alla luce di un'analisi diversa e critica il primo processo del 1575-81 contro Gasparutto e Moduco, quello del 1618-19 contro Maria Panzona, quello del 1634 contro Natalia Grisola e quello del 1644-45 contro Olivo Caldo indicano piuttosto il contrario: le idee e le credenze degli imputati non emergono mai in modo autonomo e spontaneo dai costituiti processuali, o senza rielaborazione da parte dei giudici.

Diventa arduo sostenere, a questo punto, che le idee e le credenze degli imputati si «adattino» per una loro «intrinseca debolezza»: la cultura e la mentalità in genere sono suscettibili di trasformazioni, è ovvio, ma in questi processi quello che emerge a mio avviso sono soprattutto gli stravolgimenti di senso operati dagli inquisitori con le loro procedure, le loro insistenze, i tranelli che tendevano agli esaminati. I giudici di fede delle diocesi di Aquileia e Concordia si occuparono sicuramente di più e più a lungo rispetto ai loro colleghi veneziani del sabba, del patto col diavolo, dei malefici, e per questa ragione a metà del Seicento troviamo benandanti ancora accusati per questi delitti nel tribunale di Udine. Il solo fra Giulio Missini, di cui si è già parlato all'inizio di questo capitolo, nei suoi otto anni di attività condusse molti più processi per reati del genere che gli inquisitori di Venezia in un intero secolo, dal 1550 al 1650: non è dunque un caso che il processo contro Michele Soppe, condotto da Missini, costituisca il caso più importante di «diabolizzazione» delle pratiche dei benandanti.

Questo giudice non ebbe verso i sabba descritti da Michele Soppe un interesse passivo, non si limitò ad ascoltare e far verbalizzare: contribuì alla loro evocazione, costringendo Soppe a confessare l'apostasia e alcuni infanticidi che nessuno a Tizzano, il paese dal quale era piovuta una fitta serie di denunce sul capo del benandante, si era sognato di attribuirgli.

p. 14). Dal punto di vista antropologico, i lavori di De Martino che trattano il tema della «presenza» restano fondamentali: cfr. Ernesto De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1948 e Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

122. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 27, fasc. 942, cc. n. n. (esame del 12 febbraio 1645); cfr. Ginzburg, p. 195.

La Congregazione del Sant'Ufficio rispedì il processo al mittente, ordinando in data 18 dicembre 1649 di rifare tutto da capo, di far eseguire perizie mediche e di consultare esorcisti professionisti per accertare le ipotesi di maleficio. Le indagini successive furono incomplete, perché Missini consultò medici ed esorcisti per un solo caso, una delle malie attribuita a Soppe. Il responso dei medici, generico e controverso, non provò nulla¹²³.

Queste poche indagini si prolungarono oltre misura, almeno fino al 12 marzo 1650, quando la Congregazione manifestò il più completo disappunto per il modo dell'inquisitore di condurre la fase offensiva del processo, e in sette punti principali illustrò le carenze. Vale la pena di elencarle, perché riguardano specificamente la realtà delle diavolerie confessate da Soppe e perché la Congregazione, esigendo nuove verifiche puntualissime ed oggettivamente difficili da farsi, si mostra, se non apertamente scettica, quantomeno perplessa circa la realtà dei medesimi fatti. L'inquisitore, secondo i cardinali, non ha controllato:

1) se gli alberi che Soppe ha confessato di aver seccato non erano già secchi prima del presunto sortilegio e, soprattutto, dove gli alberi si trovano, per poterne eventualmente constatare la secchezza;

2) se l'asserto di Soppe relativo al posto del convegno delle streghe, un «prato rotondo» dalle parti di Malisana, risulta confermato da altre testimonianze riguardanti la fama del luogo;

3) se esistono maleficiati curati da Soppe e parenti dei medesimi disposti a confermare che Soppe li ha curati e, eventualmente, guariti;

4) dove e quando si sono verificate le tempeste che Soppe ritiene di aver volontariamente prodotto;

5) come ha dato l'anima al diavolo, se l'ha fatto a voce o in forma scritta, con scritto autografo, se con il sangue o con l'inchiostro;

6) quando sono avvenute le efferate uccisioni dei bambini;

7) se i genitori delle vittime sostengono l'ipotesi di maleficio, o propendono per una causa naturale; quest'ultima opinione va inserita agli atti, «perché il Sant'Ufficio che vuol indagare la verità non ha da tralasciare nel processo informativo ciò che fa per il reo medesimo»¹²⁴.

123. Cfr. AAUd, *S. Ufficio*, b. 26, fasc. 918, cc. 87r-90r. Gli esorcisti interpellati furono Zeno Cristofolotto, parroco di San Giacomo e Pio Porta, priore del convento di S. Pietro Martire di Udine, entrambi esorcisti delegati dal patriarca; i medici, Francesco Cassiano e Pietro Diana, dei cui responsi ci occuperemo nell'ultimo capitolo, par. *Le interpretazioni dei medici*, pp. 194-199.

124. AAUd, *S. Ufficio*, b. 61, «Epistolae S. Officii» (1647-1659). Il valore esemplare di queste disposizioni è dimostrato dal loro inserimento nell'Istruzione de' casi dell'Inquisizione, ove compare, sotto il semplice titolo «stregone», una trascrizione dell'intera

Questo inciso consente di appurare che la stessa equità del giudice, o quantomeno la sua efficienza, fu in quel frangente implicitamente messa in discussione dai cardinali del Sant'Ufficio. Forse punto nell'orgoglio, Missini si prodigò per compiere con diligenza le verifiche e dimostrare alla Congregazione che quello non era un processo «molto diffectoso»: tale infatti il cardinale scrivente l'aveva definito nella lettera citata. Le indagini tennero occupato fra Giulio dal 16 aprile al 12 luglio 1650: molti testimoni di Tizzano vennero interrogati sulla fama di Soppe, sui motivi della conoscenza, sugli infanticidi, e i genitori dei bambini invitati a pronunciarsi circa l'origine del male.

I riscontri continuarono fino al 7 giugno, giorno in cui Missini iniziò ad occuparsi delle altre questioni: gli alberi seccati, le tempeste, e in particolare il luogo dei convegni. Fino al 12 luglio, infatti, interrogò coloro che riteneva potessero fornirgli adeguate informazioni sull'esistenza del «prato rotondo» e sulla sua ubicazione. A questo scopo non esitò a scomodare il conte Orazio Strassoldo, sotto la cui giurisdizione era allora Malisana, per ottenere una definitiva conferma o smentita in merito. Fu piuttosto una smentita, e il 10 luglio, due giorni dopo, l'inquisitore concluse l'escussione dei testimoni¹²⁵.

Con un'altra lettera del 29 ottobre la Congregazione manifestò il definitivo orientamento dei cardinali circa la soluzione da darsi alla causa. Questa soluzione mandava all'aria il lavoro di oltre un anno del Missini, perché Roma sollecitò l'inquisitore a far eseguire da medici delle perizie sullo stesso imputato: doveva essere accertato che non fosse «scemo di mente». Nessun cenno al sabba e alle confessioni, al completamento della fase informativa che aveva richiesto parecchi mesi¹²⁶.

Che Soppe fosse pazzo o millantatore era forse l'ultima ipotesi che Missini prendeva in considerazione: non va dimenticato che per l'inquisitore il processo poteva ritenersi concluso già il 12 novembre dell'anno prima, quando l'avvocato d'ufficio del reo confessò aveva inoltrato la supplica al Sant'Ufficio, non tentando nemmeno di contestare imputazioni che il tribunale riteneva provate dalle sole confessioni¹²⁷. Il detenuto Soppe, che negli interrogatori del 10 e 21

lettera della Congregazione che le conteneva: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 88, «Istruzione de' casi dell'Inquisizione», pp. 38-39.

125. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918. Il fascicolo reca numerazione fino alla carta 114r-v, su cui figura l'atto redatto il 10 giugno 1650. Le carte successive non hanno numerazione.

126. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 61, «Epistolae S. Offici» (1647-1659).

127. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918, cc. 96r-v. De Biasio annota che «dopo la pena di morte, quella alle galere veneziane era la più grave»: cfr. *1000 processi* cit., p. 93. Benché enfaticamente da continue ironie e sarcasmi anticlericali, che lo inducono a en-

giugno e del 14 luglio aveva per la seconda volta confermato tutte le imputazioni a suo carico e controfirmato le confessioni, morì in carcere pochi mesi più tardi, il 20 novembre 1650.

Le vicende di questo processo dimostrano che fra Giulio Missini da Orvieto aveva un particolare interesse, certamente non condiviso dalla Congregazione del Sant'Ufficio, a stabilire connessioni tra le pratiche di magia popolare, le credenze sul maleficio e il satanismo. Questo interesse risulta documentato anche da altri processi da lui condotti nello stesso periodo. Egli cercò di ottenere una confessione di diabolismo da Angioletta delle Rive, una vecchia dedita a innocue pratiche terapeutiche ma sospettata di malefici dalla comunità pordenonese e denunciata come presunta strega al tribunale¹²⁸. Cercò di fare lo stesso, con un occhio di riguardo per il sabba, interrogando i benandanti Menos e Miol, senza approdare a risultati concreti. L'atteggiamento di Missini verso la stregoneria appartiene dunque al tipo già descritto come credenza nella realtà del sabba e del *maleficium* con conseguente propensione alla persecuzione: un atteggiamento alquanto atipico rispetto alla generale moderazione di altre Inquisizioni in questo periodo, la metà del Seicento.

Questa attitudine non fu ovviamente priva di conseguenze sui benandanti. Come fra Felice da Montefalco nel 1580-81 condusse il processo contro Gasparutto e Moduco con l'intento di giungere a dimostrare che le loro credenze erano eretiche e portò i benandanti a far luce sugli aspetti tradizionali e specifici delle battaglie per la fertilità, trascurando i malefici e la magia terapeutica, così fra Giulio Missini obliterò volontariamente proprio i riferimenti di Soppe al sapere tradizionale dei benandanti, per far luce sui sabba, sull'adorazione del demonio, sulle malie, imputazioni che egli cercava di verificare in buona parte degli interrogatori che conduceva. Missini, infatti, invitò l'imputato Soppe a non dilungarsi né sul «pianeto», il destino individuale dei benandanti, né sulle virtù magiche della «camisciutta», fonte tradizionale dei poteri dei benandanti, perché

fatizzare anche la pervicacia dell'Inquisizione romana ai tempi di Galilei, ora dipinta a tinte meno fosche che in passato dalla storiografia, sembrano condivisibili nella sostanza le considerazioni di Mereu sulle funzioni dei difensori d'ufficio, i quali potevano aiutare ben poco l'imputato, esclusi com'erano dalla fase istruttoria dei processi. Essi «contribuivano» alla difesa solo per accelerare una confessione definitiva e per inoltrare al tribunale la supplica rituale: cfr. Italo Mereu, *Storia dell'intolleranza* cit., pp. 231-234.

128. Sulla storia di Angioletta delle Rive, processata assieme alla figlia dal Sant'Ufficio di Concordia nel 1649-50, cfr. Ornella Lazzaro, *Le amare erbe* cit. Dall'andamento degli interrogatori si capisce che fra Giulio Missini riteneva che la presunta capacità di Angioletta di suscitare tempeste e ammalare le persone dipendesse da un patto precedentemente stipulato da questa col demonio (ivi, pp. 89-90, 121-122).

li giudicava particolari privi di interesse per il tribunale¹²⁹. Gli interrogatori dei rei erano guidati, e la selezione degli argomenti da trattare decisa in funzione degli scopi inerenti la singola causa.

Un altro esempio dell'influenza esercitata dalla determinazione preliminare degli argomenti e dalle suggestioni dell'inquisitore sull'andamento delle deposizioni degli imputati, sugli argomenti da discutere e sui contenuti della discussione viene da un processo successivo, in cui un giovane armentario di Ippolis, noto come benandante, comparve in qualità di testimone. Fra Carlo Antonio Bellagrandia lo interrogò per approfondire la fama di una donna di Orsaria accusata di maleficio e per cercare riscontri oggettivi dei malefici.

Nel corso di due interrogatori, svoltisi il 16 e il 18 ottobre 1666, Giovanni Battista Piccolo fu sottoposto a 46 domande: di queste, soltanto quattro, alquanto generiche, riguardavano direttamente i benandanti. Tutte le rimanenti l'attività malefica della strega accusata, i rapporti personali del benandante con la strega, tipo e quantità dei malefici commessi da quest'ultima e i sabba, in cui, a detta del testimone, le streghe ricevevano dal diavolo in persona istruzioni sul male da fare alle persone. Almeno quattro furono le suggestioni di un certo peso: Bellagrandia chiese a Giovanni Battista se il diavolo durante i «tripudi» gli avesse impresso qualche marchio, gli domandò se nel «modoletto», il prato ove avvenivano i sabba, le streghe potessero farsi il segno della croce e pronunciare il nome di Maria, e gli chiese per due volte se le streghe portassero ai convegni notturni particole consacrate.

Queste suggestioni contengono dei *topoi* dei processi di stregoneria, e altrettanto convenzionale appare la descrizione del sabba e del patto col diavolo fornita dal benandante: alcune immagini da questi evocate coincidono in diversi particolari con delle illustrazioni del *Compendium maleficarum* di Francesco Maria Guaccio¹³⁰. Anche in questo caso, come in quello di Michele Soppe, non si possono considerare in alcun modo le risposte di Giovanni Battista alle domande come una diretta espressione del pensiero e delle credenze dell'esaminato.

Dai processi seicenteschi finora analizzati si evince che gli inquisitori si occuparono sempre meno delle battaglie notturne e della processione dei morti,

129. Cfr. par. *La questione della «durata»: segni e funzioni della contro-aggressione magica nel tempo*, p. 89.

130. «Arrivato là, arrivavano l'altre ancora, e trovassimo un padiglione tutto lumeggiato da splendori, in forma di palazzo, e tutto risplendeva, et era pieno d'oro; e là si mangiava e si beveva pane, vino, carni etc., e dopo si ballava, saltava, si lussuriava ritiratamente, e vi erano huomini, ma non li conoscevo, né io vi feci alcun sporchezza. Et ancor io mangiai, bevei, ma tornato a casa non ero passiuoto, mi sentivo fame; et ivi si trattenevano due hore in circa, e dopo i trastulli ciascuna andava ad adorare il demonio vestito di rosso,

ovvero del filone agrario e funebre delle credenze dei benandanti, e in misura sempre più accentuata, almeno fino alla metà del secolo, del sabba e della stregoneria malefica. L'ipotesi di una «conversione» culturale dei benandanti non appare più necessaria, dunque, per spiegare la scomparsa degli aspetti originali dei loro miti. Allo stesso modo, non occorre stabilire una relazione causale tra una ipotetica estinzione delle credenze tradizionali dei benandanti e la scarsità di testimonianze relative al sabba o alle battaglie notturne nei processi successivi al 1650, perché questa scarsità, di nuovo, va attribuita ad ulteriori variazioni negli interessi del Sant'Ufficio. La conclusione generale forse è deludente, ma è necessaria: risulta oggettivamente quasi impossibile ricostruire con un minimo di attendibilità lo sviluppo non solo di singoli tratti culturali, ma dell'intero complesso mitologico dei nati con la camicia tra la fine del Cinquecento e i due secoli successivi.

Dopo il 1650, gli inquisitori si preoccuparono sempre meno di interrogare i benandanti: la raccolta di informazioni e denunce a loro carico continuò costante per tutto il secolo, ma dal 1650 in poi soltanto tre furono ascoltati dal Sant'Ufficio. Il 16 e il 18 ottobre 1666 Giovanni Battista Piccolo di Ippolis, il 18 giugno 1676 il diciottenne Andrea Cattaros di Savorgnano, servo rustico, e il 10 aprile 1698 Giovanni Fuman, udinese di quarant'anni¹³¹. L'ultimo a subire una

con corona da re in capo, sotto baldachino, e tre o quattro scalini più alto degli altri, e si faceva adorare con la faccia rivolta contro il muro, e li baciavano il sedere, e poi dal sedere buttava fiamme, et huomini e donne accendevano candele da esse fiamme, e l'adoravano con quelle, che poi le rapiva loro dalle mani, et ancor io facevo quello che facevano gli altri; poi il demonio buttava una croce in terra, tutti la calpestavano, come ancor'io: AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 423, cc. n. n. Per un'analoga descrizione del sabba cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 859 (deposizione di Giovanni Sion di Moimacco resa al vicario foraneo dell'Inquisizione fra Pietro Martire da Verona il 23 aprile 1634; questa e altre lettere sciolte inserite nel fascicolo non recano numerazione). Alcuni dettagli del sabba descritto da Giovanni Battista richiamano delle raffigurazioni a stampa contenute nel *Compendium maleficarum* (Milano, Tipografia del Collegio Ambrosiano, 1626, 2^a ed.) di Francesco Maria Guaccio: in particolare, la scena dell'omaggio a un demonio seduto sotto un baldacchino (p. 70), gli «oscula obscoena» di persone che adorano il demonio con le fiaccole in mano (p. 71), il festino (p. 76). Giovanni Battista, che appose in calce alla sua deposizione una croce, non sapeva scrivere, e probabilmente nemmeno leggere: ma forse può aver attinto tali particolari, se questi particolari non erano parto esclusivo della sua fantasia e se, naturalmente, si esclude la realtà di tali convegni, dal trattato di Guaccio o da altra opera illustrata, magari fattagli vedere da altri: è questo il caso più probabile. Sul *Compendium maleficarum*, uno dei testi demonologici seicenteschi più diffusi, cfr. Sergio Abbiati - Attilio Agnoletto - Maria Rosario Lazzati, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Settecento al Settecento*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 270-278. Per una nota biografica sull'autore, pp. 368-369. Vedi nella traduzione italiana: Francesco Maria Guaccio, *Compendium maleficarum*, a cura di Luciano Tamburini, preambolo di Carlo Carena, Torino, Einaudi, 1992.

131. AAUd, *S. Officio*, b. 36, fasc. 88; b. 80, Misc. K-1.2.; b. 96, «Variae Sancti Officii».

condanna fu nel 1705 il manovale-carradore Leonardo da Udine: alla formulazione di questa condanna l'Inquisizione arrivò senza sentire in giudizio nemmeno una volta Leonardo, che girava per i paesi praticando sortilegi e abusando di sacramenti e sacramentali. Dopo Leonardo, ci sono soltanto due casi isolati di benandanti. Un sondaggio mirato mi ha permesso infatti di trovare tra i documenti del Sant'Ufficio friulano una delazione del 1747 per magia amorosa contro Paolo Molinaris di Buttrio¹³² e un'ultima, breve denuncia del 1749, per attività terapeutica, contro i benandanti udinesi Sardellone, sarto di borgo San Cristoforo, e Carlo Rostedor, oste di borgo Grazzano¹³³.

Quasi tutte le denunce contro i benandanti dalla seconda metà del Seicento fino all'ultima non riguardano stregoni apostati o malefici, né difensori delle messi o visitatori dell'aldilà, ma individui predestinati che riconoscono le streghe, curano le vittime delle malie e le malattie comuni¹³⁴. Non si tratta, a mio

132. «Dopo avermi dato quel pero erano più assidue le visite, e ben spesso dicevami che molto compativa il mio male, ch'esso [Paolo Molinaris, autore dell'offerta del frutto, n. d. a.] sapeva la qualità del medesimo e che, se avesse avuto libertà, avrebbe procurato il rimedio per liberarmi, che senza di me non poteva resistere per l'affetto che mi portava, che sapeva come me la passavo di notte, e che neppur io potevo star senza lui, e dicevami dippiù ch'esso era benandante nato con la camicia e con due denti, che aveva un occhio grosso e perciò indovinava tutte le cose, e che avrebbe pagato assai se io fossi stata strega per una settimana sola»: cfr. AAUd, *S. Ufficio*, b. 90, «Streghe e Liberi Muratori. Buttrio», fasc. 902, denuncia del 14 luglio 1747 di Elena Brazzoni. Paolo Molinaris, fattore del conte di Maniago e figura chiave nel processo contro streghe e massoni di Buttrio, fu accusato di essere il capo dell'associazione dei Liberi Muratori e di piegare agli scopi di questa una fantomatica setta di streghe locali: cfr. E. Felluga, M. Munini, P. Piasenter, A. e M. Zottar, *Il processo contro le «streghe di Burri» e le origini della massoneria in Friuli*, «Sot la Nape», XXXI, nn. 2-3, 1979, p. 74. Relativamente alla denuncia di Elena Brazzoni, è da notare che, oltre che per la tradizionale nascita con la camicia, Paolo Molinaris si dichiara predestinato perché nato già provvisto di denti e con un occhio grosso, elementi inediti e, a parte questo caso, estranei alla determinazione del «pianeto» dei benandanti.

133. I due individui vennero denunciati il 18 luglio 1749 dalla sessantenne Paola, moglie di Aurelio Del Negri, abitante in borgo Villalta. La donna ricorse alle benedizioni dei due benandanti per la figlia, presunta maleficiata. Carlo Rostedor disse che la figlia «era stata ammalata da quattro streghe», e scoprì nella casa la presenza di vari oggetti estranei volti a maleficarla: «chiodi di casse di morto, croci, cere». Non diede nulla «per bocca» all'ammalata, «né gli applicò alcun rimedio». Sardellone fece soltanto «delle croci nei cantoni della camera», con le quali «pretendeva di volerla guarire». La figlia di Paola dopo qualche tempo morì. La Del Negri fece ammenda per aver creduto ai benandanti, e per aver consentito loro di fare cose «superstiziose». La breve denuncia compare nello stesso foglio ove furono registrate dal Sant'Ufficio udinese in data 1° luglio e 7 luglio due denunce contro bestemmiatori. Tutte e tre le denunce andrebbero a mio avviso collegate al procedimento contrassegnato all'epoca col numero 983, mentre soltanto quella del 1° luglio (contro Giovanni Battista Batteino da Adegliacco) è citata nell'inventario di De Biasio: cfr. AAUd, *S. Ufficio*, b. 55, fasc. 983.

134. Tutti i procedimenti contro benandanti di Udine successivi al 1650, eccetto i fascicoli 411, 431 e 983 delle buste 42 e 55, e il processo sommario contro Giovanni Fuman, contenuto in «Variae Sancti Officii», sono editi in Franco Nardon, *Benandanti a Udine* cit., Appendice, pp. 221-285. Un curioso esempio di cure prestate da un be-

avviso, della conseguenza di un incremento di una particolare attività sociale, o del declino di alcune peculiarità della tradizione originale, bensì, anche in questo caso, di una normale corrispondenza tra i contenuti dei procedimenti e il tipo di reati indagati in una particolare fase di attività dell'Inquisizione. Questa variazione di interesse è un fatto istituzionale: come già detto, presso altre Inquisizioni italiane sabba e malefici già da tempo non solo non costituivano oggetto di persecuzioni, ma nemmeno di attenzione.

Dalla seconda metà del Seicento in poi, stregoneria e magia collettiva non figurano nemmeno in Friuli tra i principali reati indagati dall'Inquisizione. È vero che in molti processi, assenti i benandanti, il sabba emerse ancora, ma in forme tutto sommato stereotipate e accessorie rispetto alle imputazioni di cui presero ad occuparsi con maggiore frequenza gli inquisitori: patto col diavolo e apostasia individuale, abuso di sacramenti, magia terapeutica e cerimoniale.

Questi delitti costituivano ormai per i giudici casi di coscienza singoli, e le denunce degli accusati non portavano più il Sant'Ufficio ad intraprendere azioni concrete contro i complici. Al contrario, la procedura classica del processo formale era basata nei decenni precedenti su indagini a largo raggio, e soprattutto comportava il coinvolgimento penale di più persone nei casi di stregoneria, sabba e maleficio: questo modo di procedere nel corso del Seicento diventò sempre più raro, fino ad essere quasi del tutto abbandonato tra la fine del secolo e i primi decenni di quello successivo. Salvo poche eccezioni, i giudici si dimostrarono in gran parte scettici o restii ad accettare la realtà dei fenomeni di stregoneria. Tuttavia mi pare che ad una negazione ideologica definitiva non si giunga che dopo la metà del Settecento, come vedremo tra poco: alcuni giudici, fino ad allora, continuarono a ritenere malie e ammaliatori un pericolo reale.

6. L'attività del Sant'Ufficio friulano contro la stregoneria nel Settecento

Uno di questi giudici fu Carlo Antonio Bellagrandia, che in un processo non terminato, condotto tra il 3 luglio e il 18 ottobre 1666, indagò contempora-

nandante ad un malato comune, non edito nella tesi, si trova nella b. 42, fasc. 431: Giacomo Tamatuci, servo dell'udinese Antonio Arigoni, essendo rimasto accecato e dolente per aver fissato troppo a lungo il sole durante un'eclissi verificatasi nel luglio trascorso, si rivolse al benandante Pietro Torreano nella speranza di avere una cura. Questi gli consigliò un suo rimedio caratteristico, spesso utilizzato per curare gli affatturati, escludendo però che la cecità di Giacomo dipendesse da qualche stregamento. Tamatuci denunciò il benandante il 7 novembre 1666.

neamente su un sabba, dei malefici e un caso di possessione. Minacciò di tortura il benandante diciottenne Giovanni Battista Piccolo di Ippis, sospettato di andare al sabba ma restio a fornire una confessione coerente dei fatti. Nel corso della fase informativa il Bellagrandia indagò sulle presunte fatture di una strega, Giovanna Zamara di Orsaria, denunciata dal giovane benandante come compartecipante al sabba e autrice di un maleficio contro il figlio della contessa Chiara Serena Attimis. Recatosi a Cividale, dove risiedevano gli Attimis, il frate interrogò numerosi testimoni per appurare dove, come e perché la Zamara avesse compiuto il suo atto malvagio.

Benché si fosse attenuto in tali riscontri al rispetto formale delle disposizioni contenute nell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum* cercando il corpo del delitto, analizzando la validità del movente, interrogando domestici, familiari e consultando un medico circa la natura dell'infermità del presunto maleficiato, nella sostanza il Bellagrandia non seguì le norme più importanti del manuale. Secondo l'*Instructio* i giudici non dovevano porre in relazione con le persone sospettate di stregoneria «le cose trovate dai famigliari del maleficiato ne i materazzi, capezzali et origlieri» né gli oggetti vomitati dagli ossessi come aghi o chiodi, perché tali oggetti erano da considerare nel primo caso casuali, nel secondo prodotti dal demonio stesso per «far credere che [gli ossessi, n.d.a.] siano maleficiati, et indi ne venga qualcheduno indebitamente molestato»¹³⁵.

A dispetto di tali norme, il Bellagrandia cercò di continuo proprio prove di questo tipo, occupandosi delle varie cose che, secondo gli interrogati, la Zamara aveva posto nel letto e in un muro di casa Attimis per nuocere alla vittima. L'inquisitore giunse anche ad arrabbiarsi con un frate che aveva bruciato a scopo apotropaico una delle stregonerie scoperte, privando in tal modo le indagini di una possibile prova. Il giudice ignorò inoltre altre norme moderate dell'*Instructio* relative alla tortura e alle suggestioni inquisitoriali. Il giovane Giovanni Battista Piccolo fu interrogato a fondo circa i sabba che aveva confessato: come già rilevato in precedenza, Bellagrandia suggerì a Giovanni Battista, nei passaggi fondamentali dei costituiti, le risposte che doveva dare.

Contravvenendo ad un'altra basilare disposizione dell'*Instructio*, secondo la quale «in caso che confessando l'apostasia (...) nominassero alcuni complici in

135. Il processo contro Giovanna Zamara è analizzato più dettagliatamente nel capitolo IV, paragrafi *Voli colpevoli*, pp. 193-194, *Le interpretazioni dei medici*, pp. 195-196, *Esorcismi di frati*, pp. 199-201, *Esorcismi di benandanti*, p. 204. I brani citati sono della traduzione-riduzione in italiano dell'*Instructio* inserita da Eliseo Masini nella seconda edizione del suo famoso *Sacro Arsenale, ovvero Pratica dell'offitio della Santa Inquisizione* (prima ed. 1621, seconda ed. 1626): cfr. Sergio Abbiati - Attilio Agnoletto - Maria Rosario Lazzati, *La stregoneria* cit., p. 347.

detta apostasia e giuochi diabolici, non si tenga conto del loro detto¹³⁶, l'inquisitore ricercò i nomi dei complici, minacciando di giungere a capo delle contraddizioni in cui l'esaminato era incorso per mezzo della tortura.

Molti anni più tardi, nel 1746, un altro inquisitore di Aquileia e Concordia, fra Carlippolito Baratti da Rovigo, non si limitò alle minacce. Nel corso di un processo fece torturare davvero alcune donne che, probabilmente suggestionate dal curato di Buttrio, avevano confessato di aver partecipato al sabba, apostatato la fede cattolica e commesso malefici d'ogni sorta. Le disposizioni dell'*Instructio* e della Congregazione del Sant'Ufficio, da più di un secolo e mezzo orientata a non perseguire i fenomeni di stregoneria collettiva, erano dunque ancora, alla metà del Settecento, ignorate o disattese da un giudice del tribunale friulano, nonostante l'Inquisizione avesse da tempo ridimensionato il proprio raggio d'azione, limitandosi i giudici al disbrigo di cause di lieve entità, all'ordinaria amministrazione¹³⁷.

Inferma, impossibilitata a muoversi dal letto, a suo dire posseduta, la sedicente apostata e malefica Angela Roletti di Aviano fece il 10 giugno 1740 al vicario del Sant'Ufficio pre Giuseppe Simonetti, sacerdote secolare nominato appositamente per questo solo caso, una spontanea confessione dei propri crimini, denunciando anche altre donne del paese come streghe e complici del sabba. Nell'interrogatorio che seguì, le prime domande del vicario riguardarono proprio nomi e stato delle complici e qualità dei malefici da quelle commessi¹³⁸.

Con questi due ultimi esempi ci siamo spostati di quasi ottant'anni in avanti rispetto alle ultime testimonianze relative ai benandanti malefici per mostrare che, nonostante l'evoluzione istituzionale e l'epoca molto avanzata, alcuni giudici pensavano ancora che le streghe apostatassero la fede ai convegni diabolici, e fossero veramente legate tra loro da rapporti di complicità per nuocere alle persone.

L'esempio più importante di credenza nei poteri delle streghe collegata ad una finalità persecutoria è costituito senza dubbio dal processo contro le streghe

136. Il brano è in Sergio Abbiati - Attilio Agnoletto - Maria Rosario Lazzati, *La stregoneria* cit., p. 349. Anche per quanto riguarda la tortura indiscriminata e le suggestioni dei giudici sugli imputati le disposizioni dell'*Instructio* erano di tenore decisamente moderato: cfr. ivi, pp. 348-349.

137. Sulle streghe di Buttrio cfr. il già citato saggio di E. Felluga, M. Munini, P. Piasenter, A. e M. Zottar, *Il processo contro le «streghe di Burri»*, pp. 73-75, e Carlo Santarossa, *Il processo alle streghe di Buttrio (1743-1753)*, «Sot la Nape», XXXI, nn. 2-3, 1979, pp. 76-85; Antonio Celotti, *La massoneria in Friuli. Prime ricerche sulla sua esistenza ed influenza*, Udine, Del Bianco, 1982, pp. 15-39, 69-88.

138. Parte del processo è edita da Luigi De Biasio, *I° costituito di un processo di stregoneria e patto con il demonio contro Angela Roletti abitante nella pieve di Aviano*, in *I processi dell'Inquisizione* cit., pp. 149-164.

di Buttrio, condotto nel 1743-1753, probabilmente l'ultimo processo formale di rilievo formato dal Sant'Ufficio udinese per crimini di questo genere¹³⁹. Dopo di esso, l'impegno dell'Inquisizione contro la stregoneria calò in Friuli in modo sensibile, pur giungendo il tribunale ad emettere un numero di sentenze insolitamente cospicuo.

La situazione è solo in apparenza paradossale, perché in questa fase l'attività appare molto standardizzata e l'emissione di sentenze connessa quasi soltanto all'impiego della procedura sommaria per casi di apostasia dalla fede e sospetto d'eresia, reati per i quali si tenevano una, al massimo due brevi sedute. In qualche caso i procedimenti constano della sola abiura, in moltissimi casi di poche righe in cui sono registrati nome, cognome, mestiere, età e provenienza dello sponte-comparente, il contenuto delle ammissioni e l'assegnazione di penitenze salutari da parte dell'inquisitore o del vicario. Sia coloro che accusavano se stessi di stregoneria, cioè di patto col diavolo, sabba, malefici, magia terapeutica, sia coloro che intendevano passare o tornare alla religione cattolica, sia i responsabili di sollecitazione in confessione o di idee eretiche circa la morale sessuale, furono in gran parte considerati veementemente sospetti di eresia e apostasia, e come tali espediti con estrema celerità. Il tribunale iniziò infatti in quegli anni ad utilizzare con regolarità dei prestampati per le abiure e le sentenze: gli inquisitori si limitavano a farli completare dai notai con i particolari del caso. Come già nei periodi precedenti, gli sponte-comparenti costituivano la grandissima parte degli imputati: 46 su 46 abiuranti nel decennio 1747-56, su un totale di 79 casi. Delle 46 abiure, soltanto quattro

139. L'atteggiamento dei tre inquisitori che si occuparono delle streghe e dei Liberi Muratori di Buttrio mutò parecchio, ed è interessante sottolineare la diversità d'approccio ai medesimi reati. Un punto era fermo: l'opportunità politica, ovvero la necessità di evitare un coinvolgimento diretto, quali imputati, di alcuni nobili che avevano appoggi a Venezia. Per il resto, le motivazioni delle sentenze emesse da fra Marcantonio Crivelli d'Assisi, fra Carlippolito Baratti prima e da fra Francesco Antonio Benoffi poi variano sensibilmente, e questa variazione va di certo attribuita ad una diversa importanza data dai giudici ai medesimi reati: per esempio, Francesca Purini viene giudicata il 7 giugno 1743 apostata sospetta d'eresia e il 17 settembre 1746 sicuramente sospetta di eresia; Giovanna Meroi prima formalmente sospetta d'eresia, poi veementemente sospetta (27 aprile 1747 e 38 gennaio 1748). Le abiure e le sentenze contengono chiari indizi di una concezione «realista» da parte di Crivelli e Baratti riguardo i crimini confessati e gli errori abiurati dalle ree confesse: vedi soprattutto la prima abiura di Giovanna Meroi contenuta nel fascicolo 922, inserito nel cartolare della busta 90. Viceversa, prendendo come esempio anche solo la ritrattazione di Francesca Purini (6 marzo 1753) appare chiaro che il nuovo inquisitore Benoffi era poco propenso a credere alla realtà di sabba e malefici, come risulta del resto dalle sentenze da lui emesse in questo periodo per le medesime imputazioni in altri processi: cfr. *S. Officio*, b. 90, «Streghe e Liberi Muratori. Buttrio».

vennero scritte per esteso dai notai, tutte le altre sono compilazioni di pre-stampati: segno di un'attività regolare, ma anche burocrattizzata e anodina¹⁴⁰.

In questo contesto, 27 dei 47 individui accusati di adorazione del demonio, patto, apostasia e malefici furono giudicati veementemente sospetti di eresia, uno fu giudicato sicuramente sospetto di eresia, e uno eretico formale. Tutti costoro furono fatti abiurare in quanto apostati, riconciliati con la fede cattolica, assolti ed espediti con penitenze salutari. Le confessioni degli sponte-comparenti vennero prese in considerazione dal tribunale solo come credenze e convinzioni individuali erronee, e non più come segno tangibile dell'esistenza del culto di Satana e dei gruppi di affiliati.

Nei processi del 1753 contro Maria Piutti e del 1754-56 contro Leonarda Piutti, entrambe di Cazzaso, pieve di Tolmezzo, questo atteggiamento da parte inquisitoriale appare evidente: Leonarda, presunta e sedicente strega demoniaca, abiurò in tutto tre volte¹⁴¹, ma il giudice nella sostanza non prese in considerazione nemmeno in minima parte i fatti da lei ripetutamente confessati.

Il 21 ottobre 1754 pre Carlo Camusio, pievano di Tolmezzo, arcidiacono della Carnia e vicario foraneo dell'Inquisizione elencò a Leonarda una lunga serie di obiezioni volte a confutare punto per punto tutti i particolari contenuti nelle sue confessioni a proposito dei numerosi sabba a cui diceva di aver preso parte. Vale la pena di citare per esteso queste obiezioni, escludendo le risposte, perché costituiscono un inequivocabile e significativo esempio di scetticismo:

Le fu detto che la sua deposizione è piena di cose inverisimili, onde si suppone che ella inganni i ministri di Dio e aggravi l'anima sua con giuramenti falsi e con calunnie l'onore, e la riputazione del suo prossimo (...). Si venne più al particolare a dirle le cose inverisimili da lei deposte con giuramento. È inverisimile che una compagnia di tanti uomini e donne siasi perduta affatto dietro al demonio e che per tanto tempo niuno si penta e la palesi alla Chiesa per potersi confessare ed emendarsi. È inverisimile che una compagnia di tanti uomini e donne per tanto tempo si parta dalle sue case di notte e niuno mai delle case loro si sia accorto. (...). È inverisimile che dopo tanta paura e la malattia d'un anno per la prima volta siasi lasiata sedurre a ritornare, e per la prima volta non seppe accommodarsi a mangiare senza sale, sia poi tornata a mangiare, e mangiare carni cattive e stomacchevoli, a mangiare le quali non si facile che si accommodino le donne, e donne di campagna, educate alla semplice. È inverisimile quell'andar per aria

140. I dati derivano da uno spoglio personale delle due buste in cui sono contenuti i fascicoli che vanno dal 1747 al 1756 (AAUd, S. *Ufficio*, b. 55 e 56).

141. Cfr. AAUd, S. *Ufficio*, b. 56, fasc. 19, 27, 35. Un foglio volante, che attualmente si trova nell'ultimo fascicolo della busta 55 (il decimo, contenente frammenti di processi del periodo 1740-46) costituisce l'*incipit* di una spontanea comparizione, dell'aprile 1756, di Leonarda Piutti di fronte al vicario foraneo di Tolmezzo Carlo Camusio. Questa comparizione non fu inserita agli atti dei fasc. 27 e 35, o vi fu tolta in seguito.

volando, e non sentirsi far male al petto per la respirazione, non avendo il demonio questa virtù. È inverisimile la comparsa del palazzo consistente in una sala grande, e che per sì poco si siano lasciati ingannare e uomini e donne. È inverisimile quel satollarsi a tavola, e la mattina non sentirsi di più, come se non avesse mangiato niente. È inverisimile rubbare i figliuolini senza che niuno si lamenti di averli perduti. È inverisimile in donne il coraggio di rubare figliuolini per abbruciarli, portarli al luogo per abbruciarli e star vedere ad abbruciarli. È inverisimile in una donna permettere che i propri figliuoli sieno portati a bruciare. È inverisimile in una donna e putta, naturalmente vereconda, lasciarsi ferire nella mamella da un uomo. È inverisimile che poco sangue cavato su la punta di un coltello abbia bastato a scrivere tre righe. È inverisimile che una putta per la prima volta alla presenza di tanta gente siasi unta con quel unguento in più parti del corpo etiam in *inhonestis*. E finalmente è inverisimile che una putta di poca età la prima volta abbia avuto coraggio a far tante cose, ognuna delle quali sorprende e inorridisce, come sono li andar a cavallo di notte e volare, trovarsi alla presenza di tanta gente nuda o in camicia che commetteva cose sporche, lasciarsi toccare in petto da un uomo liberamente, far scrittura col sangue di non abbandonare il demonio, gettar via dal collo il rosario. Onde, per queste inverisimiglianze, si pretende che ella inganni, e dica cose sognate, ma non vere: pensi pertanto all'anima sua e a dire la verità (...)¹⁴².

Non ho trovato esempi precedenti altrettanto espliciti di rifiuto, da parte dei giudici friulani, delle confessioni di stregoneria degli imputati: nel caso dei benandanti, erano di solito proprio i giudici a sollecitare confessioni di questo tipo. Senza dubbio convinti della realtà dei fenomeni magici e stregonici, giudici come Sillani, Missini, Bellagrande e Baratti si dimostrarono disposti anche ad occuparsi dei pretesi crimini di streghe e stregoni, o a soddisfare le domande di persecuzione che presumibilmente venivano da parte della popolazione, come si può arguire da uno scritto allegato al sommario del processo contro Michele Soppe, nel quale Missini annota:

Da istessa Sacra Congregatione ricevo lettere per Michel Soppe carcerato di questo Santo Offitio, per il quale aspettarò gl'ordini che mi si promettono, e farò il possibile per provare i corpi dei delitti de gl'infanticidii (come haverei fatto da per me, se non havessi trovate difficoltà, non so)¹⁴³ da lui confessati, ma dubito sarà difficile, perché del nepote è morto il padre e la madre, et i parenti de gl'altri infanti non hanno havuto questo sospetto. Il popolo attende qualche dimostrazione di questa persona, essendo il paese assai copioso di streghe e di stregoni per la vicinanza della Germania¹⁴⁴.

142. AAUd, *S. Officio*, b. 56, fasc. 27. Il brano trascritto non è la verbalizzazione del costituito del 21 ottobre, ma la serie prestabilita delle domande e delle obiezioni del tribunale che il vicario foraneo sottopose, con variazioni insignificanti, a Leonarda Piutti, la quale aveva spontaneamente confessato tempo prima tutti i crimini «inverosimili» dell'elenco.

143. La porzione di testo inserita tra parentesi è un'aggiunta a margine del foglio. L'inciso mostra chiaramente che Missini era perlomeno perplesso sul da farsi: una per-

Altri giudici in altre occasioni si dimostrarono meno propensi di Missini a cercare le prove dei crimini confessati dagli imputati o a dare ascolto a vere o presunte istanze persecutorie esterne: basta vedere come venne condotta la causa veneziana contro Maria Panzona e il processo portogruarese contro Olivo Caldo. Fino alla metà del Settecento tuttavia mancano esempi di un rifiuto ideologico del sabba paragonabile a quello del vicario foraneo di Tolmezzo. Questo può spiegare perché il Sant'Ufficio continuò in Friuli a raccogliere decine di denunce per maleficio, patto col diavolo e apostasia fino quasi alla fine della sua ultracentenaria attività. Il flusso di denunce proseguì con una certa regolarità perché, come sembra probabile, nessuna campagna ecclesiastica di acculturazione tra le popolazioni urbane e rurali del Friuli servì a far recedere le credenze di magia: semmai, più facilmente, il Sacro Tribunale poteva contribuire all'incremento di certi atteggiamenti, come vedremo nell'ultimo capitolo.

L'ipotesi di un tardivo declino della credenza nella stregoneria da parte dei giudici friulani vale per il momento soltanto come indicazione generale, e necessita sicuramente di maggiori riscontri, supportati da un'analisi quantitativa adeguata. Per ora si può rilevare che il 1747-1756 fu il decennio del Settecento con il maggior numero di persone inquisite dal tribunale per magia, stregoneria e arti associate: 47 su 121 totali, il 39%, la percentuale più alta del secolo¹⁴⁵. In questo periodo una quantità notevolissima di sentenze scaturì dall'applicazione della procedura sommaria, segno evidente di una costante attività repressiva della stregoneria e di un forte controllo sociale da parte dell'Inquisizione.

plessità che traspare dal tono complessivo dello scritto. Il giudice doveva barcamenarsi tra i difficili accertamenti richiesti dalla Congregazione circa i malefici di Soppe e la «dimostrazione» attesa dal «popolo» contro il reo confesso, il quale anche per Missini era decisamente colpevole.

144. AAUd, S. *Officio*, b. 26, fasc. 918, carta non numerata. Lo scritto, zeppo di correzioni e aggiunte a margine, è sicuramente di mano di fra Giulio Missini. Si tratta probabilmente della bruttacopia di una lettera da mandare alla Congregazione romana del Sant'Ufficio, come si evince dall'explicit: «Con il seguente ordinario manderò la lista de' libri proibiti, con che a Ill. Reverendissima humiliter e reverenter m'inchino, e le bagio la Sacra Porpora, come faccio a tutti interi suoi eccellentissimi colleghi. Udine, li 22 dicembre 1649». Nel testo Missini parla soprattutto dell'altro caso che lo teneva occupato in quel periodo, quello di Gregorio Amalteo di San Daniele, al quale appartenevano i libri della lista citata: cfr. par. *Fra Giulio Missini, i benandanti e la stregoneria*, p. 63, nota 10.

145. Cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., p. 25 (tav. B), p. 27, p. 29 (tav. C). Nella tav. B il numero di casi relativo al decennio 1747-56, 37 casi di «magia, stregoneria e arti associate» su 100 complessivi, è diverso da quello risultante dal mio conteggio e riportato nel testo principale, ma la percentuale sul totale dei casi di magia e stregoneria non varia in modo significativo.

Tabella 1. Attività processuale del Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia contro i benandanti per ventenni (1574-1749)

PERIODO	IMPUTATI				
	I	PF	PS	totale	fascicoli
1574-1596	1	9	0	10	8
1597-1616	3	6	0	9	7
1617-1636	6	7	0	13	8
1637-1656	10	8	3	21	17
1657-1676	16	3	0	19	11
1677-1696	6	0	0	6	6
1697-1716	1	0	3	4	2
1717-1736	0	0	0	0	0
1737-1756	2	1	0	3	2
totale	45	34	6	85	61

legenda: I informazioni semplici
 PF processo formale
 PS processo sommario

Tabella 2. Quadro riepilogativo dell'attività di fra Giulio Missini da Orvieto, inquisitore nelle diocesi di Aquileia e Concordia (24 agosto 1645 - 26 maggio 1653)

2-a. Numero di imputati diviso per categorie di reati

Reati	Imputati	Percentuale
magia, stregoneria e arti associate	106	30%
libri proibiti	112	32%
apostasia	29	8%
sollecitazione in confessione	10	3%
altro (proposizioni ereticali, cibi proibiti, ecc.)	93	27%
totale	350	100%

2-b. Numero di imputazioni di magia, stregoneria e arti assimilabili diviso per sottocategorie su un totale di 106 inquisiti¹⁴⁶

sottocategorie	imputazioni	percentuale
magia terapeutica, amorosa, deprecativa, divinazione, abuso di sacramenti	80	68%
maleficio	14	12%
sabba, patto col diavolo, rapporti carnali con il demonio, apostasia, sacrilegio	11	10%
benandanti	12	10%
totale	117	100%

146. I conteggi sono stati dedotti dall'inventario di De Biasio con alcune integrazioni e correzioni: ai 291 procedimenti ivi indicati ho aggiunto il n° 918, contenente il processo contro Michele Soppe, iniziato nel 1642, quando Missini non era ancora inquisitore, e terminato nel 1650. Considerata l'imprecisione dell'inventario ho verificato personalmente sui documenti il numero degli accusati e il tipo di accusa per i seguenti procedimenti, quasi tutti contro benandanti: fasc. 986, Domenico Miol (benandante); fasc. 1000, Marina Castaldone, Caterina Torreano (magia deprecatoria, abuso di sacramenti); fasc. 26, Giovanna Summagotti (benandante); fasc. 28, Lorenzo Doz, Agnese Franceschinis, Orsola de Sottilla, Domenico Brasiotti (sabba, maleficio), Mattia di Bernardone (benandante); fasc. 31, Paolo Bonetto (benandante); fasc. 97, Angioletta e Giustina delle Rive (maleficio, magia terapeutica); fasc. 224, Nicolò Colauto e un individuo chiamato «Crot» (benandanti). Il numero degli imputati non corrisponde a quello delle imputazioni perché alcuni ebbero più imputazioni. L'inserimento dell'abuso di sacramenti e della magia terapeutica nello stesso gruppo dipende dalla loro comparsa simultanea in numerosi atti processuali, specie contro prelati. La sottocategoria «benandanti» è stata da me evidenziata per gli scopi di questa analisi, mentre le pratiche dei benandanti sono di solito distribuite all'interno della voce «stregoneria e arti assimilabili», prevalentemente nella magia terapeutica. Fra Giulio Missini, nominato inquisitore il 24 agosto 1645 e entrato in carica il 1° settembre dello stesso anno, giunse al termine del suo mandato il 26 maggio 1653: cfr. Andrea Del Col, *L'inventariazione degli atti processuali* cit., p. 102. La sua attività processuale ebbe inizio effettivo il 6 gennaio 1646 (b. 27, fasc. 964) e finì il 26 maggio 1653 (b. 38, fasc. 255).

Tabella 3. Decisioni conclusive emesse dai tribunali di Aquileia e Concordia e dal tribunale di Venezia contro benandanti (1581-1705)

Archivio Arcivescovile di Udine, *S. Ufficio*

anno	fascicolo	procedura	imputato	sentenza
26 nov 1581	64	PF	Battista Moduco, Paolo Gasparutto	eresia: abiura pubblica, 6 mesi di carcere e penitenze
1 feb 1585	100	PF	Aquilina di Grazzano	ammonizione
27 gen 1587	106	PF	Caterina «Gnessa»	ammonizione
13 gen 1588	167	PF	Caterina Domenatti	eresia: penitenze e abiura pubblica
25 mag 1596	291	PF	Gasperina Triscola	ammonizione
21 feb 1645	944	PF	Olivo Caldo	lieve sospetto di apostasia: penitenze, 5 anni di bando
30 giu 1648	28	PS	Mattia di Bernardone	ammonizione
12 feb 1649	26	PF	Giovanna Summagotti	ammonizione e penitenze
19 lug 1649	983	PS	Bastiano Menos	penitenze e abiura in tribunale
24 nov 1649	986	PF	Domenico Miol	lieve sospetto di eresia e apostasia: penitenze e abiura in tribunale
31 mag 1650	101	PF	Domenico del Ponte	ammonizione
21 gen 1662	381	I	Sebastiano Magnasso	ammonizione *
10 apr 1698	Variae S. Officii	PS	Giovanni Fuman	Ammonizione
1 set? 1705	697	I	Leonardo da Udine	condanna extra iudicialiter: carcere, berlina, bando

Archivio di Stato di Venezia, *Santo Ufficio*

4 lug 1619	b. 72	PF	Maria Panzona	lieve sospetto d'eresia: abiura pubblica, 3 anni di carcere, esilio perpetuo
------------	-------	-----------	---------------	--

legenda: * sentenza proposta dalla Congregazione del Sant'Ufficio

CAPITOLO III

BENANDANTI GUARITORI E STREGHE BENANDANTI

1. Battaglie notturne, processioni dei morti, mascherate rituali

Il racconto del falegname palmarino Lorenzo Zanolino, originario di Oderzo, benché breve e di seconda mano, è una testimonianza interessante perché riassume sinteticamente alcuni elementi caratteristici delle «storie notturne» dei benandanti, e perché è una delle ultime in ordine di tempo relative al tema specifico del viaggio estatico nell'oltretomba.

Io denunzio donna Meniga a questo S. Offitio, da Cremons, dove è anco maritata ma non so con chi, ma al presente habita in Palma per meretrice pubblica, d'età de trenta anni in circa, et la denunzio perché ella dice essere benandante, affermando lei medema che quando lei va s'unge con alcuni olii, o unguenti, e che resta il corpo, e lo spirito va via a spasso con multitudinedi di giovini in processione, e che vanno insieme a passare una barcha, che non so dove, e nel passare si danno la mano l'un l'altra. Quindi, si bene dice havere lasciato il corpo con tutto (?) ciò che n'assume un altro simile a quello, e che passata la barcha vanno in un luoco a magnare, ballare e stare allegramente, che non lo posso palesare, perché sarei gastigata dai benandanti, quali non so chi siano, ma lei li nominarà quando sarà adimandata. E dopo questi allegrezzi vanno assieme (?) in una processione generale, e che i bricconi (?) li gettano in alto, che si non fussero repigliati nel cadere andarebbero in precipitio, e dopoi ritorna a casa nel proprio corpo. E questa istessa mi ha detto che in questi danzi i giovani si conoscono l'un l'altra, come da lei si potrà sapere¹.

1. AAUd, *S. Officio*, b. 24, fasc. 832. Meniga aveva fatto tali rivelazioni poco tempo prima, alla vigilia di Natale, a Palma «dietro il borgo maritimo», in casa del delatore, «con occasione che la sera al fuoco si ragionava di benandanti». Erano presenti, oltre al delatore, la moglie, originaria di Spilimbergo, e due soldati della fortezza. Il Sant'Ufficio di Udine, riunitosi in seduta plenaria l'8 giugno 1626, decise di iniziare la fase informativa.

Purtroppo queste sono le uniche informazioni contenute nel fascicolo perché, nonostante l'apertura di un processo informativo, decisa l'8 giugno 1626, la meretrice Domenica da Cormons, professa benandante, non fu mai sentita dal Sant'Ufficio di Udine.

Le processioni dei giovani e delle giovani, il viaggio su una barca, l'arrivo in un luogo ove regna l'allegria, si mangia, si beve, si balla, la «processione generale» e il ritorno dello spirito nel corpo: sono motivi che richiamano testimonianze processuali antiche e appartengono a un filone di credenze popolari ancora immune dall'impronta deformante della demonologia. Di tali credenze restavano consistenti tracce in molte parti d'Europa in epoca medievale e ancora agli inizi dell'Età Moderna².

Il cosmo originario dei benandanti friulani era bipartito o, per meglio dire, gli studiosi tendono a bipartire l'insieme di quelle credenze. I viaggi notturni dello spirito aprivano ai nati con la camicia due possibili generi di esperienze: entrare in contatto con i defunti, apprenderne la condizione, riceverne consigli, istruzioni, ammonimenti; prendere parte a infinite processioni e gaudenti banchetti, a feste ridenti nel cuore della notte e in posti lontanissimi. L'antagonismo che ispira i raduni rituali, le battaglie notturne di benandanti «agrar» e stregoni, risulta assente dai silenziosi cortei.

Le testimonianze friulane ci permettono di rilevare un'altrimenti inedita coesistenza delle due distinte articolazioni culturali, compresenti in Friuli e separate altrove in Europa. Questa anomalia fu possibile perché in Friuli, area di confine, di raccordo e di convergenza di tratti culturali di diverse tradizioni, il permanere di particolari congiunture storiche determinò il sostanziale isolamento del territorio a partire dall'alto medioevo³.

2. Cfr. Carlo Ginzburg, *Storia notturna* cit., pp. 65-88 (*Al seguito della dea*). Particolarmente nutrite e interessanti le bibliografie annesse ai capitoli della *Parte seconda* (pp. 88-98, 118-129, 152-160, 177-184). Cfr. anche il secondo blocco di saggi contenuti in *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, ed. by Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 121-441, nella parte *Origins of the witches' sabbath*.

3. La convergenza di questi motivi, cioè del viaggio estatico al seguito di divinità femminili, della battaglia per la fertilità, dell'apparizione dei defunti a persone predestinate si nota soltanto in Friuli: cfr. Carlo Ginzburg, *Storia notturna* cit., p. 74-75, cartina 3. A questi elementi va aggiunto quello del mascherarsi da animali, pure connesso alla fertilità e all'oltretomba. L'isolamento «geografico e politico, ma soprattutto culturale» del Friuli rispetto alle limitrofe regioni settentrionali si protrasse per tutta l'epoca patriarcale fino alla conquista veneziana di parte del territorio, avvenuta tra il 1420 e il 1445. Tale condizione di segregazione non fu totale, tuttavia, nei secoli precedenti. La storia del ducato e del patriarcato fu caratterizzata da consistenti apporti etnici, linguistici e culturali dal mondo slavo e da quello germanico: dal primo in particolare, perché in seguito alle rovinose devastazioni ungare del territorio, intere zone della pianura vennero ripopolate nel decimo secolo da coloni slavi, o slovenofoni: cfr. Giuseppe Franciscato - Fulvio Salimbeni, *Storia, lingua e società in Friuli*, Udine, Casamassima, 1979, pp. 79-80, 92-93; per la citazione, cfr. pag. 107.

La connessione culturale di questi due temi è più che indiziaria: oltre alle testimonianze storiche riguardanti i benandanti, la presenza di un terzo filone folclorico permette di confermare un legame storico-culturale, in Friuli particolarmente evidente, tra credenze sulla fertilità e credenze sull'oltretomba: questo filone è costituito dalle mascherate rituali.

All'interno di questa tradizione è possibile cogliere infatti un doppio significato, riferibile in senso simbolico alla morte o alla fertilità. Nella media pianura friulana, fino a pochi anni fa, l'ultimo giorno di Carnevale uomini travestiti da donne e donne travestite da uomini usavano portare per le vie del paese un erpice o un aratro: scopo della processione, propiziare il raccolto futuro e la buona annata agricola⁴. Testimonianze orali carniche, tarvisiane, slovene permettono invece di collegare la mascherata al declino stagionale, alla morte, ai morti, a figure di santi «funebri» come san Nicolò e a demoni: in generale, a figure cristiane forse sovrappostesi ad antichi culti funerari. Come è noto, sincretismi di questo tipo sono frequenti: ritrovamenti archeologici hanno dimostrato che spesso, nell'alto medioevo, le chiese sorgevano sopra o nei pressi di antiche are pagane⁵.

Che le mascherate rituali friulane derivino dalla fusione degli elementi «morte» e «fertilità» è un'ipotesi sorretta non solo dalla novellistica, ma anche da rituali tuttora praticati nelle zone più conservative del Friuli, come valli e sub-valli del Natisone e quelle più interne della Carnia, della val Fella, di Tarvisio e Pontebba⁶. Se Ginzburg avesse preso in esame anche alcuni documenti orali friulani, una delle ipotesi principali di *Storia notturna* ne sarebbe uscita rafforzata. In *Storia notturna* il travestitismo, il mascheramento e l'inversione rituale dei sessi sono elementi collegati al problema più generale dell'«omogeneità morfologica dei dati» rilevabili in contesti diversi. Le conclusioni dell'opera costituiscono, nelle intenzioni dell'autore, una sorta di compromesso tra storia e morfologia⁷.

4. Nel rituale coreutico-propiziatorio-pentecostale di *Schiarazzola Marazzola* l'aratro dopo la processione veniva immerso nelle acque dello Stella per impetrare la pioggia: cfr. nota 9.

5. Cfr. Gaetano Perusini, *Sopravvivenze protostoriche e tradizioni popolari in Friuli, «Alpes Orientales», V, 1967, p. 144; Id., Mascherate rituali, «Alpes Orientales», IV, 1966, pp. 129-141. Il saggio è stato ripubblicato ne *I giorni del magico. Riti invernali e tradizioni natalizie ai confini orientali*, a cura di Gian Paolo Gri e Giuliana Valentinis, Gorizia, Editrice Goriziana, 1985, pp. 135-145.*

6. Ivi, pp. 133-139. Più generale sugli usi carnevaleschi nella regione cfr. *Il carnevale in Friuli (Mascheramenti e maschere - Usi epifanici)*, a cura di Andreina Nicoloso Ciceri e Luigi Ciceri, Udine, Società Filologica Friulana, 1967.

7. Ginzburg descrive il suo metodo nell'introduzione a *Storia notturna*, pp. XXVIII-XXXVIII, dove sostiene di avere trovato «giustificazione teorica» al metodo stesso (con-

Come già detto nel capitolo *L'occhio degli storici*, tale compromesso non è stato apprezzato in modo univoco da altri studiosi e recensori. La proposta di un «comparativismo retrospettivo» ha anzi destato più di una perplessità per il modo disinvolto con cui elementi di contesti culturali eterogenei sono stati trasfigurati e ascritti ad un'unica esperienza narrativa fondamentale, ovvero l'attitudine individuale non cosciente, e tuttavia espressa culturalmente, a descrivere in forma metaforica il viaggio del vivente nel mondo dei morti, l'esperienza del morire, del rinascere, dell'andare «al di là». A tale esperienza costitutiva, quasi fosse una matrice inconscia onnicomprensiva e metastorica, sono stati collegati elementi culturali morfologicamente dissimili tra di loro quali il credere di combattere in estasi e/o di seguire le processioni dei morti, il mascheramento e il travestimento rituale, le credenze popolari e dotte sulla metamorfosi, la zoppaggine rituale e letteraria.

Per il Friuli questo collegamento funziona, come visto, al punto che, legittimamente o meno, alcuni studiosi hanno già da tempo proposto che *cidules*, *pignarui*, mascherate rituali, combattimenti rituali epifanici-carnascialeschi e processioni notturne, cioè quelle che oggi appaiono espressioni culturali distinte e quasi irrelate, e comunque non affini per gli stessi operatori, possano essere relitti di un complesso culturale omogeneo⁸ e caratterizzato dalla confluenza e sovrapposizione, non unica, ma rara, di tre strati: celto-latino, germanico, slavo,

sistente nell'accostare, sulla base di affinità puramente formali, testimonianze su miti, credenze e riti» «in alcune densissime riflessioni di Wittgenstein in margine al *Ramo d'oro* di Frazer»: cfr. pp. XXVIII-XXIX. Più specificamente, il tipo di «classificazione politetica» degli elementi culturali utilizzati viene mutuato dall'antropologo Rodney Needham; secondo Perry Anderson, considerato che i rapporti di discendenza sfumano gli uni negli altri lungo la concatenazione «infinita» dei singoli insiemi abc, cde, efg, alla fine risulta impossibile delimitare una classe singola di elementi comparabili: la nuova procedura insomma costituisce «una sorta di disegno ermeneutico in bianco, basato su un'acritica fiducia in Wittgenstein»: cfr. Perry Anderson, *Il mito della natura umana* cit., pp. 209-210.

8. La forma residuale più concreta delle antiche consuetudini giuridiche popolari e di un antico, verosimilmente unitario complesso culturale è quella delle *gioventùz* carniche, ancor oggi delegate, in pochi paesi, all'organizzazione e al lancio delle *cidules* invernali e estive e di altri rituali. Un tempo, organizzazioni giovanili di questo tipo erano frequenti. Gaetano Perusini le interpretò come esempi della «divisione della popolazione in classi d'età», caratteristica di società tribali e forse qualificabile come sopravvivenza protostorica: cfr. Gaetano Perusini, *Sopravvivenze protostoriche* cit., p. 148. Per il significato politico-sociale di rituali e associazioni giovanili cfr. nota 31. Su *cidules* e *pignarui* cfr. Pier Silverio Leicht, *Tracce galliche fra i carni: lis cidulis*, «Memorie storiche forogiuliesi», III, 1907, pp. 155-157; Giuseppe Vidossi, *Lis cidulis*, «Ce fastu?», VIII, 1932, pp. 171-181 (ristampato di recente ne *I giorni del magico* cit., pp. 67-80); Milko Matičetov, *Le rotelle infuocate nelle Alpi Orientali*, «Ce fastu?», XXVII-XXVIII, 1951-52, pp. 111-127; Gaetano Perusini, *Nuovi documenti sul lancio delle cidulis e sui fuochi rituali in Friuli*, «Alpes Orientales», I, 1959, pp. 135-182; Andreina Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., vol. II, pp. 848-860.

nonché dall'influenza di elementi mediterranei tramite la mediazione di Aquileia romana⁹.

La correlazione tra elementi culturali eterogenei nel caso friulano sembra funzionare perché una serie di eventi storici, di movimenti etnico-culturali documentabili all'interno di un preciso quadro di riferimento storico, geografico e politico giustificano l'utilizzo dei parametri interpretativi ginzburghiani, in altri casi troppo spregiudicatamente applicati a realtà culturali distinte e separate: è del resto inevitabile che la ricerca di universali culturali comporti un utilizzo arbitrario e soggettivo delle fonti, storiche o contemporanee che siano.

Anche in un contesto culturale omogeneo e unitario come quello friulano, nel quale, come s'è visto, risulta fruttuoso comparare il filone funebre al filone agrario e viceversa, ovvero le due principali serie mitologiche dei benandanti, un'interpretazione simbolica afferente all'universale «andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà» pare impraticabile. L'inversione dei sessi nel rituale mascherato dell'aratro, per esempio, soltanto con molta difficoltà potrebbe essere inserita nella serie analogica proposta da Ginzburg, che non a caso guardava al travestimento rituale, e così alla zoppaggine, o alla nascita particolare, come ad espressioni metaforiche della diversità, a sua volta connessa *per metaforam*, tramite altre concatenazioni, al viaggio nell'altro mondo.

Applicando in modo estremistico questa logica, il «diverso», zoppo, travestito, semi-belluino o nato con la «cuffia» che sia, dovrebbe rappresentare in tutte le

9. Gilberto Pressacco individua nella tradizione musicale della Chiesa aquileiese, fondata su un impianto coreutico di matrice estatica e propiziatoria di derivazione verosimilmente alessandrina e risalente ai primi secoli dell'era cristiana, l'ossatura portante della danza «storica» friulana e la ragione della sua specificità. La suggestiva ricostruzione di Pressacco, che copre circa due millenni, interessa anche i benandanti e in generale la religiosità popolare locale nei suoi aspetti più scopertamente sincretici. L'autore individua un legame tra danza, canto, lamento e veglie funebri: per esempio, le mimiche e i canti delle odierne *biādas*, prefiche della Val d'Arzino, richiamano i *beati* e le *beatae* aquileiesi dell'età tardo-imperiale, mostrando un ipotetico sviluppo del processo di contaminazione dei cori religiosi improntati all'estasi con pratiche misteriche di influenza paganeggiante. Ancora, potrebbe esistere una connessione tra processione dei morti, danza e fertilità: per esempio, l'ormai celebre ballo-canto *Schiarazzola marazzola*, interpretato da due cori, uno maschile, uno femminile, veniva eseguito per tutto il paese di Palazzolo, campagne comprese, per «chiamare» la pioggia nella notte di Pentecoste. A tale scopo, i «processionanti» usavano anche portarsi dietro un aratro che poi immergevano nelle acque dello Stella. Il rituale fu praticato almeno fino al 1624, quando il parroco di Palazzolo denunciò al Sant'Ufficio i coreuti locali. Il legame di questa tradizione con quella relativa all'oltretomba può desumersi, a detta di Pressacco, dall'esistenza nella zona, ovvero a Palazzolo e Porpetto, di credenze-racconti relativi alle processioni dei morti, raccolti da lui stesso. Cfr. Gilberto Pressacco, *Sermone, cantu, choreis* cit., pp. 36-38, 99, 167-169; Id., *Musical Traces of Markan Tradition* cit., pp. 7-16, 34-37, 41-45. Sulla «coreutica» dei benandanti cfr. cap. II, par. *Miti, riti e sette*, p. 81, nota 50.

culture e in tutte le epoche una personificazione simbolica del contatto ultraterreno. Questo contatto sarebbe poi qualificato come movente inconscio di un'esperienza a seconda dei casi estatica, allucinatoria, mitologica, estetica. Si è già parlato in precedenza dei problemi legati a questo tipo di metodo che, per i fini che si propone, conduce necessariamente ad una selezione surrettizia degli elementi culturali analizzati e comparati, e quindi ad un certo grado di trasfigurazione dei medesimi.

Ma non ci occuperemo oltre di questo: mi sono soffermato sulla connessione tra le mascherate rituali e la mitologia dei benandanti per offrire respiro ad un'ipotesi valida e convincente se rapportata a una piccola scala di eventi, a culture circoscritte, meno valida e convincente se generalizzata e assolutizzata. Non si avverte il bisogno, per ora, di qualcosa di affine ad una nuova teoria degli archetipi. Sul carnevale popolare all'epoca dei processi dell'Inquisizione torneremo tra poco, non per analizzarne la morfologia, bensì per approfondire i motivi di una sovrapposizione: il mondo alla rovescia del carnevale e la sessualità delle streghe a metà Seicento, infatti, attingevano da un repertorio comune di immagini.

2. Il maleficio: le accuse contro donne

Come si è rilevato nei primi due capitoli, il fatto che il filone «funebre» delle credenze dei benandanti si «esaurisca» nel corso del Seicento nelle deposizioni processuali non deve far ritenere che negli stessi anni fosse realmente meno diffuso o già declinante nella cultura popolare friulana. La spiegazione più economica di questa scarsa documentabilità seicentesca delle processioni dei morti sta a mio avviso altrove: nello spostamento progressivo di interesse da parte dell'Inquisizione verso il maleficio femminile, cioè verso i malefici compiuti da donne: mentre per tutto il secolo le deposizioni e i processi formali contro benandanti di sesso maschile continuarono, e quindi si continuò a parlare di battaglie notturne, le testimonianze relative alle benandanti, o donne ritenute tali, segnarono un deciso regresso e, come già detto, il filone funebre era appannaggio prevalente dei benandanti di sesso femminile. Probabilmente fu per questo dunque che il tema «processioni» sparì dai processi prima del tema complementare delle battaglie agrarie¹⁰.

10. Cfr. Ginzburg, p. 103: «In complesso, il mito delle processioni dei morti ha in Friuli, nell'intreccio di credenze connesse con i benandanti, un posto abbastanza marginale, per quanto riguarda la diffusione e la persistenza». Benché sbrigativa, tale valutazione ha un

Nel contempo, l'introduzione del sabba nella cultura popolare friulana produsse nel Seicento un coinvolgimento in percentuale nettamente maggiore delle donne, che compaiono più spesso di prima come inquisite o sospettate per stregoneria demoniaca. Tra il 1596 e il 1670 c'è un sostanziale equilibrio nel numero di denunce a carico dei due sessi riguardo alla magia terapeutica, con una prevalenza non significativa di donne accusate. La voce stregoneria malefica/sabba invece presenta, nello stesso periodo, una proporzione decisamente squilibrata: 111 donne inquisite contro soli 20 uomini, mentre negli anni 1611-1670 le imputazioni contro benandanti di sesso maschile sono prevalenti in modo schiacciante: ben 48 contro 4¹¹.

Nel corso del Seicento i giudici ecclesiastici in Friuli e nelle sedi periferiche dell'Inquisizione romana furono dunque particolarmente attenti verso la stregoneria femminile. Il dato numerico complessivo relativo al periodo considerato, il periodo di maggiore attenzione verso la stregoneria, sollecita una va-

riscontro statistico, almeno per quanto riguarda il numero di individui inquisiti dal Sant'Ufficio friulano: cfr. E. William Monter - John Tedeschi, *Toward a Statistical Profile* cit., p. 135, tabella 1 (Inquisizione friulana, «Arti magiche»). Riporto di seguito il numero di benandanti accusati per sesso in tre grandi periodi di attività del Tribunale friulano secondo il computo di questa tabella, basato sugli inventari De Biasio-Facile. Tra parentesi è indicata la cifra del mio conteggio personale: cfr. cap. I, *Elenco cronologico degli atti processuali del Sant'Ufficio contro i benandanti (1574-1749)*. 1596-1610: uomini 5 (5), donne 5 (6); 1611-1670: uomini 26 (48), donne 8 (4); 1671-1785: uomini 6 (14), donne 0 (0). L'andamento quantitativo non muta sostanzialmente per i due computi tranne che per il periodo 1611-70: dal mio conteggio risulta molto più accentuato sia l'incremento relativo ai benandanti di sesso maschile, sia la diminuzione di cause relative a donne benandanti.

11. Il numero di benandanti maschi inquisiti del periodo centrale è sensibilmente inferiore nel conteggio Monter-Tedeschi, in cui ne risultano solo 26, perché l'inventario di Luigi De Biasio e Maria Rosa Facile utilizzato dagli autori non riporta in modo corretto tutti gli inquisiti, né le imputazioni: per lo stesso motivo, le donne benandanti nello stesso periodo risultano erroneamente otto anziché quattro. La rilevazione numerica «derivata» di Monter e Tedeschi va riveduta perché, al momento attuale, non esiste un'inventariazione completa e analitica, basata su una scheda unificata degli atti processuali dell'Inquisizione romana, illustrante generalità, stato e attività dell'imputato, e contenente altre informazioni sui contenuti fondamentali e sulle caratteristiche paleografiche del documento preso in esame. Gli inventari del Centro di catalogazione di Passariano sono finora gli unici a disposizione per quanto riguarda il fondo dell'Inquisizione custodito nell'Archivio della Curia Arcivescovile di Udine: fornendo dati disomogenei e incompleti, risultano poco affidabili per elaborazioni quantitative dei dati contenuti nelle schede. Faccio due soli esempi relativi ai benandanti: gli atti processuali con le segnature 411 e 431 del secondo Millennio contengono due denunce, del 1665 e del 1666, contro Pietro Torreano. I delatori, rispettivamente Ludovica del Mesco e Giacomo Tamatuci, figurano nell'inventario come accusati: cfr. *I processi dell'Inquisizione in Friuli dal 1648 al 1798* cit., pp. 44-45. È auspicabile, quindi, l'adozione di un sistema di schedatura unificato per lo studio dei processi dell'Inquisizione romana: cfr. Andrea Del Col, *L'inventariazione degli atti processuali* cit., pp. 103-114.

lutazione più analitica degli atteggiamenti sociali del tempo relativi alle pratiche di magia femminile e maschile.

Uomini predestinati, nati con la camicia e riconosciuti come «benandanti», opposizione usata specificamente per indicare la funzione e lo status dell'antistregone, accusano e denunciano donne, contribuendo in modo attivo ad isolarle: è la situazione più ricorrente contenuta nelle relazioni dei delatori a beneficio del tribunale.

Perché si assiste ad un'attribuzione progressiva di tali funzioni a individui di sesso maschile? Un'attribuzione non esclusiva, ma senza dubbio preferenziale: uno degli ultimi giorni d'aprile del 1642 una donna udinese di 48 anni, Elena Casarin, viene avvicinata durante una messa in duomo dalla signora Chiara Buiato, di condizione benestante. La Buiato confida alla Casarin di aver saputo che è benandante e le chiede soccorso per la nipote che, a suo dire, è malfeficiata, promettendole della sua «robba ciò che volete». La risposta di Elena è decisa:

V'ho lasciato favelare quanto vi è piaciuto, adesso lasciate dire a me. Vostra signoria mi può comandare del sangue, ma di quanto m'havete richiesto io non so fare cosa alcuna, e però non mi state a ragionare di queste cose, è ben vero che con il sangue et con l'oratione l'aiutarei, ma non con cose che non so né devo fare. È ben vero questo, che se volete sapere da qualche benandante, che io non son tale, come vi è stato detto, vi insegnerò un tale che, per quanto inteso et si dice per tutta la città, e perché il conosce un certo benandante, il quale era un mio compare che si chiama Meni marangon, che sta in borgo di S. Christofolo¹².

Il brano illustra varie attitudini psicologiche: rispetto delle gerarchie sociali, deferenza verso una persona di più elevato grado, timore della delatrice di esporsi in prima persona nell'esecuzione di pratiche che «non sa» e «non deve» fare, volontà di stornare da sé l'attenzione e di dirigerla su uno specialista, il notorio benandante Domenico. L'esempio non è isolato: molte altre denunce cittadine, relative a persone di varie condizioni sociali ed età, evidenziano l'adeguamento dei delatori ad una sorta di «conformismo dissociato», prodotto da una parte dal magico proscritto, cioè dalla richiesta di aiuto ai benandanti, e dall'altra dall'istituzione proscrittiva, che su istanza dei confessori sollecitava a denunciarli¹³. Entrambi gli atteggiamenti appaiono, come detto, conformisti e teoricamente inconciliabili tra loro: l'uno nega l'altro.

12. AAUd, *S. Ufficio*, b. 26, fasc. 922.

13. Cfr. Franco Nardon, *Benandanti a Udine* cit., pp. 138-141, 154-157.

La massiccia azione ideologica della Chiesa, promossa nei decenni successivi al concilio di Trento, investì l'intera società: la rinnovata intesa con il potere laico contribuì a scavare un solco più profondo tra i vari ceti sociali, legittimando e favorendo il mantenimento delle distanze ma promuovendo in senso verticale un'omogenea revisione del costume e della morale, di quella sessuale in particolare. Nella società arcaica e contadina dell'epoca, che si reggeva su un rapporto non paritario tra i sessi, sulla discriminazione e sulla divisione degli ambiti lavorativi, sulla subalternità delle donne, i riformatori dei costumi sessuali ebbero probabilmente buon gioco nell'introduzione e nell'applicazione delle nuove regole. All'interno dei singoli insediamenti urbani e rurali la discriminante sessuale agiva in concomitanza alla ripulsa strutturale contro i personaggi liminari, che erano considerati una minaccia per l'identità e l'integrità dei nuclei sociali. In particolare, venivano prese di mezzo donne aliene, strane o sospettabili: le deformi, le bizzarre, le anziane, le vedove, le non maritate, le plurimaritate¹⁴. Questi individui, rappresentando il terminale dei conflitti palesi e latenti, dei risentimenti privati e collettivi della comunità, erano fatti più spesso oggetto di accuse esplicite di stregoneria: l'accusa poteva essere ritorta, ma la credibilità della ritorsione era direttamente proporzionale al credito e al prestigio, alla posizione sociale del presunto colpevole. Le accuse in genere consentivano di scaricare le tensioni individuali, familiari, collettive su chi subiva una duplice discriminazione: come donna e come soggetto liminare.

I benandanti rurali e urbani erano depositari di una funzione riconosciuta da buona parte della società: riconoscere le streghe e «panderle» nei modi e nei tempi richiesti dalle circostanze e dai richiedenti. Nel senso indicato sopra, essi preservavano l'identità e le gerarchie comunitarie.

La detta madre e figliolla (...) mi hano detto che questa signora Giulia [Giulia Polidori, supposta maleficiata, n.d.a.] ha fatto venire un prete a scunzurarla insieme con un benandante, ma non mi ha detto i nomi (...). Mi disse che il benandante nominò per strega

14. Il filone della storiografia razionalistica tradizionale, particolarmente accreditato nei paesi di lingua e scuola anglosassone, ha il merito di indagare sulle eventuali circostanze che possono spiegare o giustificare in termini storici l'incremento diretto contro particolari categorie di persone, in determinati contesti, delle accuse di stregoneria. Dato il taglio sociologico delle ricerche, tuttavia, alla fine rimangono decisamente in secondo piano specie e contenuti delle credenze professate dalle persone viventi in quei precisi contesti: cfr. Hugh R. Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa* cit., pp. 133-140, 150-151; Alan Macfarlane, *La stregoneria nell'Essex* cit., pp. 134-141; Id., *Stregoneria in Inghilterra* cit., pp. 35-62; Keith Thomas, *L'importanza dell'antropologia sociale* cit., pp. 83-118; Paul Boyer - Stephen Nissenbaum, *La città indemoniata. Salem e le origini sociali di una caccia alle streghe*, Torino, Einaudi, 1986 (introduzione di Carlo Ginzburg, pp. IX-XI), pp. 90-246.

la Cadrearia, e che sulla faza li ha detto: «Sì, sì che sei tu!», e che questa dona volse giurare sun un crocefiso, e che mai questo non l'ha pututto levare con le mani, che era nel muro solamente a un chiodo. Tuti quei che erano presenti mi dice che àno gridatto: «Non sei degna!», e mi ha detto anco dato che il Christo subito si distachò del muro, o esse done che erano mi dise che lo aveva pilgiatto, in questo proposito non dico altro¹⁵.

Madre e figlia, in principio confidenti della padrona, attirano su di sé i sospetti della donna presso cui sono a servizio, la delatrice Ciliandra Bardin in Cescon: la familiarità di Angela e Caterina Pico con maliarde e benandanti, come risulta dal lungo memoriale-denuncia scritto da Ciliandra, non giova affatto alla loro reputazione, né a migliorare i rapporti con la padrona:

All'ultimo mi saltò un pensiero, di chiamare qualche benandante, di quelli che detta dona, che detta madre e figliolla mi aveva nominati molte volte, e mandai a chiamare il moni del domo, Piero Toreano, per una dona che era venuta a servirmi (...). Arrivato questo homo, e io li contai il mio male, e li dissi: «Sono io strigata?». Mi rispose: «Signora sì, sono gente che vi vole gran bene, ma non vi volle morta, questo Natalie vi lassiarano di tormentare, certo». Io disì: «È omo o dona?». «Signora - mi rispose - sono done, né mai mi volse dire chi erano»¹⁶.

Torreano istruisce Ciliandra su come preparare una contro-fattura, senza rifuggire dalle consuete vanterie autocelebrative dei guaritori: «Vedette, questa è la mia camisolla che son nasutto, la porto sempre con me». E io la vidi. Mi disse: «Questo homo ha dato la vitta a più di dugento persone»¹⁷.

Il sospetto diventa certezza, e la conclusione, parossistica e non priva di risvolti involontariamente comici, segna la definitiva rottura di un rapporto lavorativo e di amicizia già segnato.

Il mio desiderio era di conoscere la striga, e in verità capitò a quella hora che il benandante [Torreano, n.d.a.] mi dise, nel dimani matina, dona Angiola, quella che havevo in suspetto. Io li contai il tuto, come anco alla figliola, e disì: «Mi dispiace che non mi ha

15. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 449. Caterina fa altre rivelazioni alla padrona: quando serviva in casa della contessa Bianca Antonini, nota alla delatrice come strega, essa aveva preso parte alla soppressione di un figlio illegittimo ancora in fasce. Tuttavia, il resoconto è farraginoso e oscuro, e all'oscuro restano personaggi coinvolti e circostanze. Linguisticamente, lo scritto della Cescon è abbastanza interessante per i frequenti friulanismi e l'uso di una sintassi «orale». Gli Antonini figurano nella *Conscriptio nobilitum* del 1518 tra le 50 «famiglie nuove» cittadine: cfr. Carlo Tullio-Altan, *Udine in Friuli*, Udine, Camassima, 1982, pp. 131-146.

16. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 449.

17. *Ibidem*.

voluto dire la striga». Questa disse: «Signora, io vi voglio menare un benandante e dice che vi dirà la striga». Restai, ma poi la feci andare, e mi menò un homo, chiamato di sopra nome il Scorson, che sta nella zona di i Brenari. Questo homo, quando mi vide, vardò la dona e mi, e disse: «Non voglio dire niente, non mi voglio sapere niente», e corse via di camera. Restai con dire velanie alla donna, chiamandola striga, e manazandola di mazare e di darlla alla Inquisitione. Mi respondeva: «Voglio andare a chiamare un altro benandante chiamato Blasi Vicario, che sta in Grizano, il che ve lo dirà chi è la striga». Li risposi: «Andate in malora, voi e i vostri benandanti, che vui che mi havette contato d'aver sofegato ecc., così vi tenco per striga». Così son bandite di casa mia¹⁸.

Come ereditare un mestiere comportava di necessità esercitarlo vita natural durante, così i benandanti, venendo alla luce avvolti nella membrana amniotica, ereditavano dalla natura un «pianeto» e non potevano esimersi dal seguirlo: seguirlo comportava in primo luogo riconoscere e sconfiggere malefici e malefici. Naturalmente, i controstregoni erano sia uomini che donne, ma, almeno di fronte all'Inquisizione, il lessico dei delatori destinò con sempre maggiore frequenza il nome agli uomini¹⁹: tale selezione per noi non può essere priva di significato, perché al nome si accompagnava una specifica attribuzione di funzioni. È il caso di sottolineare che la sovrapposizione dell'immagine diabolico-malefica a quella benefica primitiva, nel caso dei benandanti friulani, riguardò forse con maggiore rilevanza e precocità le donne che gli uomini.

Se il magico agrario con le sue battaglie estatiche, la necromanzia e i prienti richiamò sempre meno l'attenzione degli inquisitori del tribunale udinese, il maleficio femminile, almeno in sede d'accusa, prevalse, quasi al punto di costituire un'imputazione sessuale univoca. Probabilmente, le donne rischiavano le accuse di stregoneria malefica molto più degli uomini anche a causa di un'algnante morale sessuofobica e ginofobica promossa e controllata dal clero²⁰.

18. *Ibidem*. Il termine «scorson» deriva probabilmente dal verbo «scorsâ», che in friulano significa «mettere in fuga»: cfr. Giulio Andrea Pirona, Ercole Carletti, Giovanni Battista Corgnali, *Il nuovo Pirona* cit., p. 983, sub voce.

19. Il benandante Battista Moduco nel suo costituito del 27 giugno 1580 puntualizzò che «non vi sonno tra di noi delle donne, ma ben è vero che ci sonno donne benandanti, et vanno donne contro donne» (Ginzburg, p. 218); Florida Basili, udinese processata nel 1599, descrisse combattimenti estatici e visioni dei morti parlandone come di sue invenzioni, ma poi si vantò pubblicamente di essere benandante, e di aver ridotto l'inquisitore all'impotenza (p. 97). Nei documenti seicenteschi la contrapposizione espressa dai protagonisti è sempre più una contrapposizione di sessi e, come si è visto, anche al sabba i benandanti maschi tendono a rimanere distinti non più da stregoni o malandanti, ma da individui malefici reali di sesso femminile.

20. Riguardo alle donne, esisteva una più evidente connessione tra attività medica e stregoneria diabolica: cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., p. 233, n. 80

Risulta difficile infatti immaginare due uomini al posto delle due sventurate decapitate e arse sulla pubblica piazza di Cormons il 1° aprile 1647, ovvero Lucia moglie di Romano di Tomba e Antonia Bevilacqua di Borgnano. Fatte oggetto dei rancori della collettività, forzate da un ecclesiastico durante la prigionia a confessare di aver maleficiato e partecipato al sabba, le donne rimasero vittime della legislazione civile asburgica in vigore nella contea di Gorizia, la cui severità contro sortileghi e malefici era assimilabile a quella degli stati germanici d'oltralpe²¹.

Pietro Torreano fu il benandante più denunciato della seconda metà del Seicento: 11 delazioni al Sant'Ufficio dal 1663 al 1684, più una denuncia posteriore alla sua morte del 10 aprile 1698. Tra i vari reati che gli potevano essere imputati, cioè magia terapeutica, abuso di sacramenti, sortilegi *ad amorem*, non figura mai a suo carico l'accusa di maleficio. Nel tempo insomma la sua indefessa attività di guaritore subì soltanto la scontata riprovazione morale destinata a uno che praticava l'arte di guarire con l'ausilio della magia o con ritrovati empirici. Chi lo denunciò, lo fece quasi sempre per non trasgredire le sollecitazioni del confessore, per offrire uno scarsamente credibile «scarico di coscienza». Le denunce, abbastanza scaglionate nel tempo, sono di persone di entrambi i sessi, in due casi i delatori sono nobili. La provenienza sociale dei denunciatori è quanto mai varia, fatto che suggerisce una sostanziale uniformità di comportamenti di fronte alla malattia di sospetta origine soprannaturale. In tre casi il benandante riconosce come responsabili di malefici persone precedentemente sospettate, che in due occasioni su tre sono donne²². Gli esigui numeri, se rapportati all'abituale meccanismo delle accuse innescato dai be-

e pp. 236-238. A questo riguardo l'autore cita due processi di fine secolo: uno del Sant'Ufficio di Concordia contro la Pittaccola di Pordenone, l'altro del Sant'Ufficio di Venezia contro Apollonia di Latisana. «Il convincimento che le mediche fossero streghe, e che in quanto tali la Chiesa le punisse, operava anche indipendentemente dalle pressioni dirette dall'apparato ecclesiastico» (p. 238).

21. Cfr. Luigi De Biasio, *Esecuzioni capitali* cit., pp. 151-154. Le donne accusate furono all'inizio ben otto. La denuncia, rivolta al tribunale civile, era partita nel febbraio 1647 da un uomo di Cormons di cui i documenti non rivelano il nome. Soltanto un mese prima e proprio a Cormons, nella chiesa della Madonna del Soccorso, un giovane massaro dell'ospedale di Udine, Bastiano Menos, aveva denunciato diverse udinesi che sosteneva di aver visto alle congreghe notturne come avversarie rituali della compagnia dei benandanti, e ree a suo dire di maleficio. La deposizione fu resa a fra Pietro Martire, esorcista e vicario foraneo dell'Inquisizione. Di questo caso, a differenza dell'altro, il Sant'Ufficio poteva occuparsene, e se ne occupò.

22. AAUd, *S. Ufficio*, b. 42, fasc. 389 (3 febbraio 1663): denunciante Leonardo Arcoloniano; b. 42, fasc. 449 (1° marzo 1668): denunciante Ciliandra Bardin Cescon, denunciate Caterina e Angela Pico; b. 45, fasc. 560 (24 luglio 1684): denunciante Pasqua Misso, denunciata Maddalena Montona.

nandanti di sesso maschile nei confronti di donne, per esempio da Giovanni Battista di Ippolis contro Giovanna Zamara, costituiscono una conferma alla regola. Benché sia e fosse luogo comune che «qui scit sanare scit destruere»²³, non pare questo il caso, e decisamente scarso risulta il numero dei benandanti uomini accusati di maleficio.

Sulla prevalenza delle accuse rivolte contro donne, si devono considerare due fattori. Uno strutturale, estraneo alla dinamica storica, almeno nelle società tradizionali europee, cioè la trasmissione del sapere magico, e l'altro legato in modo specifico a mutamenti ascrivibili alla storia dell'ideologia, della mentalità, del costume: la nuova concezione ecclesiastica del corpo, e, nel nostro caso, della specificità di funzioni del corpo femminile.

Per quanto riguarda il primo fattore bisogna ricordare che, soprattutto in ambito terapeutico l'inculturazione, ovvero la trasmissione orale dei saperi tradizionali e di specifiche cognizioni e conoscenze magico-empiriche, procedeva per via generazionale femminile: il trasferimento e l'assunzione dei poteri e delle capacità passava da madre a figlia, da donna a donna. Nella società dell'epoca, ciò era valido soprattutto a livello simbolico: tali passaggi erano talmente emblematici da trascendere il dato reale, come vedremo con alcuni esempi nei prossimi paragrafi. È essenziale notare come l'assunzione generalizzata da parte dei delatori di tale simbologia ne condizionasse atteggiamenti e parole nelle aule di giustizia, e solitamente a sfavore delle donne, specialmente delle più indifese ed esposte alle accuse.

Di nuovo, possiamo notare che nella formulazione/accettazione delle accuse giocavano un ruolo essenziale le forze sociali in campo, le trasposizioni simboliche corrispondenti ai rapporti di forza. Questi rapporti di forza venivano espressi da significati che si concentravano in una polarizzazione: vittima e malfattore, un dualismo subito, ma talvolta proposto dagli stessi esposti ad accusa, che evidentemente non potevano utilizzare un modello alternativo.

Nel caso di Domenica di Camillo Minons l'emarginazione familiare e sociale di cui è vittima la donna, comparsa spontaneamente il 30 gennaio 1648 davanti all'inquisitore fra Giulio Missini per autoaccusarsi di infanticidio e partecipazione al sabba, trova una qualche compensazione materiale nell'iniziazione di Domenica, per opera di due streghe anziane, ai presunti rituali diabolici, alla copula col demonio: queste attitudini negative sono descritte dalla stessa iniziata come conseguenze dell'odio che prova verso la religione e coloro che godono materialmente e spiritualmente dell'affetto dei parenti, della benevolenza

23. Cfr. Ginzburg, pp. 116-117.

divina²⁴. Comportamenti e parole antisociali si trascinano fino al momento dell'autoaccusa, senza necessità di ratifiche o sollecitazioni altrimenti necessarie in altri dibattimenti.

In Friuli, attorno alla metà del Seicento, accuse di stregoneria malefica coinvolsero molte donne di misera condizione e precaria identità sociale come nubili, orfane, vedove. In quegli anni, in carica l'inquisitore Missini, si svolsero i processi contro Bartolomea Golizza, Lena Zampara e Sabbata Lorenzona, contro la citata Domenica, Maria Danellis da Forni di Sotto, Angioletta e Giustina delle Rive da Pordenone²⁵, oltre al già citato drammatico processo civile di Cormons.

L'azione di parroci e confessori, subordinata a quella dei giudici, mirava all'individuazione e alla descrizione ad uso del Tribunale delle pratiche di magia delle donne, a segnalare gli atti di sessualità femminile più sconcertanti per il clero: gli atti che tradivano un uso disinvolto del corpo o una propensione «sconveniente» al piacere. La reintegrazione o la definitiva messa al bando delle accusate dipese sempre di più dall'istituzione religiosa, nonostante la persistente concorrenza dei benandanti, di continuo interpellati con o senza l'assenso dei sacerdoti.

Se i benandanti, come rappresentanti dell'antistregoneria, ricoprivano all'interno delle comunità una funzione istituzionalmente positiva, riconosciuta come tale e come tale ricercata, le streghe erano l'opposto: secondo l'opinione comune²⁶ da esse ci si poteva aspettare qualsiasi cosa di male. L'astio delle comunità verso le streghe era spesso corrisposto, e non a caso (è una forma di autodifesa) le streghe nelle loro confessioni contrapponevano al mondo

24. Cfr. Luisa Accati, *Lo spirito della fornicazione* cit. pp. 654-656; Ginzburg, pp. 190-192. Benché pare indubbio che esistesse una repressione, è dubbio che contro tale repressione esistesse un «movimento» reattivo delle masse oppresse che esaltasse lo «specifico femminile» di tale reazione, come sostiene invece Giorgio Galli: la reazione, se ci fu, fu episodica e non programmatica; individuale, non collettiva; irreflessiva piuttosto che ideologica. Fenomeni come *sabba* e *trance* invece vengono talvolta interpretati con un occhio non dissimile da quello di persecutori e trattatisti contemporanei, alla stregua cioè di fenomeni eversivi. Questa interpretazione, annientando le differenze storiche e locali, costituisce a mio avviso una generalizzazione analoga a quella degli inquisitori, ma di segno rovesciato: infatti essa si propone come un «contributo (della storiografia) alla costruzione di una teoria generale della liberazione che fondi l'eguaglianza sul riconoscimento delle differenze»: cfr. la presentazione di Giorgio Galli a Paolo Portone, *Il Nocerotto di Benevento* cit., pp. 8-9.

25. AAUd, S. *Officio*, b. 27, fasc. 975 (contro Maria Danellis); b. 28, fasc. 997 (contro Domenica Minons e le complici), b. 29, fasc. 18 (contro Bartolomea Golizza); b. 36, fasc. 97 (contro Angioletta e Giustina delle Rive). I processi citati sono solo alcuni dei numerosi che in quegli anni videro coinvolte donne per accuse di stregoneria, maleficio, invocazione del demonio e sabba.

26. Uso un'espressione generica come «opinione comune» perché la grandissima parte della popolazione dell'epoca credeva nella realtà dei malefici.

regolato e morale che le aveva messe al bando il loro anti-mondo²⁷, piacevole e sregolato, origine di tutte le possibili trasgressioni e inversioni di cui si dichiaravano capaci. Un mondo alla rovescia, per certi versi assimilabile, e per altri no, al carnevale, alla festa popolare.

3. *Anti-mondo e mondo alla rovescia*

Carnevale e sesso femminile si trovano singolarmente fusi in alcuni processi friulani della metà del Seicento: il diavolo mascherato da prete o da vacca come fonte di piacere per le streghe e, cosa inaccettabile per il clero, come elemento parodistico nei cortei carnascialeschi.

Nel 1647 la strega di Faedis Domenica Minons raccontò all'inquisitore Missini di aver partecipato con due «maestre» di stregherie ad un'anti-confessione presieduta dal diavolo. Il diavolo era prima apparso come cavallo, poi come prete dai piedi bovini. Come detto, la donna aveva confessato di avere avuto rapporti carnali col demonio²⁸. Il 4 maggio 1652 il parroco di S. Clemente in Povoletto portò nel tribunale dell'Inquisizione, sempre alla presenza del Missini, tre giovani del paese perché confessassero di aver inscenato per le case, durante l'ultimo carnevale, una parodia del sacramento della confessione. Uno dei giovani si era travestito da prete, l'altro da diavolo «con una pelle secca di bue non conciata adattata in modo che le corna gli venivano sopra la pelle accomodate che non si vedevano»: la confessione simulata aveva divertito i compaesani, mascherati e non²⁹.

La parodia sacra assunse connotati irriverenti, di contenuta polemica anti-ecclesiastica anche quando, durante il carnevale di Percoto del 1653, un fantoccio simboleggiante il penitente venne abbattuto da alcuni giovani a colpi d'archibugio dopo una finta confessione pubblica, tra l'ilarità dei presenti. Il fatto fu denunciato due anni dopo al successore di Missini. Un caso altrettanto e forse ancor più dissacrante si era verificato nel 1648, preoccupando alquanto l'Inquisizione: il Missini scrisse alla Congregazione romana per sapere come

27. Robert Rowland osserva che, considerando le narrazioni, i resoconti degli imputati come «strutture sincroniche» e non come si presentano, ovvero come sequenze di eventi ordinate cronologicamente, esse possono quasi sempre essere ridotte a tre, e non più di tre elementi interdipendenti: rottura con la società e con la religione (apostasia); sabbia; azioni malvagie delle streghe (maleficio): cfr. Robert Rowland, «*Fantasticall and devilshe persons*»: *European Witch-Beliefs in Comparative Perspective*, in *Early Modern European Witchcraft* cit., pp. 164-165.

28. Cfr. Luisa Accati, *Lo spirito della fornicazione* cit., p. 656.

29. Ivi, pp. 656-657.

regolarsi. A Pordenone, durante una mascherata, si inscenò questa rappresentazione: una meretrice si tirava dietro con una cordicella un prete secolare, un frate, un dottore, un soldato³⁰. In senso lato, il mondo alla rovescia del Carnevale poteva produrre, secondo il Sant'Ufficio, i medesimi contenuti destabilizzanti, contrari alla religione e all'ordine sociale, dell'anti-mondo del sabba. Forse non è un caso se fu proprio durante il mandato di fra Giulio Missini, un giudice propenso alle persecuzioni delle streghe demoniache, che l'Inquisizione si interessò alle trasgressioni simboliche del carnevale.

Il Missini era un giudice particolarmente attento quando si trattava di vigilare sugli aspetti della cultura popolare più «scandalosi»: lo dimostrano anche i processi contro prientatori e prientatrici. Non aveva dubbi, come si è visto per Soppe, sulla opportunità di infliggere le pene più severe alle persone sospettate di maleficio. Ovviamente, si trattava di fenomeni nella sostanza diversi e sottoposti a un controllo di intensità differente³¹. Tuttavia, il contenuto carnale e liberatorio, l'inversione dei ruoli e delle gerarchie definite erano caratteristiche del Carnevale che ritroviamo immutati nei sabba confessati dalle streghe friulane a metà Seicento³². Il controllo del corpo e della sessualità femminile dipendeva ormai dagli standard imposti dalla morale post-tridentina, e nel corso del secolo divenne sempre più una prerogativa del prete confessore: le «disonestà» confessate dalle streghe sono compensazioni simboliche e concessioni,

30. Cfr. Luigi De Biasio, *Il carnevale in Friuli e il S. Officio dell'Inquisizione intorno alla metà del Seicento*, «Sot la nape», XXXII, nn. 3-4, 1980, pp. 118 e 121.

31. Il fatto che sia i rituali carnevaleschi descritti che gli *charivari* e i cortei di dileggio, testimoniati in Friuli dal Trecento al Seicento, fossero allestiti e preparati da organizzazioni giovanili e che degenerassero frequentemente, pur senza arrivare alle conseguenze estreme del martedì grasso udinese del 1511, non poteva non preoccupare le autorità secolari ed ecclesiastiche. Per esempi di *charivari* friulani con citazioni stralciate da documenti processuali di tribunali civili tra Trecento e Seicento cfr. Gaetano Perusini, *Antiche usanze friulane*, «Lares», XV, 1949, 1-2, pp. 156-163. Per le testimonianze relative al carnevale cfr. par. *Battaglie notturne, processioni dei morti, mascherate rituali*, p. 141, nota 6. Benché volte in linea di massima a «risarcire» le comunità dei «danni morali» inflitti da individui spregiudicati come sposi anziani o sposi in seconde nozze, benché quindi appaiano di norma conservatrici, le associazioni giovanili e carnevalesche potevano diventare «uno strumento importante di dissenso», specie nelle città, e in quanto tali erano malviste dalle autorità: cfr. Natalie Zemon-Davis, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1982, in particolare il capitolo *Le ragioni del malgoverno*, pp. 130-174.

32. Tra i numerosi esempi comuni a sabba e carnevale di inversione simbolica della norma e dell'ordine morale, religioso e sociale, basta qui ricordare il tema del bacio sul deretano, con esempi anche letterari come il *Baise-mon-cul* di Rabelais, e quello della parodia sacra, in particolare del *pater noster* «rovesciato» nelle confessioni di stregoneria. Sul *Baise-mon-cul* in Rabelais cfr. Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1982, ed. orig. Mosca 1940, p. 409-14. La presenza di questi elementi nei costituti processuali può anche essere dovuta alla mediazione intellettuale degli inquisitori, alla forza suggestiva delle domande fatte da questi ultimi agli imputati, quindi, come si è abbondantemente ripetuto fin qui, tali confessioni non vanno assunte in modo acritico come testimonianze dirette della cultura popolare.

colpevoli perché avvertite come tali, al principio del piacere: nel complesso, si tratta di espressioni che mutuavano dal Carnevale forme e contenuti di una illusoria, fugace compensazione sociale³³.

4. «Et havete fatta la notomia di me»

L'operato dei benandanti è spesso contraddistinto dalla propalazione delle streghe, che si manifesta nel modo più clamoroso con un'accusa verbale diretta, fatta in presenza della strega, delle presunte vittime e di testimoni.

La strega chiamata Cadrearia, di cui si è parlato, vuole sbugiardare uno sconosciuto benandante in presenza di altre persone: per questo, si dichiara disposta a giurare su un crocifisso la sua innocenza, ma ottiene l'effetto opposto, non riuscendo a staccarlo dal muro: l'evento prodigioso prova a tutti che è colpevole.

Girolamo Cut di Percoto si rivolge in termini recisi alla figlia di Domenica Zampar che gli chiede se ritiene che anche lei, come la madre, sia una strega: «Sì che ancor tu sai, perché chi di gatta nasce sorzi piglia, et tal ferro tal cortello; et se bene non sai tanto che ella, sai ancor tu»³⁴. Il «sapere», naturalmente, è quello stregonesco.

Giustina delle Rive è processata soltanto a causa della fama di strega e fat-tucchiera della madre, senza indizi precisi a suo carico, per le testimonianze sfavorevoli di vicini e cittadini³⁵. In modo analogo, per una sorta di proprietà com-

33. Cfr. Luisa Accati, *Lo spirito della fornicazione* cit., pp. 654-659. Le teorie funzionaliste più ortodosse facenti capo a Caillois e Thomas interpretano il carnevale come valvola di sfogo per le tensioni sociali, e quindi come fattore strutturalmente coesivo. Bachtin e Turner, viceversa, come espressione dell'antistruttura, della liberazione e della trasformazione sociale: cfr. Roger Caillois, *Les Jeux et les hommes*, Paris, 1967, pp. 171-172 (trad. it. *I giochi e gli uomini*, Milano, Bompiani, 1995); Keith Thomas, *Work and Leisure in Pre-Industrial Society*, «Past and present», XXIX, 1964, pp. 53-54; Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* cit., p. 3-67 e *passim*; Victor W. Turner, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Introduzione di Dario Zacha, trad. it., Brescia, Morcelliana, 1972. Turner, tuttavia, se considera la condizione sociale di liminalità «un periodo, potenzialmente, di riesame dei valori centrali e degli assiomi della cultura nella quale si verifica» (op. cit., p. 182), sembra dimenticare tale potenzialità nell'analisi dei rituali di inversione di status, ove «il gruppo o la categoria cui si permette di agire come se fosse strutturalmente superiore - e in questa veste di rimproverare e assalire i propri superiori di fatto - rimane nella realtà in uno status perennemente inferiore» (p. 190). Turner distingue due tipi di liminalità: di elevazione e di inversione (pp. 182-183).

34. Cfr. Ginzburg, p. 136.

35. Cfr. Ornella Lazzaro, *Le amare erbe* cit., pp. 97-110. Durante il processo, l'inquisitore Missini intende verificare se l'imputata principale abbia insegnato ad altri componenti della famiglia la propria arte di guaritrice-ammaliatrice, cosicché coinvolge nell'inchiesta, oltre alla figlia Giustina, anche la nipote di Angioletta, Giacomina delle Rive, già de-

mutativa della stregoneria, le circostanziate accuse contro Angela Pico coinvolgono anche la figlia Caterina.

Capire i motivi di questa discriminazione unilaterale non significa condividerne i luoghi comuni: un luogo comune è ritenere che fossero solamente le donne a conoscere tecniche e saperi magici. Nell'ambito del magico e della medicina popolare, l'inculturazione riservata agli specialisti seguiva anche vie diverse, non era appannaggio esclusivo delle donne. Il sacrestano Pietro Torreano e la moglie Caterina sono un caso abbastanza interessante di «sinergia» familiare e coniugale, perché praticano assieme i medesimi sortilegi. Il nobile Leonardo Arcoloniano circostanzia così il suo ricorso ad entrambi: «Io andai da lui perché mi fu detto già, ma non so da chi, ch'era assai buono in questo esercizio [di curare i maleficiati, n.d.a.], stimando anche sua moglie simile»³⁶.

Un esplicito e prezioso richiamo all'esperienza inculturativa, che descriveremo più avanti, si ritrova nella deposizione del 1698 di Giovanni Fuman, che apprende il mestiere di benandante guaritore seguendo il Torreano nelle sue visite a domicilio³⁷.

Anche Bastiano Menos accenna ad un'esperienza analoga:

Il detto Michele [Soppe, n.d.a.] mi insegnò che per guarir l'amalati io li onguessi con l'onto di porco rosso, come io feci a Domenico, massaro del signor Mierlo, il quale per pagamento mi diede tre lire, e l'altro fu un fantolino di Pozzoi che non so il nome del padre, il quale mi diede trenta soldi³⁸.

Altri esempi desunti dai processi friulani possono dimostrare che i processi inculturativi non avvenivano sempre all'interno della cerchia familiare o per via esclusivamente femminile, che le conoscenze terapeutiche erano quantomai di-

nunciata al Sant'Ufficio pordenonese per attività terapeutica e sospettata anch'essa di maleficio.

36. AAUD, *S. Officio*, b. 42, fasc. 389. Il benandante e la moglie istruiscono il nobile su come eseguire il rituale della battitura della camicia, la cui esecuzione provoca la comparsa o il riconoscimento dell'ammaliatore o dell'ammaliatrice. La moglie di Pietro Torreano, Caterina, venne processata dall'inquisizione nel 1647-48 per abuso di sacramenti e condannata come lievemente sospetta di eresia assieme a Marina Castaldone. Caterina aveva posto una «camicia di benandante» sotto la tovaglia dell'altare, il giorno di Natale del 1647, affinché il sacerdote vi officiasse sopra delle messe. Le due donne credevano in tal modo di esaltare le virtù magiche della membrana, che avvolgeva il figlio della Castaldone alla nascita. La camicia benedetta era destinata allo stesso figlio, soldato nell'esercito veneziano, perché lo rendesse invulnerabile ai colpi d'arma da fuoco: cfr. cap. IV, par. *Messe sulle «camicie»*, p. 169.

37. AAUD, *S. Officio*, b. 96, «Variae S. Officii», fascicolo datato 10 aprile 1698.

38. AAUD, *S. Officio*, b. 28, fasc. 983.

versificate e che è probabile che esistessero delle specializzazioni di campo legate ai singoli operatori e non al sesso³⁹.

Con ogni probabilità, quindi, esisteva una trasmissione maschile dei saperi, e persino la possibilità di apprendimenti incrociati. Per gli individui maschi nati con la camicia l'iniziazione al principio dell'età adulta o della tarda adolescenza, reale o onirica che fosse, avveniva tramite altri benandanti dello stesso sesso. Questa iniziazione, nelle modalità dei riti di passaggio, ufficializzava l'assunzione di poteri magici e saperi terapeutici trasmessi forse già in età infantile, di solito per via materna, o da donne⁴⁰.

Se l'attribuzione unilaterale e l'ipotesi della trasmissione esclusiva per via femminile delle conoscenze magiche e terapeutiche non regge sul piano documentario, vale altresì una distinzione retrospettiva riguardante la natura dei poteri magici così come venivano intesi e descritti dai protagonisti e dagli osservatori dell'epoca, da qualsiasi prospettiva li percepissero. Una serie di atti processuali contro donne di bassa condizione di Ruttars e Brazzano, celebrati dall'Inquisizione nel 1645, evidenzia la peculiarità «fisiologica» delle virtù magiche femminili, legate a particolari atti performativi: i prienti, particolari sortilegi eseguiti esibendo o toccando gli attributi sessuali muliebri, che erano così utilizzati a scopo terapeutico o apotropaico. La magia operava tramite il corpo ed era condivisa in pratica da tutte le donne, mentre gli uomini, anche i predisposti e i predestinati, proiettavano i poteri all'esterno del proprio corpo delegando alla membrana amniotica, un oggetto di provenienza uterina, quindi femminile, l'estrinsecazione di tale potenzialità.

Nel corso del Seicento, tramite un'inedita, non manifesta alleanza tra donne e confessori, si assiste ad una ridefinizione degli equilibri sociali. Mirando, tramite confessione o delazione, ad un'assoluzione e ad una riabilitazione pubblica, donne detentrici di specifiche conoscenze in ambito terapeutico in sostanza offrono come controparte al clero l'autonomia e il controllo «ideologico» sul

39. Per esempi di trasmissione non esclusivamente femminile o parentale del sapere cfr. Roberto Lionetti, *Alternative terapeutiche* cit., p. 164 e Luisa Accati, *Lo spirito della formazione* cit., p. 649.

40. Cfr. Ginzburg, p. 229; la madre di Paolo Gasparutto conserva la membrana amniotica che avvolge il figlio alla nascita, la fa benedire, ci fa dire sopra delle messe, poi la consegna a Paolo quando questi è già cresciuto: «Mi disse che io era nato benandante, et che quando fussi grande sarei andato fuori di notte, et che io la tenesse et portasse adosso, che sarei andato con li benandanti a combattere con li strigoni». Poi aggiunge: «Mia madre non andava fuori né era de benandanti». In un altro caso, la madre del già citato soldato, Marina Castaldone, aveva affidato dopo la nascita del figlio la membrana amniotica ad una levatrice, tal «comare Bianca», perché custodisse il prezioso talismano: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 1000.

proprio corpo: i parroci vigilano sull'intera comunità, sul comportamento dei singoli membri, registrano i comportamenti devianti e, forti di un appoggio sicuro anche se talvolta scostante come l'Inquisizione, li correggono, imponendo a loro volta nuove coordinate ideologiche: nuove direttrici morali, nuove norme comportamentali.

Un atteggiamento nuovo, spontaneo o sollecitato dai confessori, fu il ricorso all'Inquisizione come metodo per regolare le controversie e sfuggire al giudizio delle comunità. Come visto, le accuse interne ai villaggi riguardavano soprattutto le donne, così la denuncia diventò, nel corso del Seicento, uno strumento utilizzato pragmaticamente dalle delatrici per stornare i sospetti da sé indirizzandoli su altre, mentre la spontanea comparizione si configurò come *extrema ratio* nel caso di accuse circostanziate contro la propria persona ma non ancora formalizzate⁴¹.

La castità, condizione corporale salvaguardabile dai fedeli solo tramite lo svilimento dell'eros e l'esercizio di un ferreo controllo su alcune «deprecabili» inclinazioni dello spirito e della razionalità, costituì uno dei capisaldi della nuova dottrina morale della Chiesa. Secondo il nuovo modello prescritto, il corpo femminile, con le sue periodiche o straordinarie manifestazioni, si prospettava come un oggetto oscuro, votato all'interdetto perché per natura più debole di quello maschile, e per questo veniva considerato causa di traviamiento morale e intellettuale.

Le estasi dei benandanti, stati psicofisici particolari, qualificabili come sopravvivenze di un'antica e ancora discretamente diffusa intelligenza popolare del soprannaturale, divennero un po' alla volta oggetto di uno sguardo, a seconda delle circostanze, analitico, opportunistico, moralista: la Chiesa iniziò a condizionare con intensità via via crescente la coscienza di tali fenomeni. Parole e atti dei nuovi delatori erano in sintonia con l'atteggiamento canonico di parroci e confessori.

Questo settembre passato, la mattina di s. Michele, su le 15 hore, il piovano suo padrone, doppo haver detto messa, chiamando la sua serva, Catarina (...), né rispondendo, chiamò messer Giovanni Andrea, intagliatore da Venzone, quale, per ordine di detto piovano di S. Cristoforo, buttò a terra le porte della camera ove stava la Catarina,

41. Per i processi di Ruttars e Brazzano cfr. la brillante interpretazione di Luisa Accati, *Lo spirito della fornicazione* cit., p. 649. Tra Sei e Settecento l'educazione delle donne, specie di quelle dei ceti medio-alti, divenne sempre più prerogativa del clero, che godeva del benessere dei nuovi quadri mercantili e dirigenziali. I nuovi modelli educativi ecclesiastici contribuirono alla definizione di patologie diversificate, alla costituzione di nevrosi specificamente femminili, all'insorgere di manifestazioni psico-somatiche clamorose che nel corso del Settecento passarono con gradualità al dominio della psichiatria: cfr. pp. 662-669.

e la trovorno sul letto distesa, nuda et immobile, quasi morta, senza rispondere essendo chiamata, e stette così per due hore buone⁴².

Il prete procura che le si porti un vestito, e a tale scopo due donne si recano in camera, smaniose in realtà di scoprire «se havea i segni ordinarii delle streghe, cioè se sotto i bracci e su la vergogna haveva peli, perché si dice che chi non li ha è strega». Caterina non ne ha, cosa che suscita il riso delle donne, compiaciute per la scoperta. Lo stato della serva del prete provoca curiosità in quartiere S. Cristoforo, tra le donne soprattutto: altre due salgono in camera «a far le fregende alla Catarina sudetta su per la vita» per farla tornare in sé. Una è tal Ortensia, moglie di un benandante, Domenico, di cui vedremo tra poco. Tornata in sé, imbarazzata, Caterina si lamenta per l'invasione: «Mi havete pur veduta, et avete fatta la notomia di me». L'accaduto è ben presto noto in tutta la contrada: il periodo è quello delle tempora di settembre⁴³.

I brani precedenti sono stralciati dalla deposizione del 4 novembre 1639 di Valeria, udinese, vedova cinquantaseienne di Tommaso Stella. La donna da cinque anni ha un conto aperto con Caterina «figlia olim di uno spadaro e moglie d'un fabbro», considerata da tutti strega e particolarmente accanita contro la famiglia della delatrice: è ritenuta responsabile di aver gettato una malia contro un nipote di pochi mesi di Valeria, maleficiato a morte un altro nipote, procurato la morte di un cane al posto della vittima designata, cioè la figlia Elisabetta, fatturato la stessa vedova, fatto morire quattro suoi «porchetti». Ma è ciò che accade il giorno di san Michele, due mesi prima, a convincere la donna della necessità della delazione: Caterina ha mantenuto la sua famiglia in uno stato di ansia costante per cinque anni, ha quasi causato un «incidente diplomatico» tra parrocchie⁴⁴, ha avuto screzi e litigi con due benandanti, infine è stata dimostrata strega.

Sono proprio i rapporti di Caterina con i benandanti a meritare di essere approfonditi. Il benandante Domenico, falegname abitante a S. Cristoforo, riteneva Caterina responsabile del maleficio di uno dei nipoti di Valeria: al padre del piccolo, che voleva saperne di più, aveva rivelato

42. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 889.

43. *Ibidem*. Sull'origine delle tempora cfr. Ginzburg, p. 36, n. 4, p. 37, n. 5.

44. La famiglia Stella sospetta Caterina di aver maleficiato il nipote di Valeria, il figlio del figlio Pietro: «Per questo Pietro mio figlio andò a far una buona ramanzina alla Catarina detta, la quale, lamentandosi di ciò col pievano di S. Cristoforo suo padrone, questo andò a lamentarsene col pievano di S. Iacomo sopranominato, dicendo ch'egli non teneva streghe in casa per serve»: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 889.

di non poter dire ogni cosa quanto sapea, atteso che era stato ben bastonato, perché essendo esso Menigo benandante, come tutti lo tengono e chiamano, havea ricevute di buone stringhe la notte dalle streghe quando di notte s'incontrano, e così egli si manifesta, et tutti della contrada lo tengono per benandante⁴⁵.

Torniamo al giorno di san Michele: i figli di Valeria Giovanni Giuseppe e Pietro assieme ad un altro uomo apprendono dal benandante Tittone delle Tranquille che

in quella notte, madonna Catarina sudetta havea prima dato una bastonata sulla tempia ad esso Tittone, il quale appresso havea dato a lei una cuffule dietro un orecchio, e che perciò stava malata, e così stordita, soggiungendo esso Tittone che lui è benandante, e Catarina sudetta è strega, e dove s'incontrano si scorreiano, essendo nemici⁴⁶.

In seguito Tittone confiderà a Valeria la sua speranza, ovvero che Caterina possa finire al rogo «così fosse ella brugiata, come è una strega». La Stella conclude la sua deposizione con un rilievo per noi enigmatico: «In quel tempo che fu bruciata la Sorda, stette la Caterina sudetta tre di senza farsi vedere»⁴⁷.

Tutti gli elementi concorrono quindi, nel caso di Caterina, alla definizione della «strega»: le apprensioni di una famiglia che ritiene di essere perseguitata da anni dall'odio della donna, l'opinione del parroco di S. Giacomo e della gente del quartiere S. Cristoforo, i contrasti con due benandanti.

Come già visto, la principale funzione sociale del benandante è, in primo luogo, quella di preservare la salute dei membri della comunità dall'azione malefica delle streghe: Tittone racconta di averle date e prese, tra lui e Caterina c'è odio e disprezzo, e non per niente quando si incontrano si «scorreiano». Delle Tranquille si augura addirittura che lei possa finire sul rogo. Vengono spesso a parole, e durante un alterco la donna agita lo spauracchio della

45. *Ibidem*.

46. *Ibidem*.

47. I seguenti documenti non forniscono alcun indizio circa una strega bruciata sul rogo a Udine nel periodo considerato: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 58, «Sententiarum libri I, II, III»; b. 60, «Epistolae Sancti Officii» (1614-1646); b. 65, «Copia epistularum P. P. Inquisitorum ad S. C. S. Officii» (vol. I, «Epistolae ad S. Congregationem ab anno 1629 usque ad 1648»); b. 71, «Libri actuum S. Officii», voll. II (1580-1768). Pare improbabile l'ipotesi di una vicenda inventata da due persone in momenti diversi. Alla Sorda fa riferimento infatti anche il benandante Tittone delle Tranquille, comparso spontaneamente in tribunale l'8 ottobre 1640: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 900. È possibile ipotizzare un caso di giustizia sommaria popolare, ma resta difficile immaginare che in città potesse essere allestito un rogo senza concorso o assenso dell'autorità pubblica, senza un qualunque intervento che lasci notizia del foro secolare o della giustizia civile.

denuncia all'Inquisizione: «magari mi querelassi»⁴⁸ è la replica burbanzosa del benandante, evidentemente convinto che una simile mossa non avrebbe giovato alla querelante.

È interessante confrontare la descrizione della «catalessi» di Caterina con una testimonianza successiva, relativa proprio a Domenico: tre anni dopo la deposizione di Valeria un'altra donna, Elena Casarin, anch'essa vedova, denuncia il benandante. Nega di esserlo lei stessa, e illustra gli interventi terapeutici di Domenico: alla fine, l'inquisitore fra Ludovico Sillani le fa rileggere dal cancelliere la sua deposizione. Elena conferma tutto, si fa il segno della croce e si accinge ad andarsene. Ma non ha ancora vuotato completamente il sacco:

Padre inquisitore, devo dire il tutto, come se mi confessassi: hora che mi ricordo, mi disse la moglie di Meni nel dimani che fu quel freddo che la notte era stata la tempesta, levato che fu, le disse Meni, guardando il tempo e la campagna sul balcon: «Ortenscia, il peccato così vuole», e Ortensia, sua moglie, m'ha detto: «Il peccato bisogna che sia suo di questo mio marito, perché, quando contrasta con le streghe per guarir qualche uno, lui torna a casa tutto pestato, e rotta la vitta, e questo lo so perché lo vedo tutto rovinato, ma non che si veda di fuori, ma non si può muovere, né può lavorare, né lui mi ha detto cosa alcuna, ma me l'immagino»⁴⁹.

La moglie di Domenico ha assistito dunque ai «letarghi» di due persone diverse: tre anni prima, assieme ad altre comari, aveva fatto le fregagioni a Caterina per farla tornare in sé, ora racconta a Elena le vicissitudini notturne del marito. Il resoconto della sponte-comparente è confuso, tuttavia spicca chiaramente quel «bisogna che il peccato sia suo di questo mio marito».

Il cadere in estasi e il contrastare le streghe collocano il benandante, già «diverso» per la sua nascita particolare, ai margini della società. Le sue conoscenze, le sue pratiche sono ritenute necessarie da chi ne ha bisogno, ma non appaiono sempre condivise o capite: talvolta subiscono una connotazione negativa, diventano «il peccato», e questo accade quando una forza morale più autorevole come il confessore o l'inquisitore, o una forza morale *tout court*, costringono coloro che denunciano o si confessano a dare un giudizio, a prendere una posizione netta.

Esiste tuttavia uno scarto notevole tra la reputazione di un benandante e quella di una strega, e i brani sopra riportati offrono la misura di tale scarto. I benandanti non sono stregoni: sono facilmente assimilati ad essi, anche da

48. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 889.

49. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 922; cfr. Ginzburg, p. 198, n. 2.

coloro che vi fanno ricorso, perché la natura dei loro poteri magici viene considerata affine a quella dei loro avversari, ma di rado incappano nell'accusa di maleficio. La scarsità di accuse di maleficio contro uomini è un dato incontrovertibile, come abbiamo visto all'inizio del paragrafo precedente. Curare gli affatturati e individuare gli autori delle malie è la funzione essenziale dei benandanti maschi e il loro destino: talora è una missione, più spesso un lavoro ben retribuito. Lo status della donna detentrica di poteri magici è più ambiguo: essa può curare e disfare le fatture, ma soprattutto può farne.

La catalessi di Caterina è una condizione inerente al «peccato» molto più di quella di Domenico: per comari esperte, è un'opportunità per ispezionare il suo corpo nudo. Il pube sprovvisto di peli costituisce una conferma del fatto che è una strega, la sua scoperta è l'evento che induce Valeria Stella a denunciarla⁵⁰.

In questa «connotazione sessuale» delle estasi è possibile riconoscere un'identità tra rapporti di significato e rapporti di forza nell'ambito delle credenze di stregoneria⁵¹: i rapporti di forza si reggono sulla discriminazione sessuale, che informa pure i significati delle delazioni, connotando negativamente le estasi muliebri. L'interpretazione vincente, ovviamente, è quella accettata dalla collettività, e questa va nella grande maggioranza dei casi a scapito della strega, meno protetta, più debole, più esposta alle accuse di maleficio.

La questione dell'esame del corpo femminile echeggia non tanto in forma ossessiva, quanto provocatoria anche nel costituito della strega toscana Gostanza da Libbiano, processata 45 anni prima dall'inquisitore di Firenze:

Non mi curo di riandare ignuda, et la verità si trovi et poi fate di me tutto quello merito, la fune, la corda et notomia di me, se io ho erato in quelle cose; perché tutto quello che ho detto, l'ho detto d'havere fatto per paura della corda et haverei trovato molto più lite per timore di quella corda per la corda per la gran pena⁵².

Sia Caterina che Gostanza utilizzano l'identico termine ad esprimere un senso di frustrazione per la passiva condizione di esaminate cui sono sottoposte, l'una dalle vicine, l'altra dall'Inquisizione: la «notomia» è un'analisi minuziosa di segni,

50. Cfr. Henrich Institor (Krämer) - Jakob Sprenger, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introduzione di Armando Verdigione, Venezia, Marsilio, 1977, pp. 385-390.

51. Cfr. Marc Augé, voce *Stregoneria*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, Torino, Einaudi, 1981, p. 679.

52. Cfr. *Gostanza, la strega di S. Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, a cura di Franco Cardini, Bari, Laterza, 1989, p. 204. L'edizione dei testi (*I processi del 1540*, pp. 111-128; *Il processo del 1594*, pp. 129-213) è curata da Silvia Nannipieri.

impressi sul proprio corpo o espressi dalle proprie parole: di segni che possano risultare compromettenti. In un certo senso, almeno nelle parole di Caterina, c'è più timore per l'incontrovertibilità del giudizio etico e sociale, che per il giudizio stesso.

Questa medesima Lazarina vecchia già un anno fu veduta nel suo orto giacere sopra la terra come essangue negra, et fu veduta da Maria Zandaniela, quale la chiamò e toccò per svegliarla, ma in quello mentre gli vene in mente che detta donna fosse striga perché aveva tal nome per avanti, onde intimorita si partì, et quasi subito ritornando la trovò in piedi: detta Maria ha detto ciò a me et a mia consorte Menega subito successo il caso, che ancora era tutta sbigotita per paura⁵³.

Il timore retrospettivo evocato dalla fama negativa prende il sopravvento sulla naturale curiosità suscitata in Maria Zandaniela dall'osservazione della catatonica della donna. La perplessità è in seguito accentuata da una repentina, innaturale rianimazione.

Come si procuravano i loro sonni densi di visioni gli estatici? Non è per nulla certo, benché recenti studi sembrano suggerirlo⁵⁴, che unguenti e preparati provocanti allucinazioni venissero impiegati diffusamente dalle streghe agli inizi dell'età moderna. La questione era controversa per gli stessi contemporanei, e non è facile trovare testimonianze omogenee e credibili che ne dimostrino un consistente utilizzo⁵⁵. In genere gli accusati negavano, e le confessioni estorte grazie a suggestioni o sotto minaccia di tortura sono poco credibili. È ancor meno dimostrabile che potesse farne uso un sesso piuttosto dell'altro:

Nell'ora che dobbiamo intervenire al logho determinato lasciamo il nostro corpo nel proprio letto come morto, e solo lo spirito si rappresenta dove si fa la congregazione,

53. AAUd, *S. Officio*, b. 80, «Misc. K-1.2.». La denuncia è contenuta nel medesimo atto processuale in cui compare a deporre, nel convento di S. Maria delle Grazie a Concordia di fronte al vicario Valerio Sicco, il diciottenne Andrea Cattaros nato a Savorgnano, abitante ad Annone. È nato con la camicia, conosce le streghe di Annone e ne rende pubblici i nomi. Descrive il sabba ma non ha mai rinnegato la fede, avendolo un angelo dissuaso da tale proposito: cfr. Ginzburg, pp. 202-203. Lo stesso giorno, il 18 giugno 1676, depone il pievano di Annone, Francesco Marignani, confermando i particolari contenuti nella deposizione del Cattaros.

54. Cfr. Paolo Portone, *Il Noce di Benevento* cit., pp. 110-122.

55. Cfr. Carlo Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 284-289. L'autore illustra sicure e controverse etimologie del linguaggio botanico popolare attestanti conoscenze e usi dei principali alcaloidi contenuti in vegetali più o meno diffusi. In alcuni casi l'analisi etimologica rivela possibili connessioni tra stregoneria e virtù stupefacenti di piante e composti.

con questa differenza, che le donne si ongono, ma non già l'huomini, e così non mi sono mai onto⁵⁶.

Così riferì Michele Soppe a Filippo Canton, capitano delle carceri del Sant'Ufficio udinese, poco dopo il suo arresto del 21 maggio 1649.

La «differenza» sottolineata da Soppe è logicamente inverificabile, tuttavia la distinzione secondo cui le donne si ungono e gli uomini no è interessante perché Soppe sente di dover in qualche modo descrivere due modalità distinte di uscita dal corpo.

Un simile distinguo emerge anche da un processo di poco anteriore: il 23 dicembre 1644, durante il primo costituito del benandante Olivo Caldo, il vescovo di Concordia chiese all'imputato se si ungesse o facesse altre cose per recarsi alle conventicole presiedute dal diavolo. Caldo rispose: «Io no, né biandanti, ma le strighe sì che hano tre bossuli, nei quali tengono tre sorte d'unguenti che li dà il demonio»⁵⁷.

Dalle precedenti testimonianze sembra dunque che l'esperienza estatica dei benandanti venisse considerata da alcuni di questi costitutivamente diversa da quella delle streghe⁵⁸.

Alle contrapposizioni extra-corporee corrispondono contrasti reali, come nel caso dei litigi tra Domenico e Caterina, i denunciati da Elena Casarin e Valeria

56. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 32r. Interessante la testimonianza contenuta in una denuncia contro Soppe, nel medesimo processo, di un abitante di Tizzano: «Ho inteso dire che il detto Michele si fa mordere da un certo animale chiamato "sborch" della figura di una lucerta, ma molto maggiore, è tutto verde, ch'in altro linguaggio si chiama liguro, o vero raccano, e questo lo fa ogni venerdì, poi si lega il ditto piccolo della mano, e non ne riceve mal veruno, e si fa vedere dai putti nel pascolo» (c. 93r). La variante friulana più comune per «ramarro» è «sborf», anche se pure «sborc», la variante del delatore, è testimoniata: cfr. Giulio Andrea Pirona, Ercole Carletti, Giovanni Battista Corgnali, *Il nuovo Pirona* cit., p. 943, *sub voce*. È problematico pensare a un utilizzo a scopo psicotropico del morso del ramarro: un utilizzo del genere infatti non sarebbe basato su nessun principio attivo contenuto nella saliva o nel veleno dell'animale, quale ad esempio la bufotemina della cute del rospo, e quindi il gesto ha valore perlopiù simbolico: un temuto stregone si fa mordere da un rettile dall'aspetto sinistro, che per di più non molla ciò che afferra col morso.

57. AAUd, *S. Officio*, b. 27, fasc. 942, c. 1v.

58. Sicuramente l'uso di unguenti non era estraneo al mondo popolare, e nemmeno a quello friulano. Aquilina di Grazzano, borgo udinese, interrogata nel 1583 da fra Felice da Montefalco, nega di essere strega e di conoscere unguenti per mezzo dei quali poter correre «per su per il camin», nonostante per sua stessa ammissione proprio di questo sia accusata dalla gente: cfr. Ginzburg, pag. 59. Nel 1668 una bambina udinese, Angiola, racconta alla cognata Caterina Sochietti di Gradisca che la madre, dopo averle unto i polsi, la porta «per il camin» ed assieme vanno ad un congresso simile ad un sabba (Ginzburg,

Stella. Questi contrasti di solito hanno origine da circostanziate accuse di maleficio, nella stragrande maggioranza dei casi a carico di donne sospettate o sospettabili. Richiesti dagli inquisitori di denunciare complici e avversari dei raduni notturni, i benandanti estatici, reticenti ed evasivi sui nomi dei complici del loro stesso sesso, puntano il dito generalmente sulle avversarie: Giovanni Battista, il benandante di Ippis chiamato a testimoniare il 16 e il 18 ottobre 1666 al processo contro Giovanna Zamara di Orsaria, confessò di aver partecipato assieme ad altri uomini e donne al sabba e di aver stretto un patto col demonio, ma precisò che erano le donne da lui denunciate e provenienti da Orsaria, Ippis e Cividale, note ed ignote, a fare ricorso al demonio per perpetrare i crimini dettati dalla propria indole malvagia⁵⁹.

Un incremento delle accuse contro donne e l'attitudine alla misoginia propria del clero contribuirono ad una progressiva sostituzione, o meglio ad una diversa definizione sessuale degli antagonisti tradizionali dei benandanti: dai verbali seicenteschi risulta che in misura sempre più consistente gli avversari sono streghe malefiche, e in misura minore stregoni impegnati a rubare o rovinare le messi.

L'introduzione del sabba in Friuli e la presenza sempre più ossessiva del diavolo non ebbe esiti clamorosi sul piano penale, non portò all'esecuzione di un numero particolarmente elevato di sentenze, ma, offrendo una legittimazione teorica e pratica alla teoria tradizionale, popolare del maleficio, risultò alla fine utile all'esigenza «fisiologica», interna ai villaggi, di sospettare e accusare, talvolta di punire.

L'attività deprecabile dell'accattonaggio, la grama condizione sociale, la provenienza esterna, la deformità e la bruttezza sono elementi costitutivi dell'immagine tradizionale della strega. Questi elementi sono talmente convenzionali da apparire stereotipati nella gran parte dei casi. I processi inquisitoriali e le testimonianze orali contemporanee abbondano di descrizioni assimilabili alla seguente, contenuta nella denuncia al Sant'Ufficio dell'11 ottobre 1649 del quarantenne Nicola di Andrea Frez di Flambro:

pp. 187-189). Anche il benandante Menichino della Nota, processato a Latisana nel 1591, ammette di essersi unto con l'olio del lume «la sera avanti che doveva andare» (Ginzburg, p. 28). Mi sembra in ogni caso molto corretto quanto sostiene Ginzburg sul tema: «Sia che esse [le catalessi dei benandanti, n. d. a.] fossero provocate dall'azione di unguenti a base di stupefacenti, sia che fossero dovute a crisi epilettiche, sia che fossero ottenute con l'aiuto di particolari tecniche estatiche, il problema dei benandanti va risolto nell'ambito della storia della religiosità popolare, non della farmacologia o della psichiatria» (Ginzburg, p. 30); cfr. anche Id., *Storia notturna* cit., p. 288.

59. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 423.

S'accostò lì da me una certa donna che io non so il suo nome, ma è da Castiglion di Strada, povera, che va mendicando, zoppa, che ha un occhio guasto, brutta e piccola, e quando cammina un passo si butta da una parte e l'altro passo si butta dall'altra parte, habita qui in Udine nell'hospital grande, secondo il mio parere haveva 45 anni in circa⁶⁰.

Se un aspetto ripugnante facilita ai non-specialisti l'identificazione o l'invenzione di una strega, l'aspetto non è sempre significativo per un benandante. Agendo come terapeuta, egli agevola la proiezione su una persona, animata e punibile, di un malessere fisico o psicologico, oppure consente di dar sfogo a un conflitto interpersonale: a essere penalizzate dal sospetto sono quasi sempre donne: vicine, parenti, serve.

Gli esempi finora proposti di discriminazione delle donne e di accentuazione del ruolo malefico delle donne nelle cause del Sant'Ufficio friulano poggiano, come detto, sull'ipotesi che una nuova morale, propugnata dal clero, si sia innestata sulla tradizionale e strutturale discriminazione sociale verso gli individui più deboli e marginali. Non va dimenticato, tuttavia, che un secondo fattore storico può avere contribuito a questo innesto, a questa accentuazione dei connotati negativi della strega, ed è l'evoluzione del sistema economico con le sue ripercussioni sulla mentalità e i valori nella società pre-industriale.

Keith Thomas, analizzando la società rurale inglese tra Cinquecento e Seicento, notò che l'affermazione di nuovi modi di produzione, esprimendo una serie di nuovi valori improntati ad un'etica individualistica, ad una mentalità pre-capitalistica, portò alla soppressione, alla sostituzione graduale e inconsapevole da parte dei membri più ricchi delle antiche forme di mutua assistenza che vigevano nei villaggi. Queste forme di assistenza, tramite il sistema arcaico dei *manors*, garantivano solidarietà e aiuto soprattutto ai più poveri, agli anziani, alle vedove.

La soppressione, naturalmente, non fu indolore, perché aumentarono i disagi per le categorie marginali, e perché il conflitto tra nuova etica individualistica e antiche istanze solidaristiche trovò sfogo su chi originava sensi di colpa e avversione morale o di classe: questi ultimi due sentimenti, da un punto di vista psicologico complementari, angustiavano infatti di frequente coloro che stavano economicamente meglio ma omettevano di soccorrere le vedove o le vicine miserabili costrette all'accattonaggio dalle peggiorate condizioni di vita. La rimozione naturale del senso di colpa per le ciniche omissioni trovò compensazione a livello conscio nell'attribuzione al vicino «malevolo» delle sventure

60. AAUd, S. *Officio*, b. 36, fasc. 888.

e malattie che capitavano, dal momento del rifiuto, a coloro che negavano prestiti o regali⁶¹. In questo modo, e riferendosi all'Inghilterra, Thomas spiegò l'incremento delle accuse di stregoneria indirizzate soprattutto contro le donne.

Resta da vedere, tenendo conto del diverso contesto sociale ed economico, se la medesima ipotesi può essere applicata senza sforzo anche alla realtà friulana, ai processi per stregoneria celebrati in Friuli in quel periodo, o in un periodo diverso. Purtroppo fino ad ora non sono apparsi studi che abbiano approfondito questa possibilità, tranne uno che riguarda però un singolo caso, ovvero il già citato procedimento inquisitorio del 1650 contro Angioletta e Giustina delle Rive di Pordenone.

Ornella Lazzaro ipotizza che l'espansione economica e demografica di Pordenone attorno alla metà del Seicento possa aver accelerato il declino dei vincoli solidaristici tradizionali all'interno della comunità, spingendo verso il punto di rottura «il conflitto interiore tra individualismo e ideali comunitari», analogamente a quanto accadeva in Inghilterra più o meno nello stesso periodo: il conflitto, investendo sia i ceti più abbienti che quelli più poveri, «poteva essere risolto anche attraverso l'accusa di stregoneria, che pare così divenire funzionale alla liberazione di tensioni latenti innescate dalle trasformazioni in atto». Dalle testimonianze rese al processo risulta che l'astio comunitario verso la presunta strega, Angioletta, è spesso connesso a motivazioni economiche, a malattie inspiegabili insorte dopo, o secondo i denunciati a causa di mancate elargizioni di cibo o denaro alla povera filatrice, che per sopravvivere doveva anche mendicare⁶².

Le accuse di stregoneria non raggiungevano sempre e solo poveri o mendicanti: Natalia Grisola al tempo del processo che la vide coinvolta, nel 1634, era affittuaria per trenta ducati all'anno di un podere di proprietà del nobile veneziano Vincenzo Colcareis, ma se lo vedeva rovinare regolarmente da due che la odiavano, Bartolomeo Morettino e Piero Molinaro. Si lamentò degli scempi subito con quest'ultimo, che la riteneva strega e responsabile di una malattia, poi risultata fatale, della moglie. Molinaro fece sì che il provveditore di Cividale minacciasse formalmente la donna di imprigionarla, metterla alla berlina e al bando, e ciò in pratica costrinse Natalia al silenzio, perché «per tema del (...) mandato io non potevo dire cosa alcuna, e così si andava dissipando il mio»⁶³.

61. Cfr. Keith Thomas, *Problemi sociali, conflitti individuali e stregoneria*, in *La stregoneria in Europa* cit., pp. 203-234.

62. Cfr. Ornella Lazzaro, *Le amare erbe* cit., pp. 31-48.

63. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 859, c. 30v; esame del 26 agosto 1634 di Natalia Grisola.

Come Angioletta, anche Natalia Grisola, che era già stata processata e detenuta con l'accusa di stregoneria cinque anni prima in Cividale, durante «l'anno della fame», finì vittima dell'odio generalizzato di parte della comunità, come dimostrano le numerose deposizioni del 1634 a suo carico⁶⁴. Analogamente ad Angioletta e Natalia, molte altre e molti altri, di cui non resta memoria, prima e dopo di loro.

64. Sulla conclusione del processo cfr. cap. II, par. *La questione della «durata»: segni e funzioni della contro-aggressione magica nel tempo*, p. 88, nota 61 e par. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*, p. 118, nota 115.

CAPITOLO IV

LA CAMICIA E LA CROCE

1. Messe sulle camicie

I benandanti ritenevano che la propria membrana amniotica o «camisutta» consentisse loro di «vedere» ciò che in genere era precluso a chi non era «nato vestito»: le battaglie notturne e le processioni dei morti. Non solo i benandanti, ma anche prientatrici e levatrici consideravano magica la trasparente pellicola: secondo una diffusa tradizione¹, esse pensavano che i suoi poteri potessero essere incrementati dalla celebrazione di messe. Marina Castaldone, moglie di un beccaio udinese, ne conserva appositamente una su consiglio della sua comare:

Io ho diversi putti, o figlioli, tra i quali uno che è fuori. Nel partorirlo nacque con la camisia e la comare Bianca, che me lo levò, mi disse: «Madonna Marina, questa camisia vi consiglio salvarla, perché so che molti la stimano, essendo buona a portarsi adosso». Io gli risposi: «Fate voi», e così la governò e la pose in un poco di bombace. L'ho riservata per molto tempo per essermi cossì detto dalla sudetta comare Bianca e tanto più che ho sentito dire, come disse, che queste camisie valevano assai assai alle persone che travagliano nelle guerre, che portandole adosso dicono non ponno esser (?) ferite, come ho sentito dire, come disse essa, haver sentito dire che alcuni gentiluomini di questa città ne havevano ancor essi nelle occorrenze, et (?) nel travagliare nelle guerre portate adosso per tale effetto².

1. L'uso di far celebrare messe sopra la membrana amniotica è attestato anche da un processo del S. Ufficio veneziano del 1667: cfr. Anne Jacobson Schutte, *I processi dell'Inquisizione veneziana nel Seicento: la femminilizzazione dell'eresia*, in *L'Inquisizione romana in Italia* cit., p. 165; Valentino Ostermann, *La vita in Friuli* cit., vol. II, pp. 239, 371-372).

2. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 1000, c. 14r. A parlare, qui, non è Marina Castaldone, ma il curato udinese Agostino Virgilio, che riferisce all'inquisitore Missini il 24 gennaio 1648 cose dettate dalla donna poco meno di un mese prima, dopo Natale e i fatti che riferisco.

La donna è, in buona fede o meno, convinta che far mettere le «camicie» sotto l'altare perché «vi dicano le messe» sia un'operazione analoga al mandare «il pane et il vino il giorno di san Biagio dal sacerdote». È convinta, o perlomeno si dichiara tale, che una benedizione valga l'altra, e per questo non le sorge nemmeno il dubbio che la cosa possa costituire un reato assimilabile all'eresia³: questo, almeno, è ciò che riferirà all'inquisitore a un mese di distanza dal fatto incriminato. Ma andiamo per ordine.

Per realizzare il proprio scopo, far dire delle messe sulla camicia del figlio, soldato della Serenissima, coinvolge una persona pratica del duomo, Caterina Torreano, figlia di sacrestano e moglie di sacrestano, convincendola a mettere di nascosto l'oggetto sotto la tovaglia dell'altare. Il giorno di Natale l'ignaro canonico Nicolò Tracanelli celebra le messe, ma si accorge della presenza della camicia e la sequestra: nonostante i tentativi fatti i giorni successivi dalle due donne, non la restituisce alla legittima proprietaria, la Castaldone, ed anzi la consegna al Sant'Ufficio. La proprietaria, allora, racconta in confessione quanto le è occorso, e il frate confessore le consiglia di costituirsi all'Inquisizione. Il curato del duomo Agostino Virgilio, che confessa abitualmente Marina, tenta un'inutile mediazione tra la moglie del sacrestano e monsignor Tracanelli per la restituzione della camicia, ormai già nelle mani dell'inquisitore. L'unica alternativa per le donne, secondo il Virgilio, è la spontanea comparizione in tribunale per una aperta confessione. Mentre si recano in S. Francesco Interiore, sede udinese del Sant'Ufficio, Marina e Caterina ricevono un suggerimento analogo dal maestro di cappella del duomo, Giovanni Paolo Marconi. Quella sera, però, l'inquisitore fra Giulio Missini non si trova in convento, ma in patriarcato, sicché le donne sono costrette a tornare il giorno dopo, il 27 dicembre. Missini le ascolta, quindi dà loro disposizione di tenersi pronte per una convocazione in tribunale.

A partire dal mese successivo, le due donne vengono citate e interrogate: Caterina il 20 gennaio, l'11 e il 23 febbraio, Marina l'11 e il 12 febbraio 1648. Confessano di essere state le artefici del piano, la prima come esecutrice, la seconda come ideatrice. Rifiutano la difesa d'ufficio degli avvocati offerta da fra Giulio e si rimettono alla clemenza della corte. Il 21 marzo la Congregazione romana, in risposta all'inquisitore che aveva proposto di espedire le ree come sponte-comparenti, dà parere favorevole. Il 20 agosto avviene la lettura delle sentenze, con pronuncia delle abiure di rito. Le condanne inflitte alla Castaldone e alla Torreano consistono in semplici penitenze: percorrere una volta a piedi

3. AAUd, S. *Officio*, b. 28, fasc. 1000, c. 19r: deposizione di Marina Castaldone dell'11 febbraio 1648.

la chiesa udinese dei cappuccini; digiuni, corone, più l'obbligo di confessarsi e comunicarsi le quattro festività annue principali⁴.

Questo processo ci interessa per due motivi: in primo luogo, come già si è indicato, per analizzare l'uso, in altri casi tollerato dal clero, di far dire messe sulle membrane amniotiche, e in subordine per seguire la conduzione del processo. Tale conduzione rafforza quanto detto nel capitolo *L'occhio dei giudici* in riferimento all'attività processuale di fra Giulio Missini. Avevamo visto come egli fosse uno dei giudici friulani più accaniti contro la stregoneria e la magia popolare, ma non solo: dall'analisi del processo contro Michele Soppe era emerso con chiarezza che il Missini, accontentandosi di produrre prove basate sulle sole confessioni, seguiva una prassi irregolare, non tenendo in debito conto le norme contenute nell'*Instructio pro formandis processibus*, la carta fondamentale del «nuovo corso» moderato del Sant'Ufficio, e adattandosi di malavoglia ad applicarle in seguito agli ordini romani. Il suo modo di condurre i processi, anomalo nel caso di Soppe, processato tra il 1649 e il 1650, non desta perplessità minori in questo procedimento di poco anteriore.

Come già detto, la Castaldone e la Torreano furono registrate come spontanee comparenti: in quanto tali, ricevettero condanne piuttosto lievi. Tuttavia, il loro processo fu in tutto e per tutto un processo formale, perché Missini non seguì, come avrebbe dovuto, il rito sommario. In termini tecnici, le caratteristiche della spontanea comparizione, usata sempre più di frequente tra la fine del Cinquecento e il Seicento, erano, ricordiamo, la brevità del giudizio, per il quale bastavano di norma una o due sedute, la relativa mancanza di condizionamenti per l'imputato, che entro certi limiti era libero di esprimersi senza l'assillo di doversi discolpare da imputazioni formali, l'assenza di testimoni e della parte difensiva, l'assegnazione di pene di scarsa entità⁵. Ora tutti questi requisiti, tranne l'ultimo, mancano al processo in precedenza riassunto. In particolare, colpiscono le motivazioni della sentenza e l'offerta di avvocati difensori, elementi incompatibili con la procedura sommaria. Gli errori delle donne, dichiarate sospette d'eresia per «haver abusato il Santissimo Sacrificio della Messa», risultano provati da «libere confessioni». Così recita la sentenza. Tuttavia, queste confessioni non furono affatto libere, perché entrambe le donne, la Castaldone in particolare, furono sottoposte a interrogatori senza dubbio suggestivi. La Torreano, in una delicata fase dell'interrogatorio del 7 febbraio 1648, dopo l'ennesima richiesta di chiarimenti del giudice, ebbe una sorta di crollo:

4. Ivi, cc. 1r-28r.

5. Cfr. cap. II, par. *Spontanea comparizione e declino del sabba*, pp. 96-97, note 77 e 78, e p. 104, nota 92.

Padre, io vi replico che quel che ho fatto, l'ho fatto senza pensarci su, senza malitia, senza tristitia, innocentemente - addendo iuramenta et imprecationes, et subdit - non posso dir altro, fate di me quel che vi piace, datemi la corda e fate quel che volete, ch io non posso dir altro⁶.

Al crollo emotivo segu una crisi di pianto. Missini non fece una piega, di nuovo la interrog e ammon a rispondere in modo adeguato alle domande: in modo adeguato significava confessare che, nel fare il sacrilegio, la donna era stata consapevole dell'errore, e che l'aveva quindi commesso di proposito. Questo punto era importante, perch da esso dipendeva il giudizio finale. Al termine dell'esame, fra Giulio ottenne il tipo di confessione desiderata.

La procedura sommaria, che spettava di diritto agli sponte-comparenti, e che il giudice avrebbe dovuto adottare, non contemplava simili atteggiamenti «inquisitori» da parte del giudice: le sollecitazioni non avrebbero dovuto essere altro, al contrario, che aiuti offerti alle imputate nel caso avessero avuto difficolt ad esprimersi o manifestato perplessit personali circa gli errori commessi, e comunque in nessun modo il giudice poteva suggerire le risposte. Missini inoltre interrog altre sei persone, tutti ecclesiastici, testimoni diretti e indiretti del fatto sacrilego: un'ulteriore anomalia in una procedura che a questo punto sarebbe pi corretto definire processo formale, contenendo una fase informativa, una offensiva con gli interrogatori, e una difensiva, con l'offerta di avvocati difensori alle imputate.

Per giungere a due sentenze tutto sommato miti quali furono quelle pronunciate contro Marina Castaldone e Caterina Torreano, fra Giulio Missini non aveva certo bisogno di far durare otto mesi una causa di quel tipo: le sentenze e le abiure vennero formalizzate soltanto il 20 agosto 1648. Non era necessario che scrivesse a Roma per ottenere disposizioni circa due sponte-comparenti, non serviva convocare testimoni e sentire pi volte le donne, seguendo una procedura inadeguata all'entit del reato. Queste stranezze ci consentono di ottenere ulteriori elementi utili per «giudicare», a nostra volta, l'operato di questo inquisitore. Se i processi da lui condotti contro streghe e benandanti dimostrano una propensione a perseguire secondo vecchi criteri i fenomeni magici e le persone denunciate per maleficio, il modo di condurre questi processi, in particolare quello contro Michele Soppe e quello contro Marina e Caterina danno l'immagine di un giudice puntiglioso ma, al contempo, poco rispettoso delle norme canoniche. Nel caso delle due udinesi «sacrileghe» Missini segu un

6. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 1000, cc. 15r-17r.

percorso tortuoso per giungere ad una conclusione cui sarebbe potuto arrivare per via più breve adottando un iter più corretto. Nel caso di Soppe, i continui emendamenti alla procedura richiesti dalla Congregazione romana lo costrinsero a cancellare in almeno due importanti occasioni il farraginoso castello di prove e indizi che con fatica aveva costruito in mesi e mesi di indagini⁷.

L'esempio di fra Giulio Missini, e altri riportati altrove⁸, ci mostrano che non sempre gli iter canonici e le indicazioni contenute nei manuali venivano seguiti dagli inquisitori nella prassi effettiva. Ciò può significare che i giudici godevano di un'autonomia particolare e interpretavano liberamente il diritto canonico, oppure che non sapevano interpretarlo e commettevano di frequente sbagli grossolani, o entrambe le cose. Per quanto riguarda la prima ipotesi, lo scarto volontario dalle procedure ufficiali, si deve distinguere tra libertà d'azione e libertà d'interpretazione dei giudici: di sicuro, nessuno poteva obbligare gli inquisitori a liberarsi da ipotesi di lavoro e schemi mentali vecchi, ma la possibilità di applicarli in modo autonomo era decisamente limitata. Si è visto nel paragrafo dedicato alle credenze di magia dei giudici che il controllo esercitato da Roma era abbastanza rigido, e che le iniziative personali degli inquisitori di tutti i tribunali periferici non erano in genere gradite. In merito alla seconda ipotesi, va detto che gli errori contenuti in numerosi procedimenti seicenteschi e i vizi di procedura in cui non solo Giulio Missini, ma diversi altri giudici incorsero, dimostrano un approccio al mestiere spesso sciatto, quasi dilettesco.

In materia di stregoneria, magia popolare e abuso di sacramenti, reati contigui ma distinti, la possibilità di errori e confusioni aumentava, perché l'ambito d'intervento dell'Inquisizione non era definito univocamente dalle leggi civili e da quelle ecclesiastiche, come si è già visto nel capitolo *L'occhio dei giudici*: secondo la giustizia statale, nei territori sottoposti al controllo della Repubblica di Venezia gli inquisitori potevano occuparsi solo di eresia e di abuso di sacramenti. Sappiamo che non fu così, che i medesimi inquisitori, forti di una secolare competenza in materia e avvalendosi delle disposizioni contenute nella bolla papale *Coeli et terrae* del 1586, che conferiva loro maggiori poteri, contesero costantemente alle magistrature secolari il diritto a occuparsi di stregoneria, maleficio, sabba. Nel Seicento in Friuli gli inquisitori riuscirono quasi sempre nell'intento, anche se poi non produssero con regolarità delle condanne. Nessuna generalizzazione può servire ad una miglior comprensione

7. Cfr. cap. II, par. *Fra Giulio Missini, i benandanti e la stregoneria*, pp. 64-65 e par. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*, pp. 122-126.

8. Cfr. cap. I, par. *L'attività del Sant'Uffizio friulano contro la stregoneria nel Settecento*, pp. 129-132.

dei rispettivi limiti e competenze delle due giustizie, perché bisogna seguire l'evoluzione dei rapporti tra giustizia civile ed ecclesiastica, la questione dei conflitti di competenze in un arco di tempo che copre più di due secoli e mezzo.

Tuttavia una certa tendenza, propria dell'Inquisizione udinese e veneziana, a qualificare come abuso di sacramenti il maggior numero possibile di reati sembra caratterizzare un periodo piuttosto ampio, che va da buona parte del Seicento a quasi tutto il secolo successivo. Nelle cause friulane settecentesche, per esempio, compare sempre più spesso l'associazione tra evocazione del demonio, pratiche varie di magia e abuso di sacramenti, di sacramentali, di cerimonie sacre. Queste sovrapposizioni di reati diversi consentivano agli inquisitori di aggirare la legge veneziana, di occuparsi di uno spettro più ampio di casi e comportamenti, quindi di esercitare un maggiore controllo sociale. Ma si verificavano anche casi opposti, cioè di giudici che si interessavano a medici empirici e maliarde solo nella misura in cui l'attività empirico-stregonesca contenesse indizi dell'abuso di sacramenti. In questi frangenti venivano esclusi dalle indagini tutti gli elementi accessori che non costituivano oggetto di accertamenti: le credenze di magia e di stregoneria, per esempio. Nei procedimenti riguardanti la celebrazione delle messe sopra le placente è presente una selezione di questo tipo: ne restano alcuni esempi nei documenti del Sant'Ufficio friulano⁹.

Occupiamoci di un caso dell'inizio del Settecento, che è anche l'ultimo processo conclusosi con una sentenza contro un benandante. La conduzione di questo processo è interessante sia per la sciatteria del giudice che se ne occupò, sia per la presenza dell'abuso di sacramenti nelle pratiche di magia e nei sortilegi dell'inquisito. In un promemoria del 1° settembre 1705 l'inquisitore fra Giovanni Antonio Angeli registra gli oggetti consegnatigli personalmente da una donna curata da un manovale udinese, Leonardo:

Ieri Giacoma Paladina mi consegnò un pezzo di pelle quale disse essergli stato consegnato (?) saranno circa due mesi da un tal mistro Leonardo benandante, il di cui

9. Oltre al già citato processo cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 4, fasc. 64, cc. 11v-12r (contro i benandanti Gasparutto e Moduco); b. 58, «Sententiarum contra reos Sancti Officii liber primus», cc. 89r-90v, 91v-92r (sentenza contro Moduco), 95r (sentenza contro Gasparutto); b. 27, fasc. 947 (contro Elisabetta Galiotta da Brazzano). Sui poteri miracolosi della placenta umana cfr. Ginzburg, p. 23-24, nota 2, e p. 24, nota 3. Del processo contro Marina Castaldone e Caterina Torreano fa menzione anche Valentino Ostermann, *La vita in Friuli* cit., vol. II, p. 372. Alcuni dei nomi però non sono riportati correttamente: monsignor Francanelli è il canonico Nicolò Tracanelli, Pietro Forcani è Pietro Torreano.

cognome non gl'è noto, data in vista di fare che per questa robba addosso non sarebbe più stata chiamata in tempo di notte dalle streghe, e questo pezzo di pelle è della sua camisetta di questo Leonardo, quale ha havuto licenza del padre inquisitore di farli celebrare sopra 12 messe, e per questo ha la virtù ecc. Di più mi consegnò un'altra carta, entro la quale vi erano segnetti, come disse il sudetto Leonardo, per far sì che la sudetta domina Giacomina non sia tormentata nelle narici del naso, quale gle la diede poco tempo dopo l'altra carta¹⁰.

La credenza nell'efficacia di far dire messe sulla camicia è dunque ancora ben radicata a distanza di più di mezzo secolo dal processo contro Caterina e Marina. Il presunto permesso, ottenuto a detta del benandante addirittura dall'inquisitore in persona, non appare credibile. Leonardo d'altronde non era nuovo a *boutades* di questo tipo¹¹, e le sue vanterie pubbliche non erano sfuggite l'anno prima al parroco di Venzone, Francesco Maseto: nelle sue lettere di denuncia al Sant'Ufficio¹² il Maseto descrisse sommariamente i rituali del benandante: in particolare, il fatto che questi benedicesse gli ammaliati poteva configurare subito l'imputazione di abuso di sacramenti, e condurre all'avvio di un processo formale. Tuttavia, senza giungere all'escussione dei testimoni citati nelle missive, senza avviare la fase istruttoria, senza elaborare i capi d'accusa e organizzare il materiale probatorio, senza interessarsi di arrivare all'elaborazione formale di una sentenza collegiale, senza probabilmente dare avviso del provvedimento alla Congregazione romana, senza quindi seguire la prassi giudiziaria regolare, l'inquisitore Angeli risolse la questione accordandosi col vescovo per una consegna immediata del reo al luogotenente Lazzaro Foscari. Questi procedette alla carcerazione e alla successiva messa alla berlina e al bando di Leonardo il 1° settembre 1705¹³.

Un altro appunto dell'inquisitore, datato 8 giugno 1706, l'ultimo sul caso, registra la deposizione fatta dal calzolaio udinese Francesco Bertossi, il quale dichiara che il benandante «ha fatto fattucchiere per guarire una sua fanciulla dicendo che era stregata, sta in borgo S. Christoforo, manuale». Nemmeno un

10. AAUd, *S. Ufficio*, b. 52, fasc. 697, cc. sciolte e non numerate. L'appunto, preso su un foglietto, reca la data del 1° settembre 1705.

11. Da due denunce contenute nel fascicolo si evince che il benandante sosteneva di aver ottenuto concessioni ecclesiastiche per poter eseguire i suoi rituali curativi e che possedeva un libro, a suo dire affidatogli dallo stesso patriarca.

12. Cfr. par. «*Vagum et fallax hominum genus*», pp. 215-216.

13. Cfr. *Appendice*, pp. 234-239. Sul provvedimento c'è un'annotazione del 1° settembre 1705 scritta su un foglietto dove è anche registrata la consegna da parte dell'udinese Giacomina Paladina di una pezza contenente parte della «camicia» del benandante Leonardo.

anno dopo, dunque, Leonardo è tornato in città, non si sa se clandestinamente o per qualche sconto della pena. Le credenze professate, le «fattucchiere», non sono considerati motivi sufficienti nemmeno per mettere agli atti la deposizione: «Bisognerà pigliare la denuncia quando vi sia abbuso de sacramenti e sacramentali: informatomi extra iudicialiter, non vi era l'abusso, onde non pigliai la denuncia formaliter»¹⁴.

Pur nelle irregolarità descritte, fra Giovanni Antonio Angeli seguì in questo processo una linea coerente: non gli interessava nulla che non riguardasse l'abuso di sacramenti e considerò influenti altri elementi contenuti nelle denunce.

Il variare degli scopi degli inquisitori costituisce un indubbio ostacolo alla formulazione di ipotesi generali sull'atteggiamento del Sant'Ufficio verso le pratiche di magia, ma impedisce anche di capire appieno come queste mutassero, che significati esprimessero nelle varie epoche. La nostra intelligenza di quelle pratiche è infatti, come sottolineato già molte volte, limitata dalla prospettiva del giudice, e questa prospettiva nei documenti inquisitoriali è strutturante. Poiché gli scopi degli inquisitori, il loro modo di condurre i processi e le circostanze oggettive in cui si svolgevano i procedimenti mutavano, mutava anche il modo dei giudici di guardare agli inquisiti e il modo di questi ultimi di rendere conto al tribunale delle proprie idee e convinzioni. Tutto questo costituisce un impedimento per lo storico che intende utilizzare ipotesi unitarie, valide per il lungo periodo, concernenti la durata e il significato dei diversi aspetti della cultura popolare: ne consegue che non è possibile trattare i documenti come specchio fedele della visione del mondo delle classi subalterne. Il caso dei benandanti è esemplare: lo storico cerca di capire l'ideologia, di seguire l'evoluzione delle credenze degli inquisiti, ma finisce sempre e inevitabilmente, invece, per fare i conti con il mutare dell'ideologia e delle credenze degli inquisitori. Ignorare questi ultimi lo conduce spesso ad attribuire significati impropri ai contenuti dei verbali, a credere per esempio di trovare in essi prove dell'esistenza di culti di fecondità o stregoneschi nell'Europa moderna, il che significa ratificare in modo acritico le conclusioni logiche di chi aveva redatto tali documenti e, oltre a tutto, non rendere un buon servizio al pensiero degli inquisiti.

Nei primi due capitoli mi sono soffermato ampiamente sul problema della disomogeneità dei dati etnografici desumibili dai verbali dell'Inquisizione, e sul modo di trattarli. Nonostante le difficoltà interpretative che tale disomogeneità comporta, cercherò nei successivi paragrafi di descrivere, con un ricorso il più

14. Ivi, appunto dell'8 giugno 1706.

limitato possibile alle insidiose ipotesi generali, la presenza e l'evoluzione nella compagine culturale friulana del Seicento del complesso tradizionale, cioè dell'estasi, della possessione, dei relitti della remota cultura sciamanica da cui scaturirono i benandanti, di una novità tardocinquecentesca, l'indemoniamento, e del risultato della loro fusione: una vasta produzione sincretica, una moltitudine di esorcismi popolari ed ecclesiastici. L'abusivismo in campo esorcistico fu un altro terreno di scontro tra la cultura popolare e l'Inquisizione, e una delle poche costanti a cui si possa fare affidamento nella ricostruzione di quelle dinamiche culturali.

2. L'ossessione della possessione

La fine del Cinquecento e tutto il secolo successivo portarono alla ribalta sostanziali novità nella religione delle classi popolari: l'edificio teorico della stregoneria classica ne venne parzialmente sconvolto, senza tuttavia perdere i suoi connotati fondamentali. All'intelligenza dei fenomeni collettivi, legata alla mitologia del sabba, e di quelli individuali, ruotanti attorno alla fattura tradizionale e al maleficio, si affiancarono e talvolta si sovrapposero schemi e applicazioni di una nuova stagione esorcistica che trovò in Girolamo Menghi il suo più illustre rappresentante.

Con le sue opere degli anni '70 del Cinquecento, diffusissime, rapidamente e ripetutamente ristampate, il Menghi perseguiva un triplice obiettivo. In primo luogo, liberare una folla sempre più nutrita di indemoniati dall'altrettanto numerosa «legione» dei demoni possessori. In secondo luogo, tale operazione doveva essere garantita dalla creazione di una classe qualificata di esorcisti, la cui azione avrebbe permesso di assestare un colpo mortale ai seguaci di Satana: sacrileghi, evocatori, responsabili di fatture e indemoniamenti. Infine, ma non secondariamente, purificare la coscienza degli esorcizzati ricorrendo a nobili sollecitazioni spirituali: preghiera e sacrificio dovevano condurre al rifiuto categorico di riti e superstizioni inquinanti, votate all'imbroglio e al peccato quanto qualsiasi pratica empirica non autorizzata. Quest'ultimo scopo dimostra quanto di controriformistico ci fosse nel pensiero del riformatore:

Né anco si vergognano di usare lettere, caratteri & punti, & parimenti di osservare simili vanità col guardare nell'astrolabio, & nell'aprire di alcun libro per potere indovinare chi usa legature e altre parole superstiziose raccogliendo in certo tempo herbe diverse con varie osservanze per dare la sanità. Né manco alcuni altri, i quali osservano

di fare anelli, ovvero caratteri e croci, quando si legge il passio, & altre cose, quali cose osservate sono mere superstitioni e gravissimo peccato¹⁵.

L'avversione nei confronti delle superstizioni è qui caratterizzata da una forte componente ideologica, perché le pratiche magiche represses e i rituali ufficiali della Chiesa risultavano in realtà spesso indistinguibili. Benché la pratica dell'esorcismo e le attività negromantiche si basassero su tecniche correlate e complementari, soltanto queste ultime venivano riconosciute da Menghi e dai suoi epigoni come superstizioni da emendare¹⁶: le formule esorcistiche contenenti evocazioni di demoni possessori, utilizzate solitamente a fini di lucro da maghi e negromanti, non erano solo affini a quelle ufficiali della Chiesa, erano le stesse.

Le numerose cause tardo-seicentesche del Sant'Ufficio udinese contro membri del clero accusati di magia negromantica e stregoneria, pur con un ritardo complessivo della macchina giudiziaria friulana rispetto ad altre Inquisizioni periferiche¹⁷, dimostrano la contiguità, la specularità dei due ambiti, cioè della negromanzia proscritta e dell'esorcistica autorizzata. Evocare un demone significava appropriarsene, in un certo modo: per allontanarlo ma anche per piegarlo ai propri fini.

Oggetto delle discriminazioni erano gli operatori, non tanto le operazioni. Gli abusivi dovevano preoccuparsi di continuo di cercare legittimazione, spazi d'azione e credito, mentre i religiosi intendevano arrogarsi il diritto ad un'assunzione esclusiva delle competenze in materia di esorcismi, formalizzare a priori ciò che era lecito e ciò che non lo era: questa operazione risultava in qualche modo giustificata dalla difficile riconoscibilità dei fenomeni e delle tecniche, che potevano facilmente essere ascritti all'uno o all'altro ambito.

L'atteggiamento antimagico del Menghi era in sintonia con gli orientamenti delle alte sfere ecclesiastiche dell'epoca, come conferma la promulgazione della *Coeli et terrae* di papa Sisto V, che conteneva l'esplicito divieto di praticare astrologia giudiziaria e divinazione. La bolla incrementò i poteri degli inquisitori

15. Cfr. Girolamo Menghi, *Parte seconda del compendio dell'arte essorcistica*, Venetia, appresso G. Varisco, 1601, pp. 455-456; Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., p. 167.

16. Ivi, pp. 152-153. Romeo sottolinea «l'aspirazione comune di esorcisti e negromanti a costringere i diavoli a soggiacere ai poteri dell'uomo e a soddisfarne esigenze e desideri» (p. 153).

17. Cause contro religiosi non compaiono quasi mai nel primo secolo di attività dell'Inquisizione: cfr. Marina Romanello, *Culti magici e stregoneria* cit., p. 346.

nella persecuzione della magia, anche delle forme minori, delle quali fino a quel momento si erano occupati soltanto i sinodi e i vescovi riformatori¹⁸.

Il Menghi dunque non operò isolato: la sua posizione nei confronti delle «superstizioni» era all'epoca ampiamente condivisa a livello ecclesiastico. Ciò che non risultava più condiviso non era la pregiudiziale condanna delle superstizioni, ma l'individuazione di un nesso cruciale tra esorcismo e caccia alle streghe, l'auspicio che la Chiesa, per la salvezza, facesse fronte al satanismo dilagante servendosi di entrambe le armi.

È su questo punto che posizioni filo-repressive dell'autore del *Flagellum daemonum* e nuova realtà giudiziaria stentano a collimare: è noto che negli ultimi decenni del XVI secolo in tutti i tribunali di fede italiani si assiste ad una sensibile depenalizzazione del sabba. Lo sfruttamento illegittimo e con finalità persecutorie all'interno dei dibattimenti processuali delle rivelazioni degli spiritati, che spesso tiravano in ballo i nomi dei presunti partecipanti ai convegni sabbatici, appare episodico se non eccezionale¹⁹. Alla fine del Cinquecento, la caccia alle streghe non interessa più: non interessa la persecuzione puntuale dei complici e dei favoreggiatori della setta demoniaca. Nel Seicento, come si è visto e si vedrà, è posta in dubbio non soltanto la veridicità, l'attendibilità delle testimonianze relative a complicità e favoreggiamenti, ma la stessa sanità mentale di chi le offriva.

Liberare ossessi e indemoniati e perseguire le streghe erano per Menghi necessità complementari, ma distinte. Successivamente, già a fine secolo, possono ravvisarsi i segni di una progressiva fusione delle due funzioni, e sugli stessi agenti malefici, sulle streghe, iniziarono ad essere ricercati i segni dell'invasamento involontario, della strumentalizzazione diabolica, inconscia e patologica: i portatori ne erano indotti a fare e a farsi del male.

Un esempio piuttosto consistente di questo avvicinamento della figura della strega a quella dell'ossessa è costituito da un processo del 1648 contro una donna di Faedis originaria di Romans, Domenica di Camillo Minons. Autodenunciata come strega malefica e apostata, dedita a immonde profanazioni rituali e alla pratica dell'infanticidio, Domenica manifestava anche i sintomi della possessione diabolica. Così la descrisse all'inquisitore del Sant'Ufficio udinese il vicario foraneo dell'Inquisizione fra Pietro Martire, che aveva raccolto una confessione completa dei delitti della Minons: «Sin da fanciulla è stata ossessa, et

18. Cfr. Sergio Abbiati - Attilio Agnoletto - Maria Rosario Lazzati, *La stregoneria* cit., p. 345 (appendice).

19. Cfr. cap. II, par. *Spontanea comparizione e declino del sabba*, p. 98.

mentre era circa di 7 anni, è stata sovertita da una tal Sabada et Giacoma, madre et figliola da Faedis, streghe: così ella dice.²⁰ Qualche tempo dopo, Domenica dà una concreta dimostrazione della sua condizione di posseduta davanti agli stessi rappresentanti del Sant'Ufficio che dovevano farla abiurare:

Tutti [fra Giovanni Francesco Braidà e fra Francesco Paruta dei minori conventuali, più diverse inservienti dell'ospedale di Udine, dove si svolse l'abiura, n.d.a.] furono chiamati per tener la detta indemoniata, la quale batteva il capo alle muraglie et in terra con pericolo di ammazzarsi, e si sarebbe precipitata o altro, se non fosse stata tenuta da tutte queste genti²¹.

La prevenzione, o la correzione blanda dei confessionali, le ampie deleghe concesse agli esorcisti sostituirono la repressione più clamorosa ma forse meno capillare della prima metà del XVI secolo: il procedimento seicentesco dell'Inquisizione friulana relativo a Domenica Minons ne è un esempio. Se ci furono, i casi di persecuzione delle «streghe-ossesse» e dei loro presunti crimini furono molto limitati. Lo stesso inquisitore Giulio Missini, di solito propenso ad indagare su magia e stregoneria e ad incalzare i sospettati, rinunciò ad approfondire il caso di Domenica.

Nel corso del Seicento le testimonianze relative agli esorcismi diventano sempre più frequenti negli atti processuali dell'Inquisizione friulana, e nei prossimi paragrafi offrirò alcuni esempi della loro varietà. «Esorcismo» indica un sistema eterogeneo di fenomeni, «esorcista» include una vasta gamma di operatori. Entrambi i termini concernono un rito difensivo, apotropaico, presente nella tradizione culturale del mondo occidentale dall'antichità classica fino all'età contemporanea nella versione dotta e popolare, spesso mutuamente dipendenti, e in innumerevoli *ethnoi* extra-europei²². Esorcizzare e «scongiurare»

20. «Et queste l'hanno onta, condotta nuda a balli, quivi rinegata la fede, conculcata la croce, adorato il diavolo, sposavasi con il diavolo Lucibello, et fatto ante et retro quel che fanno le streghe. Una volta comunicatasi ha getato il santissimo nel mangiar de porci, et altre simil cose delle quali sono state caggione quelle due ree femine. Di più, a Cividale non avendo dove sottotettarsi, ha dormito con una vecchia, ch'ha assai nome di streglia, et da questa è stata onta, et condotta similmente a balli»: cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 997, lettera di fra Pietro Martire da Verona all'inquisitore fra Giulio Missini del 12 gennaio 1648.

21. Ivi. L'abiura pronunciata da Domenica il 1° marzo 1948 consistette in «poche parole» e non fu accompagnata da alcuna sentenza. Cfr. cap. II, par. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*, p. 112, nota 107.

22. Cfr. Alfonso Di Nola, *Le terapie magico-religiose*, in *Medicine e magie*, a cura di Tullio Seppilli, Milano, Electa, 1989, p. 92.

sono affini, e lo scongiuro era una forma diffusissima nella cultura popolare friulana.

Le tecniche del «prientare», applicate a beni ed esseri animati, sono ascrivibili tutte all'esorcistica popolare: esorcizzare persone contro malattie, spiriti occupanti e forze malefiche, campi contro tempeste e carestie, armenti contro i lupi²³.

Nei procedimenti giudiziari dello scorcio del Cinquecento la presenza dell'apparato esorcistico ufficiale è minoritaria. Spesso, e anche in cause più tarde, a Seicento avanzato, protagonista del rituale rimane il manipolatore tradizionale, che non può usare i sacramentali in dotazione ai preti ma può usare singole parti del proprio corpo come la vulva esibita contro le rughe dei campi, il seno strofinato con un pettine contro la «madrassa», l'ano esposto contro le tempeste nel caso delle prientatrici, oppure ricorrere ad appendici, a parti riferibili al corpo stesso, come la placenta dei benandanti²⁴. Parole, gesti e applicabili, cioè amuleti, biglietti o altri oggetti posti sul corpo del malato a scopo apotropaico, accompagnano i vari tipi del rituale esorcistico.

Il termine «esorcismo» passò in seguito ad indicare l'aspetto specificamente demoniaco, la «lettura» degli indemoniati da parte dei religiosi autorizzati. Se in questa accezione ancora oggi viene in genere inteso, ciò è dovuto in primo luogo alla Chiesa, che sostituì progressivamente gli operatori colti, popolarreggianti o popolari «non qualificati» con i propri, coprendo in un certo senso l'intera «domanda» sacro-terapeutica: in campo sociale, ciò comportò l'istituzione o la legittimazione di una miriade di itinerari terapeutici e santuariali, di gran parte delle forme devozionali e votive popolari. Riconoscendo in forma ufficiale i culti para-religiosi, ammantandoli di sacro o di demoniaco, diffuse e perpetuò un modello eziologico demonocentrico della malattia sovrannaturale che tuttora divide i teologi: un modello alternativo a quello della medicina ufficiale che si alimenta delle carenze e delle indeterminanze di quest'ultima.

La magia agraria tradizionale non lasciò spazio bruscamente alle nuove codificazioni: prienti e credenze dei benandanti costituivano le trame di un tessuto popolare alquanto refrattario alle novità troppo radicali. A esorcizzare, nel Friuli del Seicento, erano in tanti: l'esorcismo veniva praticato sì da specialisti, ma si trattava talvolta di una specializzazione laterale o secondaria rispetto al mestiere

23. Cfr. Pier Cesare Ioly Zorattini, *Prienti contro il lupo negli atti del S. Ufficio di Aquileia e Concordia*, «Ce fastu?», LII, 1976, pp. 131-146. Per la descrizione di prienti per la fertilità, oltre al citato saggio di Luisa Accati, cfr. Luigi De Biasio, *Processo per stregoneria contro Antonia Zanone-Sacagnini da Tarcento*, Tarcento, CICT (Centro Iniziative Culturali Tarcento), 1988.

24. Cfr. Luisa Accati, *Lo spirito della fornicazione* cit., pp. 652-653.

che dava da vivere e caratterizzava chi lo praticava. Tra i benandanti guaritori abbiamo trovato muratori, falegnami, armentari. Persino uno «stregone» lautamente retribuito per i suoi servizi terapeutici come Michele Soppe doveva esercitare il duro mestiere di colono, di servo agricolo come pastore e contadino, attività esercitate assieme ad un altro benandante, Bastiano Menos, che lavorava anche come inserviente all'ospedale maggiore di Udine. Le grame condizioni dell'esistenza urbana e rurale dei ceti subalterni consentiva soltanto in circostanze eccezionali il sorgere di agrari «re taumaturghi» come il celebre buiese Portulano, processato dal Sant'Ufficio nel 1589²⁵.

In genere, il compenso per esorcismi e contro-fatture era modesto: «E da me non ha havuto altro che tre boccali di vino, e mi dimandò per sanarmi un paio di scarpe»²⁶. L'entità degli emolumenti appare ancora più modesta se si tiene conto dei rischi a cui ormai andavano incontro guaritori improvvisati e «predestinati», o mestieranti praticoni quali erano alcuni benandanti udinesi: per questo il lavoro ufficiale diventò in certi casi un'utile copertura contro l'Inquisizione, usa a scandagliare nel torbido delle paure e dei ripensamenti di ex-pazienti neo-delatori.

Interrogatus se sia stato a casa di una signora Chiara Buiatta, et a che fare, respondit: «Signor sì, son stato a casa sua la quaresima passata a lavorarle, ché le feci un pezzo di battuto. (...) Mi fece chiamare a incartare in parte in alcuni lochi, et dar di bianco a una stanza». Interrogatus se le facesse vedere una sua nezza malata, respondit: «Signor no» (...) Interrogatus se conosca il Polame, respondit: «Signor no». Interrogatus se le habbia guarita una sua putta, et habbia detto alla signora Chiara di haver havuto da lui doi cechini, respondit: «Signor no». Et di novo interrogatus a dir la verità sopra quello ha operato in casa della signora Chiara, respondit: «Signor no, non ho operato cosa alcuna se non di quello che si aspetta alla mia arte»²⁷.

Alcuni inquisitori mostrarono per la medicina abusiva un interesse particolare, preferendo talvolta usare attenzioni esagerate, o «dirizzare il becco alle civette», che correre il rischio di sottovalutare competitori e competitorici degli esorcisti ufficiali, o di perdere posizione e consenso ignorandoli²⁸.

25. Cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 151-152.

26. AAUd, *S. Ufficio*, b. 42, fasc. 388: denuncia al Sant'Ufficio di Udine del conte Leonardo Arcoloniano contro Pietro Torreano e la moglie Caterina, 3 febbraio 1663.

27. AAUd, *S. Ufficio*, b. 25, fasc. 870: interrogatorio del recluso Giacomo Sameda, in data 3 giugno 1642.

28. L'espressione «volete dirizzare il becco alle civette» fu rivolta dalla guaritrice pisana Lucrezia Peloso al vicario dell'Inquisizione locale il 17 maggio 1582 nel corso del suo primo esame: cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 169-170.

Pare che Battista da Latisana, processato nel 1595, sia stato il primo medico empirico in Italia a subire un'interdizione ufficiale dall'esercizio della medicina. Lo zelante delatore, pre Odorico Vorai, curato della parrocchia di S. Martino di Morsano, fu uno stretto collaboratore dell'Inquisizione, denunciando nell'ultimo ventennio del Cinquecento numerosi suoi parrocchiani, il più famoso dei quali è sicuramente Domenico Scandella, arrestato e processato la prima volta nel 1583, periodo in cui il Vorai aveva la cura di Santa Maria di Montereale²⁹. Il referente del prete nel caso dello Scandella fu fra Felice da Montefalco, il primo inquisitore friulano a rendere le superstizioni oggetto di interesse per il Tribunale.

3. *Clero contro benandanti*

La vigile attenzione della Chiesa era giustificata: per tutto il Seicento ci fu confusione di modelli, coesistenza di pratiche vecchie e nuove, di modi magici esteriormente diversi e incompatibili, conflitto di poteri antagonisti. Tra profani, specialisti secolari e membri del clero autorizzati era lotta aperta, testimoniata dall'alternanza del ricorso terapeutico, dall'utilizzo di canali interdetti o ufficiali. Negli anni a cavallo tra Cinquecento e Seicento la strega Pittaccola e l'esorcista di Bannia, operanti entrambi nel pordenonese, si contendevano i clienti: la donna, nonostante la popolarità acquisita dal prete «lettore» e nonostante venisse denunciata con regolarità al Sant'Ufficio, o proprio in virtù di tali denunce, che di fatto ne accrescevano la fama pubblica, risultò alla fine più richiesta³⁰.

Talvolta il clero fu costretto a recedere di fronte all'ineluttabilità del ricorso agli specialisti locali. Impotenza, o incapacità cronica di valutare le potenzialità di questi ultimi come concorrenti: Geronima, vedova di Giovanni Bufons, dopo aver scongiurato il figlio epilettico di una donna di Felettis, si sente dire da un prete «che non è peccato, perché sono buone parole»³¹.

29. La denuncia del Vorai è di poco anteriore al 30 dicembre 1595: cfr. *ivi*, p. 237. Undici anni prima, i parrocchiani di Montereale, indignati per la delazione fatta contro lo Scandella, riuscirono ad ottenere che pre Odorico fosse arrestato e processato dall'Inquisizione per proposizioni ereticali. Fu assolto, ma allontanato definitivamente dalla nuova cura di Grizzo: cfr. *Domenico Scandella* cit., a cura di Andrea Del Col, pp. LXXXI-LXXXVIII, CXIX, n. 171.

30. Cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., p. 153 e n. 20.

31. AAUd, *S. Officio*, b. 19, fasc. 467: denuncia di Giovannina, moglie di Giovanni Nicola de Cocul di Felettis, 12 aprile 1601. Le prientatrici denunciate sono Narda del Blas e Geronima Bufons.

Le attività magico-empiriche dei membri del clero non autorizzati costituiva un ulteriore problema per le gerarchie ecclesiastiche, e sollecitava le singole Inquisizioni a confrontarsi, a fare valutazioni incrociate dei propri operati. In un fascicolo del fondo inquisitoriale udinese datato 10 settembre 1630 è contenuto il sommario estratto dal processo dell'Inquisizione di Ceneda contro fra Michele Gallo, minore conventuale. Fra le altre cose, il frate aveva segnato senza licenza, scongiurato ed eseguito un rituale per far comparire le streghe autrici di fatture «a suo beneplacito»³². La stessa capacità venne ostentata dal benandante Leonardo da Udine parecchi anni più tardi, in una piazza e davanti a una folla di possibili clienti: «Dicono d'avantaggio che si vanta di conoscere tutte le streghe, et che, se volesse, gli bastarebbe l'animo di farle comparire tutte in una piazza detta la piazzotta»³³. Vantando i pregi del canone divinatorio tradizionale, per cui «indovinare» la strega è l'equivalente metaforico del farla apparire, i benandanti si ponevano sullo stesso piano degli esorcisti: riconoscevano gli stessi nemici, cercavano gli stessi clienti. Esistevano dunque indubbie affinità tra lavoro dei profani e lavoro del clero esorcista: le forme, le qualità e gli effetti dei rituali, come nei due casi suddetti, erano gli stessi.

Questa sostanziale identità costituiva un problema ulteriore per la Chiesa, giacché le imponeva di fondare quasi soltanto sul principio d'autorità la delimitazione delle competenze in ambito esorcistico. Le numerose indagini giudiziarie sul conto di frati ed ecclesiastici condotte puntualmente in Friuli dal Sant'Ufficio in questi decenni³⁴ dimostrano come la definizione di lecito ed illecito non discendesse in modo meccanico dall'opposizione laico-religioso, e come la frantumazione dell'autorità implicasse una costante revisione ideologica dei parametri di giudizio, e, sul terreno empirico, di una scrematatura del personale autorizzato a servirsi dei privilegi monopolistici che spettavano alla Chiesa. Il problema è connesso al tema più generale della riforma dell'istruzione, della formazione di quadri qualificati e all'altezza delle incombenze del clero post-tridentino: a partire infatti dalla fine del Cinquecento le plaghe rurali e depresse, le zone escluse da tempo immemorabile dalla diffusione della religione ufficiale vennero sottoposte, in tempi e modi diversi a seconda delle località, ad un processo di neo-evangelizzazione.

32. AAUd, *S. Officio*, b. 79, Miscellaneum Extra Ord. 5.6.

33. AAUd, *S. Officio*, b. 52, fasc. 697, 19 agosto 1704: denuncia del parroco di Venzone Francesco Maseto contro Leonardo da Udine. Il processo è pubblicato in appendice.

34. Le imputazioni più frequenti, come risulta dagli inventari De Biasio-Facile, erano magia diabolica o terapeutica, reati contro i sacramenti, sollecitazione in confessione. I picchi statistici relativi a questi ultimi due reati corrispondono all'ultimo quarto del Seicento e al primo quinquennio del Settecento: cfr. Mariangela Sarra, *Distribuzione statistica* cit., pp. 28-29.

In Friuli, prientatrici e benandanti costituivano il più serio ostacolo a questo processo. La sfida veniva lanciata dai benandanti anche in campo avverso, nel luogo delegato agli uffici regolari dell'esorcistica:

Ritrovandomi alla Madonna del Soccorso di Cormons questo mese prossimo passato di genaro con l'occasione di scongiurar una nezza dell'illustrissimo e reverendissimo monsignor Archidiacono di Goritia, venne un tal qual giovane, che diceva essere benandante, a veder se poteva risanar la detta nezza, chiamata Faustina del Mestri, habitante in Cormons, e ragionando con questo, chiaramente mi disse che era benandante, et altre cose, quali io, et il reverendissimo prete Francesco Fabro metessimo in scrittura, giudicando che fosse cosa del Santo Offitio³⁵.

Il giovane è Bastiano Menos, da noi già incontrato, e il seguito della vicenda, con recalcitranti apparizioni in tribunale del benandante e lungaggini procedurali, fino all'abiura finale, è già noto. Stupisce la disarmante offerta di soccorso di un abusivo ad un esorcista regolare come fra Pietro Martire da Verona, che si trovava tra l'altro nell'esercizio delle sue funzioni e in chiesa, assieme ad altri religiosi.

Il Menos non cadde bene: Pietro Martire, frate predicatore, aveva già avuto a che fare con il benandante Giovanni Sion, da lui ospitato tredici anni prima nel convento cividalese di San Francesco e preparato a dovere a rendere confessioni omogenee ai contenuti dei manuali demonologici, una sorta di prova generale prima della seconda serie di costituiti processuali cui Giovanni sarebbe stato sottoposto in seguito³⁶.

Sempre nel febbraio 1647, fra Pietro Martire condusse di fronte a Giulio Missini due coniugi di Trivignano, Bernardino Blaneo e Maddalena Del Savio. Entrambi conoscevano soltanto il friulano, perciò si avvalsero della traduzione del frate:

Detto Bernardino circa otto mesi è stato asalito da un'infermità stimata di malefitio perché s'ha fatto leggere dal prete di S. Giovanni di Manzano, e dal reverendo padre fra Pio Porta, lettore in S. Pietro Martire qui in Udine, e nel principio che si fece cominciar a leggere, Liph, che per tutta la villa si dice che sia benandante, gli disse che erano tre che lo mangiavano, cioè tre femine, e doppo ancora essendosi maritato, che sarà un mese e mezzo, si ritrova impedito di poter consumar il matrimonio³⁷.

35. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 983, denuncia in data «die iovis februarii 1647». È il 7 o il 14 febbraio, perché la prima spontanea comparizione in tribunale del Menos è di sabato 16.

36. Cfr. cap. II, par. *La questione della «durata»: segni e funzioni della contro-aggressione magica nel tempo*, p. 87-88, nota 61; cfr. Ginzburg, pp. 156-157.

37. AAUd, *S. Officio*, b. 28, fasc. 987. Il benandante Leonardo nel 1705 eseguì un pubblico rituale a Venzone per favorire a due sposi «impedimentati» la consumazione del

Dal canto suo, anche la moglie si ritiene fatturata da una tale Anna di Domenico Macas di Trivignano: «Mi minacciò con dire che non potessi mai haver alegrezza della miglior cosa che avessi». Di quale cosa si tratti è facile immaginare, giacché Bernardino e Maddalena di lì a poco tempo si sarebbero sposati, e visto il problema di cui si lamenterà il marito. Afflitta dal tempo della malevola predizione, la donna si sente «sempre male nel stomaco, e quando s'ha fatta leggere dal sacerdote due volte s'è sentita tremare, freddo e stupidità»³⁸.

Le pratiche dei preti esorcisti e dei benandanti coesistono: i sintomi dell'indemoniamento, gli inequivocabili «tremore, freddo e stupidità» che insorgono durante l'esorcismo, non prendono semplicemente il posto dei sintomi tradizionali della fattura, ma a questi si giustappongono, e le diagnosi si compensano anziché elidersi: chi è posseduto deve la sua condizione di invasato ad una fattura precedente. Ancora a metà Seicento il concorso esterno, l'intenzione malefica della strega rimane il referente causale primario nelle perizie inquisitoriali: l'attribuzione dei sintomi della possessione-fattura alla sindrome isterodemonopatica, ovvero ad un contesto patologico, è di là da venire³⁹.

L'esorcista ufficiale di S. Pietro Martire in Udine citato da Bernardino Blaneo, il domenicano Pio Porta, attribuisce alle «stregarie» sia le lunghe degenze ingiustificate che le occupazioni demoniache vere e proprie.

Benché mi conosca insufficientissimo più di qualsivoglia altro che faccia questa professione, confidato nell'aiuto di Dio, mi esibisco di far molte prove alla presenza de signori medici e di qualsivoglia altro soggetto che bramasse esser presente, e far toccar con mani che non legierezza di donne né capriccio de fratti, ma infermità reali, cagionate da sole stregarie, reducono molte creature a consumar se stesse in letto con longhissime infermità irreparabili, e molti ancora per via pure di stregarie sono occupati et ossessi dal demonio. E tutto questo mi esibisco sempre, replico, far conoscere da qualsivoglia persona catolica⁴⁰.

matrimonio: cfr. b. 52, fasc. 697. La risoluzione di tali casi rientrava nel nutrito insieme dei sortilegi «ad amorem». Anche Pietro Torreano si occupò di un problema matrimoniale, cioè di un marito violento e infedele da ammansire. La cliente di Torreano fu Elisabetta Ugoni di Udine: cfr. b. 45, fasc. 563; il processo è edito in Franco Nardon, *Benandanti a Udine* cit., pp. 270-273.

38. AAUd, *S.Officio*, b. 28, fasc. 987.

39. Il caso friulano più importante si verificò a Verzegnis, alla fine del secolo scorso. Fu il primo del quale la medicina, forte dell'appoggio delle autorità, si occupò ufficialmente, per interessamento del primario di Udine. Si trattò di una manifestazione repentina, violenta e collettiva di isteria-possessione tra alcune giovani del paese carnico: cfr. i saggi di Cosetta Ceschia - Donatella Cozzi, *Possessione e isterodemonopatia. Verzegnis: due diagnosi a confronto nell'Italia postunitaria*, «Sanità, scienza e storia», n. 1, 1987, pp. 81-109 e «*Las Indias de por acá*». *Contributo per un'analisi comparata dell'isterodemonopatia nel XIX secolo*, «Metodi e ricerche», n. s., VII, n. 1, 1988, pp. 51-60.

40. AAUd, *S. Officio*, b. 26, fasc. 918, cc. 37r-37v; cfr. Ginzburg, p. 169.

Questa versione del modello binario possessione-fattura si è dimostrata una delle più resistenti e diffuse non solo nel mondo popolare, godendo di particolare credito anche all'interno della demonologia: essa incontra tuttora il favore, in ambito ecclesiastico, del partito degli «amici del diavolo»⁴¹.

Il testo sopra riprodotto riassume alcune considerazioni generali dell'esorcista, fatte a mo' di premessa all'emissione di un responso qualificato sull'argomento del giorno, sul dilemma che il 4 giugno 1649 costituiva oggetto di dibattito nell'aula delle udienze in S. Francesco interiore: l'oscura malattia del giovane Giacomo Biat. Fra Porta conferma l'ipotesi più accreditata: la responsabilità è di Michele Soppe, e ciò avalla le numerose testimonianze avverse allo stregone, *in primis* quella dello stesso infermo⁴².

Michele Soppe, interrogato in seguito, avverte una remota incompatibilità tra fattura stregonica e possessione diabolica, e per non esporsi alle accuse del giudice propende per quest'ultima. Non a caso dà risalto al tradizionale distinguo dei benandanti: il benandante guarisce, la strega guasta. Così, in un primo momento, giunge a sostenere che Giacomo Biat è posseduto: «Et io non mi ci son vuolsuto impacciare perché non mi basta l'animo di guarir i spiritati». Fra Giulio Missini gli domanda allora, sottilmente, cosa avrebbe fatto lui, se avesse potuto, oltre che voluto, risanare il Biat. Risposta:

Se fosse stato amaliato, haverei trovata la strega che ha fatto la malia, e gle l'haverei fatta guastare, e la strega si chiama la Lavariana di Tizzano, credo che sia vedova, e non so il suo nome, e sta in Tizzano per mezzo il pozzo, et è donna di bell'età, et è tenuta anco da gl'altri per strega⁴³.

41. Cfr. Gian Paolo Gri, *Spiritâz a Clausiet. Relazione ufficiale al 69° Congresso della Società Filologica Friulana*, «Sot la nape», XLIV, n. 4, 1992, p. 7. Sulla triplice connessione fattura-possessione-indemoniamento nella cultura popolare italiana cfr. Guglielmo Lützenkirchen et alii, *Mal di luna. Folli, indemoniati, lupi mannari: malattie nervose e mentali nella tradizione popolare*, Roma, Newton Compton, 1981.

42. Cfr. Ginzburg, p. 169. Ecco come Giacomo Biat descrisse all'inquisitore le circostanze in cui, a suo dire, Soppe l'aveva maleficiato: «Saranno circa cinque anni che il detto Michele venne ad abitare nella medesima villa di Tizzano, e pascolando gli animali del signor Ricciardo Tobia suo padrone, io pascolando gli animali spesse volte mi trovavo con lui, e mi dava del pane, ed io lo mangiavo, però di certo mi ricordo che una volta mi diede del pane sul pascolo che sta venendo a Udine nel mezzo, ed io lo mangiai, e di lì a due o tre giorni mi venne questo male che ho ancor adesso, e tutti dicono che questo mio male sia per stregamenti fattimi dal detto Michele». AAUd, S. *Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 45v. La deposizione del Biat, del 19 giugno, è posteriore all'arresto del benandante, avvenuto il 21 maggio 1649: cfr. Ginzburg, pp. 164-165.

43. AAUd, S. *Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 69r.

La contraddizione è evidente: Missini non manca di coglierla e di farla notare a Soppe, che annaspa. Risponde che intendeva curare il Biat con particolari rimedi durante la malattia, ma conosceva la Lavariana per strega solo per sentito dire. Al momento, si sente ingiustamente perseguitato dalla famiglia del maleficiato. L'inquisitore gli chiede per quale motivo abbia mentito: «M'è scappato di bocca questa buscia perché volevo coprire di guarire il detto Iacomo per arte diabolica, e volevo dimostrare di far guastare la malia per una strega»⁴⁴.

Soppe è uno dei guaritori più richiesti e pagati, sia nel paese dove abita, Tissano, sia fuori. È anche ritenuto da più parti, tuttavia, uno stregone ammaliatore. Nega le voci che lo vogliono tale, e la circostanza accertata del maleficio contro Giacomo, il dono di pane accompagnato dall'intenzione dolosa. Riesce a ironizzare: se tutti quelli di Tissano a cui aveva offerto del pane si fossero ammalati, tutti gli abitanti della villa si ritroverebbero infermi⁴⁵. Da questo interrogatorio, dunque, si evincono conferme a proposito della connessione causale tra fattura esogena e sintomatologia della possessione.

Nel costituito successivo del 28 luglio Soppe ammette di aver stretto rapporti col demonio, di averlo spesso chiamato per fargli sciogliere le malie gettate sulle persone dalle streghe, e utilizzato per evocarlo l'arma estatica tradizionale dei benandanti, un ramo di finocchio.

Padre no, non ho adoperato mai cosa veruna né per fare, né per guastare le malie, ma sempre ho chiamato il demonio, il quale è venuto il più delle volte subito, e gli ho detto quello che volevo, et il demonio subito lo faceva secondo la promessa che mi haveva fatto e così faceva guarire quei maleficiati ch'io volevo, secondo ho detto negl'altri miei examini⁴⁶.

La concezione popolare della possessione sembra soggetta, in questi decenni, ad una trasformazione essenziale. Pare che il modo di guardare ai posseduti cambi: «Sapeva scoprir li ladri, et fare altre cose, perciò che era spiritata». Così Giacoma Pittaccola, strega guaritrice pordenonese, nel corso di un costituito del 1599 descrisse le virtù soprannaturali di una «maestra» friulana abitante a Venezia⁴⁷.

44. Ivi, c. 69v. «Il detto Michele diceva di saper guarire tutti l'amalati per stregamenti, e se non erano amalati per stregamenti diceva che non li poteva guarire» (b. 28, fasc. 987, esame di Bastiano Menos, 10 luglio 1649). Probabilmente Soppe non mentiva asserendo «non mi basta l'animo di guarir i spiritati», ma la facilità con cui connette possessione e stregamento dimostra la contiguità dei fenomeni.

45. AAUd, S. *Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 69v.

46. Ivi, c. 79r.

47. Cfr. G. P. Gri, *Spiritâz a Clausiet* cit., p. 8.

L'invasamento, da via positiva alla divinazione, assunse un po' alla volta i connotati dell'indemoniamento, e questo condusse ad una diversa valutazione degli elementi residuali dello sciamanesimo popolare. L'estasi/uscita dal corpo e la possessione/occupazione temporanea di spiriti di defunti o demoni erano condizioni attive, sfruttate volontariamente dagli antichi guaritori, seppure in un contesto operativo privato e clandestino, di proscrizione. L'alterazione degli stati di coscienza, la latitanza della coscienza assunsero in seguito connotati patologici. La passività, l'involontarietà divennero le condizioni dominanti, associate ad una sintomatologia ricorrente o permanente: soprattutto da parte dell'élite medica si ebbe sempre più una percezione clinica di tali fenomeni.

Le estasi dei benandanti, d'altro canto, venivano con puntualità contraddette, svilite, stigmatizzate dagli inquisitori, in genere poco propensi a dar fede alle battaglie a sfondo rituale o mitologico, al trasferimento per veicoli soprannaturali dei «fiati» ai convegni notturni, e orientati piuttosto a credere, come abbiamo visto⁴⁸, all'esistenza di convegni e sabba cui i partecipanti prendessero parte in carne ed ossa. Già l'abiura di Gasparutto e Moduco, i primi benandanti, contiene la rinuncia formale a credere e professare l'eresia della separazione momentanea dell'anima dal corpo: «Confesso e credo che il spirito et anima nostra non possi andar né ritornare a sua volontà nel corpo»⁴⁹.

Tale credenza tuttavia ricorre anche negli anni seguenti. Il Sant'Ufficio la registrerà sostanzialmente inalterata, e non sempre accollandosi l'onere di contestare, mutare, «correggere».

Aurelia di Gemonà, 7 marzo 1582, così dice di Anna Artichi, detta «la Rossa»:

Questa donna mentre viveva il suo marito più volte di notte la chiamava, et con li comedi la urtava, et lei era come morta, perché diceva che il spirito se ne era andato al suo viaggio et così il corpo restava come morto⁵⁰.

Menichino della Nota, 16 ottobre 1591:

Io sono stato in tre stagione, cioè tre volte l'anno in un prato (...) quale ho inteso dire da quei miei compagni, quali non conosco (perché niun si conosce, perché è il fiato che va, et il corpo resta fermo in letto) che si addimanda il prato di Josafat, come li suddetti compagni mi dicevano⁵¹.

48. Cfr. cap. II, par. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*, pp. 105-129.

49. Cfr. Ginzburg, p. 234.

50. Ivi, pp. 55-56.

51. Ivi, p. 112. La credenza popolare sui viaggi delle anime nella mitica valle di Giosafat, testimoniata dalle confessioni rese all'Inquisizione da Menichino della Nota, Maria Panzona e Olivo Caldo, sembra fosse allora diffusa soprattutto nel Friuli occidentale. È probabile che esista una connessione tra questa credenza professata dai benandanti tra Cinquecento e

Maria Panzona, 28 febbraio 1619:

Et si andava lontano, cioè nella valle di Josaffat, et vi andava l'anima sola, ma non il corpo, il quale restava sopra il letto come morto⁵².

Olivo Caldo, 31 dicembre 1644:

L'anima che è dentro il corpo la va et il corpo resta, et poi ritorna nel corpo⁵³.

I «viaggi» dei benandanti si configuravano come esperienze vitali, costitutive, e in quanto tali lasciavano, secondo le versioni dei protagonisti, dei segni inconfutabili anche sul corpo: le botte prese da streghe e stregoni nel corso dei combattimenti, per esempio, o i marchi diabolici nella revisione demoniaca, dovuta in buona parte a suggestione inquisitoriale, del racconto mitico-rituale tradizionale.

Secondo gli inquisitori maggiormente interessati alla questione, resoconti basati sulla credenza che l'anima possa «andare», che il corpo resti subendo le conseguenze del viaggio, che il viaggio onirico sia vero, non potevano reggere sul piano speculativo: non descrivevano realtà esperibili giacendo a letto. Piuttosto, costituiva eresia il credere, o il credere di fare: qualsiasi azione, in ogni caso, doveva di necessità essere fatta e vissuta da persone in carne ed ossa.

Seicento e i racconti orali relativi ai leggendari Giosafat e Barlaam registrati nel 1966-67: cfr. Milko Matičetov, *La leggenda di «Giosafat e Barlaam» a Resia, tipico esempio di tradizione discendente*, in *Studi di letteratura popolare friulana*, diretti da Gianfranco D'Aronco, Udine, Società Filologica Friulana, 1970, vol. II, pp. 32-64. L'informatrice, l'anziana Tyna Wájtawa di Stolvizza (Resia), rivelò di aver appreso molto tempo prima la storia del santo Giosafat e dei tre vegliardi abitanti in una remota valle da un vecchio di Zaslatina che a sua volta l'aveva mutuata da un testo scritto, una delle tante «vite di Giosafat» circolanti nel secolo scorso tra le classi popolari. Quest'ultimo passaggio è stata poi verificato dall'autore dell'inchiesta. Il fenomeno di discesa ci interessa perché si può supporre un'analoga trasmissione della credenza relativa alla valle di Giosafat ai benandanti, ossia una derivazione colta o semi-colta del mito: esistono versioni italiane scritte della leggenda risalenti addirittura al Trecento. Il «pio romanzo» medievale circolò tra i manichei, i musulmani, gli ebrei e i cristiani ed ebbe una diffusione vastissima. Nel secolo scorso, sulla base di alcune concordanze tra leggende indiane ed europee, fu proposta un'identificazione Giosafat-Budda: cfr. Edouard René Lefebvre de Laboulaye, *Le Barlaam et Josaphat et le Latita Vistara*, «Journal des Débats», 26 luglio 1859; una suggestione analoga in Jorge Luis Borges, *Altre inquisizioni*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1986, settima ed., pp. 148-152.

52. Cfr. Ginzburg, p. 146. Di fronte all'obiezione dell'inquisitore, che chiede ragione a Maria dell'incompatibilità tra incorporeità e trasporto fisico «sopra uno che era in forma de gallo che era un spirito», la benandante, incapace di fornire spiegazioni di sorta, sbotta: «Che so io».

53. Cfr. Ginzburg, p. 194.

Il sogno, contiguo all'allucinazione, poteva comunque essere provocato dall'intervento diabolico. Chi era vittima passiva di suggestioni, quindi, non era sempre considerato esente da responsabilità, ed è su questo che insistono le non frequenti abiure confezionate per i benandanti⁵⁴.

4. *Voli colpevoli*

L'«andar fuori» è un'esperienza che, in modo graduale, venne resa colpevole, e in modo colpevole iniziò ad essere avvertita dagli stessi protagonisti, dibattuti tra consapevolezza dell'errore e timore della degenerazione patologica dell'esperienza medesima. Oltre e forse più che nelle aule di giustizia, le nuove dinamiche inculturative dovettero trovare gioco all'interno delle strutture educative fondamentali. A metà Seicento all'interno dei nuclei familiari si scorgono atteggiamenti educativi già improntati a sacro timore verso quell'ordine di fenomeni: atteggiamenti palesemente condizionati dalla demofobia di matrice ecclesiastica, o dalla diretta mediazione del clero.

E sempre sono andato sopra una spiga di segala all'andare et tornare, e durava questa cosa due e tre hore per volta, e me n'ha liberato il signor pievano; e doppo non ci son stato mai più, né meno vi voglio andare. Ho dolore e pentimento di questo peccato, e ne domando perdono a Dio et a vostra signoria⁵⁵.

54. Sulla questione della realtà della stregoneria cfr. cap. II, par. *Miti, riti e sette*, pp. 69-83 e par. *L'attività del Sant'Uffizio in Friuli contro la stregoneria nel Settecento*, pp. 129-135.

55. «Interrogato da me se esso putto è stregone, rispose: "No che son viandante", dicendo che in quel prato ogni giovedì notte con le streghe va esso, et duoi altri viandanti portati tutti tre sopra un spigo, et che uno di questi è d'una villa che è appresso il Lisonzo, conosciuto da alcuni di questa villa, il qual sa et dirà anch'egli ogni cosa quando bisognerà; il terzo è di Runchis de Monfalcon. Dice che una di quelle streghe l'ha bastonato "in spirito", dicendoli: "Non voglio che tu mi pandi"». Il primo studioso ad analizzare l'atto processuale dal quale queste e la successiva citazione sono dedotte (AAUd, *S. Ufficio*, b. 31, fasc. 28), è stato Carlo Ginzburg: cfr. Ginzburg, pp. 201-202. L'intera documentazione venne in seguito trascritta, edita e introdotta, con numerosi errori di trascrizione e stampa, da Gaetano Platania, *Un processo per stregoneria nel Friuli del XVII secolo*, «Quaderni utinesi», nn. 1-2, 1983, pp. 117-139. In un recente saggio Gian Paolo Gri, riordinando cronologicamente gli atti, ha fornito un'edizione corretta di parte del processo. I brani testuali che utilizzo sono estrapolati da quest'ultima trascrizione: cfr. Gian Paolo Gri, *Val Colvera, nel «mido particolar delle streghe»* cit., pp. 191-192, 195. Mattia propala altre persone, oltre ai due «viandanti» del monfalconese: streghe e stregoni del suo paese, Frisanco, e di paesi vicini, Fanna e Cavasso. I sabba, cui dice di assistere passivamente, sono descritti con abbondanza di particolari prima al parroco di Fanna, Domenico Segala, e poi all'inquisitore fra Giulio Missini. Per quanto concerne i be-

È la parte conclusiva della deposizione di Mattia, fanciullo di nove anni sceso al Sant'Ufficio di Udine da Frisanco assieme al padre, Osvaldo di Bernardone, il 30 giugno 1648.

Mattia descrive con precisione i sabba ai quali la nonna strega l'aveva accompagnato in spirito, sostenendo anche di aver assistito, senza però parteciparvi, ai sacrilegi e agli spassi sessuali dei convenuti. Tra quelli nominati, alcuni in precedenza erano già stati denunciati per maleficio da altri delatori. Mattia è noto, fra l'altro, come «viandante» in grado di riconoscere le streghe e i loro interventi.

Osvaldo, che aveva accompagnato il figlio a deporre, offre la sua versione:

Padre, questo putto cominciò a dir queste cose con ogni persona, così io e mia moglie l'habiamo risaputo e provveduto in questo modo: mia moglie lo condusse dal nostro signor pievano, lo fece benedire, gli fece benedire il pane, gli fece dar un agnus Dei e la sera del corpus Domini mia moglie ed io lo tenessimo svegliato con il lume acceso, tenendolo per le braccia acciò non scappasse, come per gratia di Dio stette tutta la notte, che era quella notte nella quale andavano l'altre volte. La mattina seguente gli si voltò lo stomaco, e vomitò quanto havea mangiato. Tutto il giorno e la notte seguente fu sempre travagliato. L'altra mattina poi mangiò e stiede sempre sano⁵⁶.

Mattia viene trattato e curato come un indemoniato, e la sollecitudine dei genitori nel «trattenerlo» nottetempo è accompagnata dagli *agnus Dei* e dalle benedizioni del pievano di Frisanco.

Ricorrenti testimonianze processuali relative a ossessi, soprattutto della seconda metà del Seicento, mostrano che all'interno della cultura popolare, probabilmente grazie all'intervento ideologico del clero, l'antica concezione positiva, o non negativa, della possessione e dell'estasi come strumenti utili alla divinazione è mutata, incorporando e sviluppando quale elemento psicologico e percettivo preminente la nuova avversione fisica e psichica del posseduto nei confronti del Sacro. Spesso sono l'età infantile e quella puberale ad essere afflitte da tali turbe:

nandanti, il documento è molto interessante perché testimonianza isolata di tutto l'arco alpino e pedemontano, fatta eccezione per il processo contro Anna Artichi di Gemona detta «la Rossa» (1581-1585). Anna a rigore non dovrebbe essere definita benandante, perché in nessuna circostanza è definita o si definisce tale, tuttavia le sue credenze consentono di annoverarla nel numero: cfr. Ginzburg, p. 56.

56. Cfr. Gian Paolo Gri, *Val Colvera, nel «nido particolar delle streghe»* cit., p. 192. I particolari relativi agli *agnus Dei* e alle benedizioni sono confermati nella prima lettera inviata dal parroco a fra Giulio Missini il 29 giugno 1648.

Deve sapere vostra signoria come, ritrovandomi haver un solo figliolo di anni quindici, per nome Giovanni Leonardo, cominciò egli, sei anni sono, a patir certi dolori al cuore, per i quali cadeva indebolito a terra, il che sarà accaduto, nel corso di due anni, più di quaranta volte, restando impotente a parlar, et torceva le braccia, tramandando come bava, o sputto dalla bocca, onde lo feci benedire, nel detto tempo, più di sessanta volte, alle quali benedizioni, essendo stato io presente dieci volte incirca, perché il detto padre che lo benediceva, cioè il padre di S. Pietro Martire, soleva benedirlo in sua camera, lo viddi che sveniva, si contorceva, e mostrava di patir molto nel cuore⁵⁷.

Sarà un anno e mezzo in circa, che trovandomi un figlio all'ora in età d'anni undeci per nome Giovanni, s'infermò, e fatto chiamare il medico lo trovò senza febre, nondimeno seguitò a medicarlo più di tre mesi applicandovi diversi medicamenti senza vederne il miglioramento. Un giorno si ridusse a termine, che si credeva spirasse l'anima, e gli venne male alla gola. All'ora sospettai che fosse qualche strigamento, e mandai per l'olio della lampada che arde alla Madonna nella chiesa delle terziarie, unsi la gola del putto, e subito parlò chiedendo il cibo, del quale per tre giorni stette senza, et in questo tempo stette anco senza parlare, e doppio tre giorni ritornò nel medesimo stato⁵⁸.

Rifiuto prolungato del cibo e afasia, inefficacia dei rimedi del medico e dell'unzione con l'olio delle terziarie. Il quadro sintomatologico esprime aspecificità, ma dura poco: ai primi rimedi seguono nel tempo letture evangeliche, impartizioni di comunione, la confessione del custode del duomo, la lettura del «libro spirituale» del pievano di Ruda, esorcista di professione. La comparsa dei segni della possessione diabolica, prima assenti, sembra quasi indotta dalle visite a ripetizione di religiosi:

Venuto, lesse al putto un libro spirituale, all'ora il putto cominciò a gridare, facendo atti da indemoniato, si copriva con le mani la faccia per vedere alcuno, et in quei gridori altre parole non diceva: «Mi sento bruggiare et ardere le viscere». Il signor pivano asserì che il putto era amaliato, e che non si abbandonasse con i rimedi spirituali, lasciò alcune cose benedette, le quali adoprando il putto gridava e faceva atti bruti e spaventosi⁵⁹.

57. AAUd, *S. Officio*, b. 45, fasc. 557: deposizione dell'8 aprile 1684 di Barbara Sutin contro Pietro Torreano. Le cure del benandante non hanno esito positivo.

58. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 423. Le sacre reliquie diventavano oggetto di culti estemporanei e spesso incontrollabili: il sarto carnico Nicolò Sartori, abitante a Udine, dopo le inutili visite del Torreano ricorre alle benedizioni e alle unzioni dei cappuccini che custodivano «l'oglio della lampada del beato Felice»: cfr. b. 45, fasc. 553. Sul culto popolare del santo, sulla posizione della Chiesa romana in merito alle virtù taumaturgiche del suo corpo e sul processo di canonizzazione cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 240-241.

59. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 423.

Il posseduto è Giovanni, figlio della contessa Chiara Serena Attimis di Cividale. Per quanto riguarda il maleficio, i sospetti si accentrano su una serva di casa, Giovanna Zamara di Orsaria.

La medicina ufficiale per buona parte del Seicento si dimostrò incapace di fornire delle spiegazioni alternative a quelle fornite dagli ecclesiastici rispetto all'origine delle patologie ritenute «non naturali». Il punto debole delle diagnosi dei medici, anzi, fu in quel periodo proprio l'impossibilità di escludere a priori cause sovranaturali nell'origine delle malattie: i fisici non erano in grado di negare recisamente che una strega assistita dal diavolo potesse maleficiare, o che il diavolo con l'ausilio di fatture stregonesche o malocchi potesse introdursi nei corpi e devastare le menti. Questa sorta di tolleranza o impotenza verso le ipotesi sovranaturali non può non stupire, in piena epoca cartesiana, e su di essa vale la pena di soffermarsi.

5. *Le interpretazioni dei medici*

Di fronte a casi conclamati di possessione o fattura, i rappresentanti della classe medica registrano non solo sconfitte sul piano terapeutico, vista l'inefficacia delle cure, ma anche più gravi smacchi professionali di ordine teorico.

Diagnosi contrastanti di esponenti dell'élite professionale: nel 1650, durante la fase istruttoria del processo contro Michele Soppe, l'Inquisizione richiede il parere dei due medici fisici della città di Udine sull'origine dell'infermità di Giacomo Biat⁶⁰. Il settantenne Pietro Diana, medico già al tempo dell'epidemia di tifo del 1629, diagnostica un generico marasma: ritenendo tuttavia verosimile l'ipotesi di possessione, suggerisce un consulto di esorcisti. Il collega trentaseienne Francesco Cassiano si limita a constatare lo stato di emaciazione del paziente, sottolineando paradigmaticamente che dovere del medico è ricercare solo le cause naturali dei morbi⁶¹. Nonostante tali riserve, quest'ultima diagnosi non colma lo scarto tra un responso altrettanto generico di quello del Diana e

60. Cfr. il paragrafo *Clero contro benandanti*, pp. 186-187, nota 42. Nel corso della deposizione resa al Sant'Ufficio, Giacomo Biat fornì la seguente descrizione del suo male cronico: «Fra tanto io patisco giorno e notte dentro lo stomaco, mi sento mangiare e bruggiare, non posso ritener il cibo né dormire sino che non ho vomitato il cibo mattina e sera, e se bevo il vino mi fa più male, e più patisco la notte che il giorno» (AAUd, S. *Officio*, b. 26, fasc. 918, c. 45v-46r).

61. Cfr. Ginzburg, pp. 179-180. Pietro Diana era anche membro dell'Accademia degli Sventati, fondata nel 1606 dal conte Alfonso Antonini, figurandovi coll'epiteto di «Fisso»: cfr. Carlo Tullio-Altan, *Udine in Friuli* cit., p. 168.

una serie di manifestazioni patologiche, articolate e eterogenee, riferibili ad uno sconvolgimento psico-somatico più complesso di quanto lasci intendere l'attitudine riduzionista del Cassiano.

Sedici anni più tardi, l'atteggiamento possibilista e rinunciatario già esibito dal Diana può soccorrere ancora nei casi di insipienza clinica:

«Il giovane infermo, figlio del signor Fabio Attimis, era ... sotto la cura del signor medico mio collega, fra la qual cura fui chiamato a consulto, e ne risultò che ... il paziente alcuni medicamenti conforme alle nostre regole fisiche, quali però nulla giovavano. Onde se argomentò, anche da quello che dicevano li familiari, che questo non fusse mal naturale, ma piuttosto derivante da malefitio. Onde abbandonai la cura (?). Intesi ben dappoi che havessero chiamato una donna o huomo, che non mi ricordo, per mezzo de quali parve che migliorasse. Fui un'altra volta dalla detta signora dopo qualche mese, chiamato andai ma senza operar nulla, e questo in sostanza che posso dire». Interrogatus an bene cognoverit qualitatem infirmitatis et accidentium a principio, respondit: «Io ho fatto ogni matura riflessione sul mal del paziente, et ho procurato applicarvi i rimedi secundum legem, quali pur dovevano operare con beneficio dell'infermo, ma succedendo tutto al contrario, cadei in opinione che non fusse mal naturale, et fisicamente discorendo meco ho concluso non esser naturale»⁶².

Leonardo Romano, medico di Cividale chiamato all'esame giudiziario il 15 ottobre 1666 nel processo intentato contro la Zamara, si trova in una curiosa posizione. È infatti l'inquisitore, Carlo Bellagrandia, a insistere per avere ragguagli meno generici sull'origine della malattia dell'Attimis, una migliore specificazione della diagnosi medica originaria, una giustificazione plausibile all'ipotesi «non naturale» della fattura. Non ottenendo nulla di quanto richiesto, arriva ad ammonire il Romano, ricordandogli la gravità delle circostanze indagate e del giudizio richiesto: «Monitus quod hic agitur de scelere gravi, de pena etc., quod debet veritatem fateri, respondit d'haver detto quanto ha potuto conoscer»⁶³.

La conclusione è solo apparentemente paradossale. È verosimile che l'inquisitore premesse per ottenere una definizione patologica in termini naturali e scientifici allo scopo di ridimensionare o escludere quella di maleficio, risparmiandosi così l'escussione di numerosi altri testimoni: non era obiettivamente facile mettere assieme i forti ma poco probanti indizi contro la sospettata. Comunque sia, il suo atteggiamento nei confronti del medico chiamato per il consulto indica in modo abbastanza chiaro che intendeva rinunciare alle cause

62. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 423.

63. *Ibidem*.

naturali solo dopo aver ricevuto delle precise indicazioni in tal senso da un fisico competente.

Nel Cinquecento la scienza medica registrò novità teoriche fondamentali. In particolare, per quanto riguarda il concetto di malattia, iniziò da allora ad affermarsi un paradigma che non è in sostanza mutato fino all'età contemporanea: l'eziopatogenesi, cioè la ricerca attorno agli agenti responsabili dell'alterazione dello stato «naturale» di un organismo, deve attenersi soltanto alla formulazione e alla conferma di ipotesi di tipo meccanico e chimico⁶⁴. L'adozione di una prospettiva meccanicistica e l'affermazione del pensiero e del metodo cartesiano segnarono, a partire dalla metà del Seicento, un'evoluzione decisiva nel campo della medicina ufficiale⁶⁵. La rottura con la tradizione galenica ed ippocratica non fu tuttavia traumatica: le opere di un esponente di rilievo della medicina friulana come Pompeo Caimo dimostrano debiti profondi nei confronti delle *auctoritates* in ambito diagnostico⁶⁶, e tali debiti sono ancora evidenti nella relazione sopra riportata del medico Diana, che pure, come l'illustre predecessore, si formò a Padova.

Per tutta la prima metà del Seicento, e anche oltre, come visto, le ipotesi sull'intervento diabolico e sulla responsabilità di agenti sovrannaturali nell'alterazione della normalità fisiologica godettero di notevole credito tra i medici, e soprattutto queste ipotesi non venivano ancora avvertite come incompatibili rispetto alle spiegazioni di tipo meccanico, legate alla semplice osservazione empirica dei dati clinici⁶⁷.

64. Cfr. Flavio Ferrando, *L'assistenza sanitaria*, in *Ospitalità sanitaria in Udine. Dalle origini all'ospedale della città. Secoli XIV-XVIII*, a cura di Luciana Morassi, Udine, Cassamassima, 1989, pp. 174-175. In generale, mi limito a segnalare: Alberto Pazzini, *Storia della medicina*, Milano, Vallardi, 1947; Loris Premuda, *Storia della medicina*, Padova, CEDAM, 1960; Salvatore De Renzi, *Storia della medicina in Italia*, Bologna, Sala Bolognese, 1988.

65. Cfr. Peter Burke, *Scene di vita quotidiana nell'Italia Moderna*, trad. it. Bari, Laterza, 1988, pp. 275-276.

66. Cfr. Loris Premuda, *Discepoli e maestri friulani nello Studio di Padova*, in *I secoli d'oro della medicina* cit., p. 13. Una rottura decisiva in campo teorico avvenne tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, quando l'ortodossia aristotelico-galenica iniziò a perdere credito nel mondo scientifico. Nonostante questo le discussioni all'interno delle discipline accademiche, cioè della teologia, della medicina e della giurisprudenza perdurarono ancora per tutta la prima metà del XVIII secolo. Tema comune fu la necessità di riformare il metodo scientifico, superando la tradizionale separazione tra dogma e questioni probabili, ovvero i «casi» che ammettevano dissertazione e divergenze per teologi, giurisperiti e medici: cfr. Elena Brambilla, *La medicina del Settecento: dal monopolio dogmatico alla professione scientifica*, in *Storia d'Italia. Annali* 7, Torino, Einaudi, 1984, pp. 28-33.

67. Il protomedico beneventano Pietro Piperno, ad esempio, nel suo trattato *De nuce maga beneventana* del 1635 ammette l'esistenza di malattie di origine magica e diabolica

In questo periodo le strategie sanitarie non seguivano uno sviluppo unitario, lineare, coerente: relazioni e comunicazioni sanitarie dell'epoca ci permettono di cogliere la varietà degli atteggiamenti individuali e collettivi in occasione di calamità, come dimostra il seguente esempio. Se, da un lato, i provveditori alla sanità veneziani impediscono la diffusione della peste isolando Cividale, colpita tra il 1598 e il 1599, e ottengono di preservare nei decenni successivi la Patria del Friuli dai contagi allestendo «cordoni sanitari» lungo i confini e lazzaretti nelle località «a rischio»⁶⁸, dall'altro lato il Consiglio cittadino di Udine ratifica alla fine del 1630 una serie di messe e rogazioni lungo l'arco di quaranta ore per ringraziare Dio di avere risparmiato la città dal contagio⁶⁹. Lo stesso Consiglio, per delibera del luogotenente e dei provveditori alla sanità, aveva reso pubblica il 6 luglio dello stesso anno una serie di ordinanze per evitare l'introduzione in città di merci e animali estranei e di uomini sprovvisti di fedi di sanità, massime provenienti da località colpite dalla peste⁷⁰.

Se la medicina ufficiale inizia ad attuare strategie sanitarie improntate alla prevenzione e basate su una «moderna» profilassi, non si può dire che tale atteggiamento si imponga senza resistenze e rimanga senza concorrenti, specie sul piano della concezione, della rappresentazione collettiva della malattia: l'immagine della peste come castigo divino ne è un esempio⁷¹.

Anche nelle città, negli ambienti dove circolano idee e innovazioni medico-scientifiche, i comportamenti sanitari non sono unitari né tantomeno irregimentati. Il modello eziologico colto non è l'unico, né il più diffuso, nei vari strati della popolazione, e il sistema magico-religioso ne rimane il più importante antagonista: basta ricordare la permanente popolarità di esorcismi,

e, seguendo la tesi «realista» del *Malleus maleficarum*, auspica l'annientamento delle streghe: cfr. Paolo Portone, *Il noce di Benevento* cit. Per la feroce *querelle* teorica che coinvolge, a partire dal tardo Rinascimento, l'élite medica colta a proposito della realtà dei fenomeni stregonici cfr. E. William Monter, *Legge, medicina e accettazione della stregoneria* in *La stregoneria* cit., pp. 293-321.

68. Cfr. Bernardo Nobile, *Pratiche religiose in Friuli durante le epidemie del XVI e XVII secolo*, in *Sanità e società* cit., pp. 137-139; Michele Gottardi, *Le guardie alla «gran porta d'Italia»: strutture sanitarie in Friuli tra Cinque e Settecento*, ivi, pp. 63-114.

69. Cfr. Bernardo Nobile, *Pratiche religiose* cit., pp. 133-137.

70. Cfr. Antonio Measso, *Carestia e febbre maligna in tempo di peste. Consulti e provvedimenti a Udine negli anni 1629-1630*, «Atti dell'Accademia di Udine», II, 8, 1888, pp. 14-15 e 29-33 (appendice); Paolo Preto, *Peste e società a Venezia nel 1576*, Vicenza, Neri Pozza, 1978. In generale, per contributi riguardanti un lungo periodo della storia delle epidemie a Venezia cfr. il volume collettivo *Venezia e la peste (1348-1797)*, Comune di Venezia, Assessorato alla Cultura e alle Belle Arti, Marsilio, 1980.

71. La peste e le calamità in genere determinano un incremento delle pratiche religiose collettive: cfr. Bernardo Nobile, *Pratiche religiose* cit., pp. 137-139.

pratiche devozionali, culti di santi taumaturghi, immagini sacre, ex-voto e quant'altro. Le terapie sacre cittadine possiedono, per gli abitanti delle campagne della media e bassa pianura friulana, il medesimo potere attrattivo delle forme di cura istituzionali rappresentate dai medici e in minor misura dall'ospedale.

In campo sanitario le applicazioni concrete delle conquiste teoriche, almeno per tutto il Seicento, si fecero attendere. Le registrazioni dei camerari del nosocomio udinese di S. Maria della Misericordia, le annotazioni sulle degenze in particolare, non mostrano in questo periodo un particolare affinamento della semiologia medica nella comune prassi ospedaliera: le indicazioni eziologiche appaiono quanto mai generiche: domina l'aspecificità, non diversamente dai referti inquisitoriali⁷².

Almeno a giudicare da ciò che leggevano, due rappresentanti di spicco della classe medica udinese come Pietro Diana e Francesco Cassiano, i fisici interpellati circa l'origine della possessione di Giacomo Biat, non paiono molto ricettivi nei confronti delle novità scientifiche. Non sembrano esserlo nemmeno nel loro campo, pur dimostrando interessi interdisciplinari. A distanza di due anni, si presentano entrambi al Missini per confessare alcune letture proibite.

Pietro Diana il 4 aprile 1648 esibisce la *Disputatio de caelo* del filosofo Cesare Cremonini, testo messo all'indice nel 1613 e di cui possiede una copia perché «Il Cremonino è stato lectore mio in Padova, e quando il libro fu stampato, mi fu mandato non so da chi, e l'ho tenuto sotto la bona fede tanti anni». Definito dai contemporanei «Aristoteles redivivus», il Cremonini apparteneva alla corrente aristotelica dell'alessandrinismo. Benché una sua opera risultasse censurata, era un'*auctoritas*, anche se all'epoca della comparizione del Diana il suo pensiero doveva ormai apparire alquanto superato.

Dal canto suo il Cassiano, nonostante fosse assai più giovane del collega, indulgeva in letture ancora più datate: «Pico Mirandolano sopra i dogmati cabalisti (...), Gerolamo Cardano sopra il quadripartito di Tolomeo, et altri libri d'astrologia giuditiaria, e li ho letti non per valermene nella medicina, ma per semplice curiosità della detta arte»⁷³. La precisazione suona opportuna.

I testi sopraindicati, compreso quello del Diana, compaiono nell'elenco di quelli che furono destinati al rogo e quindi bruciati il 13 dicembre 1648 in piazza del castello a Udine per decisione del Sant'Ufficio, presieduto nell'occasione da

72. Così risulta dall'esame di un periodo relativamente tardo dei registri dei ricoverati dell'ospedale maggiore (1748-1795): cfr. Flavio Ferrando, *L'assistenza sanitaria*, in *Ospitalità sanitaria in Udine* cit., pp. 204-205.

73. AAUd, *S. Officio*, b. 29, fasc. 9; b. 36, fasc. 98. La spontanea comparizione di Francesco Cassiano è del 27 febbraio 1650.

fra Giulio Missini. Cremonini, Pico della Mirandola, Cardano: nell'elenco figura anche Galilei, ma probabilmente lo leggevano altri⁷⁴.

6. Esorcismi di frati

Il medico cividalese Romano, come abbiamo visto, non è in grado né di produrre una diagnosi autonoma né, per conseguenza, di offrire rimedi per la malattia del figlio della contessa Attimis. L'impotenza del medico dà via libera a frati ed esorcisti, i cui interventi, ricostruiti nel corso di diversi interrogatori, meritano di essere descritti in modo più analitico per la varietà delle circostanze operative e perché in quegli interrogatori il giudice, attento ad eccessi ed «usurpazioni», non mancò di verificare la modalità e la legittimità degli interventi dei religiosi.

Il primo dei frati cividalesi convocati il 15 ottobre 1666 nell'improvvisata sede delle udienze per la fase processuale informativa, casa Attimis, è fra Angelico, dei predicatori.

Interrogatus cum fuerit vocatus ad eum exorcizandum, et benedicendum, et quibus benedictionibus, et exorcismis fuerit usus, respondit: «Ho solamente benedeto l'infermo, e qualche cosetta d'esorcismi, non essendo mia professione, e mi son valuto del rituale»⁷⁵.

Richiesto di fornire una descrizione di atti e parole del posseduto, aggiunge:

Ha dato segni, ma non parole, con storcendosi, dolendosi, coprendosi con le mani il volto nell'atto di benedirlo, e particolarmente quando li poneva le mani sul corpo fortemente dolevasi: domandato perché, rispose perché troppo li pesava⁷⁶.

Interessato a stabilire una connessione di causalità, l'inquisitore fra Carlo Antonio Bellagrande domanda al frate se abbia scorto presso l'indemoniato o sulla persona di questi i segni di qualche maleficio.

I segni che ho veduto sono di non poter veder il lume prima che andasse alla madonna di Barbana, et nel legervi sopra parava d'esser trapassato la testa et il petto, et non poter mangiare, et questo non l'ho veduto ma quasi me l'ha incontato la sua signora

74. Cfr. Silvano Cavazza, *Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia tra Cinquecento e Seicento*, «Studi Goriziani», XLIII, 1976, pp. 78-80. Nell'elenco compaiono altri autori letti dal Cassiano: Merlin Cocai, Giovanni Battista Marino e quattro libri d'astrologia giudiziaria, proibita dai tempi della bolla *Coeli et terrae* del 1586.

75. AAUd, S. *Officio*, b. 42, fasc. 423.

76. *Ibidem*.

madre che in Barbana disfecero il cussino e dentro ritrovarono palle, polvere e simili, quali in brugiarsi portavano all'inferno dolori grandi, che si tenne per morto⁷⁷.

L'inquisitore rivolge le medesime domande a padre Samuele Modena, dei cappuccini, comparso subito dopo fra Angelico: «Sono statato chiamato solamente benedirlo lui, pane, vino, olio, sale etc., ma non ad esorcizzarlo perché ne habiamo il divieto dal nostro padre generale»⁷⁸. Durante tali benedizioni, Giovanni Attimis faceva «segni grandi di gemere, di piangere, di storzersi, d'abborrire il reliquario presentatoli, et altri segni».

Alcune stregonerie furono allora scoperte nel letto, nel materasso, «sotto il piedestal della porta», per merito del giovane benandante Giovanni Battista Piccolo. La decisione di bruciarle, presa dai genitori, era stata avallata dal religioso. La cosa irrita il Bellagrande, che ricorda a padre Samuele che è compito esclusivo del Sant'Ufficio occuparsi dei malefici, non potendo alcuno per «auctoritate privata» bruciarli, compito semmai spettante all'autorità pubblica: «Non sapevo che di ciò si formasse processo, né sapevo che qui fosse il S. Ufficio». La replica del cappuccino è goffa, simulato o reale che sia il suo candore, e offre il fianco all'obiezione del giudice: non è ammessa ignoranza in questioni che si devono conoscere «ex officio, maxime in causis fidei». Distruggendo un reperto, Samuele ha indebitamente sottratto alle indagini un possibile corpo del reato. Segue l'ammonizione e il congedo⁷⁹.

Tre giorni dopo, il 18 ottobre, compare nel medesimo luogo don Andrea Molino, custode della chiesa maggiore cividalese. Che tipo di esorcismo ha fatto? «Sono stato chiamà a benedirlo con le benedizioni del Rituale». Cosa faceva e diceva l'infermo durante tale operazione? «Nell'aspergerlo con l'acqua santa la rifiutava, agitando il corpo, né poteva veder lume, senza dir altro, gemeva, fremeva, piangeva, senza pronunziar parole»⁸⁰. La somministrazione dell'eucarestia e la lettura dei vangeli, viceversa, giovavano molto al giovane quando pareva trovarsi in fin di vita.

Il successivo teste citato, fra Antonino dei predicatori, dichiara di averlo esorcizzato «solo con le benedizioni che sono nel Rituale romano et nel nostro processionario». La reazione agli scongiuri era la solita: «Il putto s'aggitava, si

77. *Ibidem*. Alla Beata Vergine di Barbana si recavano specificamente piagati, scrofolosi, morsicati dai serpenti. Nonostante questa specializzazione, il santuario diventò una meta anche per ossessi e malati in genere: cfr. Andreina Nicoloso Ciceri, *Tradizioni popolari in Friuli* cit., vol. I, p. 353; Rosanna Zoff, *E qui mi costruirete una chiesa. Leggende e santuari mariani nel Friuli Venezia Giulia*, Gorizia, Editrice Goriziana, 1991, pp. 153-163 e passim.

78. AAUd, S. Officio, b. 42, fasc. 423.

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*.

lamentava, gridava di sentire punture per la vita, et come fuoco, abbrugiarsi, senza altro dire, e pregava che non proseguissi con le benedizioni perché si sentiva aggravato da dolori⁸¹.

I frati interrogati sostengono di essersi serviti del rituale ufficiale della Chiesa, cioè del *Rituale Romanum* del 1614, autorizzato da Paolo V, e non di altri, al massimo «qualche cosetta d'esorcismi», ben attenti a non infrangere norme, o violare interdizioni: quella contenuta nella regola dei cappuccini, per esempio.

Tutti i frati e gli altri testimoni collegano autonomamente maleficio e possessione, e tale legame è chiaro pure all'inquisitore, che cerca inoltre di sviluppare una connessione tra sabba e maleficio. Il benandante Giovanni Battista Piccolo attribuisce la colpa dell'infermità del fanciullo ad una ex-serva di casa Attimis, che il nato con la camicia incontrava durante i raduni notturni al «Pisenale»: la strega era vincolata dall'obbedienza al diavolo, e grazie all'intervento del diavolo faceva le sue stregonerie.

I fatti da provare nel processo, come risulta dalle carte finali contenenti il sommario degli indizi⁸², erano due: la colpevolezza di Giovanna Zamara, la presunta strega, e l'origine soprannaturale del maleficio. Ovviamente, tra i due fatti l'inquisitore doveva stabilire una connessione causale: soltanto provando che il posseduto doveva il suo stato all'accusata il processo poteva avere un senso. Un rompicapo per fra Carlo Antonio Bellagrande, che dopo tre giorni di indagini e interrogatori sul luogo del delitto abbandonò in via definitiva il caso.

7. Esorcismi di benandanti

Individui che esercitavano in modo illecito la professione medica si trovavano sia all'interno della gerarchia ecclesiastica che fuori, ma gli operatori religiosi godevano di maggior prestigio perché, per i profani, i loro rituali si collocavano in una sorta di zona franca tra il prescritto e il proscritto: un territorio dai confini incerti, in cui muoversi e farla franca poteva essere più facile. Incalzato dall'inquisitore, Giacomo Someda è costretto ad ammettere di essersi preso cura della nipote malata di Chiara Buiato, donna di rango elevato:

Dettoli che pensi bene, perché si ha che habbia fatto dare danari per comprar pane, vino et scalette per far benedir per questa sua nezza, respondit: «Mi diede bezzi di comprar una ampolla, et oglio, et mi diede anco del pane, acciò andassi a far benedir il tutto alla Vigna, come feci, ma del resto non so cosa alcuna»⁸³.

81. *Ibidem*.

82. *Ibidem*.

83. AAUd, S. *Officio*, b. 25, fasc. 870. L'esame del Someda è del 3 giugno 1642. I frati della Vigna erano cappuccini, quelli di S. Francesco Interiore minori conventuali. Il

Il benandante riduce volutamente il proprio ruolo alla semplice mediazione, ma si tratta di una difesa goffa, oltretutto da parte di uno che era stato carcerato per magia terapeutica illecita. Secondo la logica della versione del Someda, la liceità delle benedizioni era garantita dall'intervento di un «frate vecchio» del convento francescano detto «la Vigna», ovvero del frate che a suo dire aveva benedetto pane, vino e gallette.

Tuttavia l'allusione del Someda al diretto interessamento di un frate della Vigna non forniva eccessive garanzie: tra gli ecclesiastici udinesi più indagati nel corso del Seicento risultano proprio i frati di quel convento, per svariate imputazioni, tra cui primeggiano la magia terapeutica e l'abuso di sacramenti. L'inquisitore udinese nel 1657 fu sollecitato dalla Congregazione del Sant'Ufficio a controllare i frati della Vigna e a ricordare l'attualità del decreto pontificio risalente al 1601 rivolto contro «sortilegi, incantesimi e simili delitti»⁸⁴.

Applicati e formule religiose di scongiuro, utilizzate dai benandanti nei loro rituali curativi, erano assunti in tribunale come prove dell'illegalità di certe attività terapeutiche. Chiara Buiato denunciò il 28 maggio un fornaio di borgo S. Cristoforo

et ex se presentò un involto di seta gonzante con dentro un oratione intitolata: «Oratione divotissima al santissimo nome di Giesù contra demonii», cera, un pezzetto di pane, aglio, finocchio et sale, dicendo essere stato ciò dato a fine che lo mettesse adosso all'amalata, che sarebbe guarita, come egli lo pose, ma per questo non guarì⁸⁵.

Nonostante le varie proibizioni, rivolte a parte del clero e alla totalità dei profani laici, nel Friuli del Seicento a esorcizzare, scongiurare, benedire erano, lo si è detto, in tanti. Troppi, perché ciò non creasse «esuberanza di personale» e ridondanza nella pratica.

Afflitta a causa «d'un certo travaglio nella vita», Lucia, moglie del barbiere udinese Vincenzo Peleato, decide di rivolgersi a Giacomo Someda, un be-

convento della Vigna sorgeva vicino porta Cussignacco, a ovest. San Francesco «di dentro» si ergeva a ridosso dell'ospedale della Misericordia, all'interno del seniore perimetro murario della città e a sud del duomo: vedi la *Pianta della città di Udine*, di D. Rasicotti, risalente al 1598, riprodotta in Liliana Cargnelutti, *I borghi e la città* cit., p. 22.

84. Cfr. AAUd, *S. Officio*, b. 61, «Epistolae S. Officii» (1647-1659), lettera del 28 novembre 1657. Nella lettera successiva della Congregazione, datata 8 dicembre, venne allegata copia del decreto del 1601 contro i sortileghi.

85. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 870, 28 maggio 1642. Oltre al fornaio di cui non sa o non vuole rivelare il nome, ma noto come benandante, Chiara Buiato denunciò anche i benandanti Giacomo Someda, che si trovava già agli arresti nelle carceri del Sant'Ufficio, e Tittone delle Tranquille.

nandante di borgo Gemona «nominato per tutto Udine» che la donna denuncerà al Sant'Ufficio il 10 giugno 1636:

Lo mandai a chiamare, et li raccontai il mio danno, et esso mi domandò quanto tempo che son travagliata, et io gli risposi dalle feste di Pasqua in qua in giorno di giovedì, et esso mi insegnò che pigliasse del pane benedetto, un poco de finocchio, tre granelli d'aglio, con un poco di sale et un poco di faugna, di quella che si va con le crose, e far uno agnus Dei per uno di, et disse che essa guarirà, perché avanti mi desse robbe per detti agnus Dei mi adimandò quanto tempo che mi sentiva male, et io li risposi che l'è 4 o 5 anni, e così esso rispose che non haverò mai bene stante che detti strigoni me hano tolto a perseguitare⁸⁶.

Con o senza *agnus Dei*, in situazioni analoghe e sempre a scopo difensivo, certi rituali si ripetono identici, ma con esecutori diversi, come nel caso che segue. Domenica, moglie di Battista Manin, ricorre al benandante-guaritore Paolo Bonetto di Lavariano, paese vicino al suo, Lauzacco, allo scopo di ottenere una cura per il marito, da tempo ammalato: persistente difficoltà a defecare, nonostante le prugne preparate appositamente dal signor Caratto, speziale di Udine. Le condizioni in seguito peggiorano: mal di stomaco, rifiuto di cibo e bevande, mancanza di forze. L'opinione collettiva del paese è, come accade spesso in casi del genere, che si tratti dell'opera di streghe, diagnosi confermata dal Bonetto, secondo quanto riferisce Domenica:

Venne in casa mia a visitar il mio marito e gli diede quattro crocette di legno, mi par che fossero d'olivo, per metterli nelli quattro cantoni del letto come feci, e così in quel giorno cominciò a migliorare, et in pochi giorni guarì affatto⁸⁷.

L'apporto miracoloso di brevi, orazioni e preghiere non si otteneva soltanto con la lettura, ma anche con l'applicazione semplice dei foglietti, senza recita, sul corpo del malato. Il potere terapeutico è doppio, risiedendo nel contenuto semantico dei segni scritti e nello scritto come significante fisico, come oggetto magico. L'applicazione prolungata di tali biglietti costituiva anche, in un certo modo, una compensazione performativa all'impossibilità tecnica di leggerli: non

86. Ivi, 10 giugno 1636.

87. AAUd, *S. Officio*, b. 31, fasc. 31: deposizione del 6 febbraio 1650. Guarito il marito, Bonetto si occupa anche del figlio di Domenica che non mangia: brucia il capezzale e subito questi migliora. Il premio per il benandante è un carro di legna che viene portato a Lavariano, a casa sua. Vedi anche Roberto Lionetti, *Alternative terapeutiche* cit., pp. 163-164.

va dimenticato che la maggior parte dei guaritori popolari salvo alcune eccezioni, era analfabeta⁸⁸.

Il viburno, chiamato in friulano *faùgne* o *paùgne*, era l'arma mitica dei benandanti ed un simbolo di fertilità. Fatto a croci, accompagnava abitualmente le processioni nei campi durante le Rogazioni: una presenza sincretica che, assieme a tante altre, la Chiesa tollerava. L'*agnus Dei* veniva applicato addosso ai malati a scopo difensivo, in genere contro le fatture, dai religiosi e dai mediconi. Altrettanto frequente la benedizione di oggetti d'uso e consumo quotidiani, come vestiti, pane, acqua, olio, vino, sale.

Feci chiamare il padre Samuele da Udine, capucino di famiglia qui in Cividale, e da esso feci segnare il putto, e dicendogli che più volte havevo trovato robba nello stramazzo, egli mi diede quatro agnus Dei, acìò io li ponessi per ogni cantone dello stramazzo dove dorme il putto, e dall'ora in qua non ho trovato cosa alcuna in detto stramazzo. Mi diede poi un altro agnus Dei, accìò lo legassi al collo del putto, il quale legato nel termine d'un hora li fu levato via, né mai ho potuto sapere da chi⁸⁹.

Interrogata se sia valuta d'altri, respondit: «Io feci chiamar anco un Titon, che credo si chiami delle Tranquille, che si dice esser pure benandante, il qual venne, et vidde la putta, et disse che io metessi un poco d'olivo benedetto fatto in cinque crumi adosso alla putta, con un poco di cera benedetta, aglio et fenocchio, accìò non potesse esser più travagliata di malie⁹⁰.

L'inquisitore, Ludovico Sillani da Gualdo, domanda più volte alla delatrice «se questa infirmità di sua nezza sia veduta di altre persone laiche» e, nel caso, cosa abbiano queste operato. Non è una ripetizione casuale, perché la donna, di

88. I benandanti di cui ci siamo occupati maggiormente sono tutti analfabeti, e firmano le loro deposizioni con la croce: Sameda, delle Tranquille, Menos, Soppe, Piccolo. Leonardo scongiurava gli affatturati leggendo: non fu esaminato, per cui non possiamo sapere se sapesse anche scrivere.

89. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 423, 22 agosto 1666: deposizione della contessa Chiara Serena Attimis di Cividale contro Giovanna Zamara. «Il termine *agnus Dei* copre in questo periodo [metà del Seicento, n. d. a.] una varietà ampia di manufatti religiosi indossati a scopo protettivo: si va dall'*agnus Dei* propriamente detto - l'*agnus Dei* "papale", in materiali diversi (dai materiali preziosi alla cera) che i pellegrini acquistavano a Roma specialmente in occasione dei giubilei, con la raffigurazione dell'agnello portavessillo accosciato (dopo la riforma iconografica tridentina) - alle medaglie in termini generali di soggetto religioso, fino agli amuleti (di stoffa), simili agli scapolari, preparati inserendo nel sacchettino varie sostanze implicate con il sacro: cfr. Gian Paolo Gri, *Val Colvera, nel «ido particolar delle streghe»* cit., p. 192, n. 8.

90. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 870, 28 maggio 1642: deposizione di Chiara Buiato contro delle Tranquille, Sameda e un fornaio anonimo (cfr. p. 182, nota 27).

buona condizione sociale, poteva permettersi agevolmente di pagare dei medici o rivolgersi ad una delle numerose istituzioni religiose presenti in città, eventualità cui essa non fa cenno. Si era rivolta, invece, a ben tre benandanti, uno dei quali al tempo della deposizione del 28 maggio 1642 si trovava già nelle carceri dell'Inquisizione.

Nonostante tale popolarità il divario d'autorità, anche se non di prestigio, tra benandanti cittadini e rurali e personale religioso specializzato nella cura di manifestazioni patologiche extra-naturali crebbe sino a diventare nel corso del secolo incolmabile, sino a rientrare nella classica opposizione lecito-illecito da tempo imposta agli operatori, e da questi assunta, pur con delle ovvie resistenze.

L'8 ottobre 1640 Giovanni Battista delle Tranquille detto «Tittone» decide di giocare d'anticipo e, per ottenere maggiore clemenza, si presenta dal Sillani di sua sponte. L'inquisitore l'aveva già convocato in tribunale l'anno prima per una non formale ammonizione⁹¹. Al termine dell'interrogatorio riesce a far ammettere al recalcitrante comparente di aver medicato parecchie persone, pur senza ottenere una delle conferme desiderate, ovvero la sua affiliazione agli estatici difensori dei raccolti:

Dettoli: «Hai detto ancora che fusti chiamato dal fattor del signor Coloreto, anzi, che venne in casa tua a trovarti e pregarti che dovessi andar a casa sua perché li dovesse dar qualche remedio a una sua puttina, segno manifesto che fai professione di guarir le genti e, non essendo tu medico, vuol sapere la Santa Inquisitione con che autorità vai facendo questo, e dicci liberamente se sei benandante e dove habbi appreso questa professione, tanto più che hai detto che hai fatto questi rimedii a diverse persone in diversi tempi, da 20 a 25 volte», respondit: «Io credevo di far bene, e quel che ho fatto, ho fatto per havere appreso da questo e da quell'altro, ma non ch'io sia benandante»⁹².

Gli applicati non li benediva di persona ma «tolleva di quel che era benedetto», ovvero rami d'ulivo e sale già manipolati e consacrati: da frati, verosimilmente.

91. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 889: denuncia di Valeria Stella, 4 novembre 1639. Tittone aveva rivelato alla delatrice il 22 ottobre di essere «travagliato (...) perché il padre inquisitore mi ha mandato a chiamare, e mi ha minacciato di castigarme» (*ibidem*). Il monito del Sillani era diretto probabilmente all'attività di «panditore» di streghe del benandante, avendo questi confermato i sospetti della famiglia Stella circa le stregonerie della perpetua Caterina, di cui s'è visto.

92. AAUd, *S. Officio*, b. 25, fasc. 900. La cura per la figlia di otto anni del fattore di Fabio Colloredo era la seguente: «Gli feci pigliare dell'olivo benedetto, dell'aglio, finocchio e sale, e feci che mettesse il tutto sopra il cuore e, per quanto mi disse poi suo padre, la putta morì di là a due mesi» (*ibidem*).

Interrogatus se diceva alcuna cosa nell'applicare a detti pazienti i suoi rimedii, respondit: «Io dicevo: «In nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ti raccomando a messer domino Iddio, a madonna Santa Maria, a tutti li santi e le sante del paradiso, del cielo e della terra, verbum caro factum est habitavit in nobis plenum gratiae et veritatis». Interrogatus chi gli habbia dato questa autorità di valersi egli delle parole della Sacra Scrittura, non essendo né sacerdote, né chierico, respondit: «Nissuno». Interrogatus da chi habbi imparato a dir dette parole in detti medicamenti, respondit: «Io ho detto le sudette come quelle che son buone e sante, con pensiero ch'Iddio havesse a coadiuvar quell'opra»⁹³.

A questo punto, l'interrogatorio finì. Tittone venne per il momento rilasciato a causa dell'ora tarda e, a quanto risulta, non fu convocato più. Il giudice non andò oltre: in ogni caso, non poteva forzare uno sponte-comparente a far luce contro volontà sugli aspetti legati alla professione, alla pretesa potenzialmente eretica dell'ausilio divino⁹⁴.

Sul fronte curativo, i benandanti operavano talvolta con il tacito consenso di religiosi e frati: Giovanni Battista Piccolo, benandante testimone al processo contro Giovanna Zamara, collaborò di fatto con i frati esorcisti, che si presero cura di bruciare a scopo protettivo i malefici che lui scovava di continuo nella dimora del maleficiato⁹⁵. Si trattava comunque di occasionali compromessi, forse imposti da circostanze particolari, come poteva esserlo la malattia di un rampollo di schiatta nobile: un simile frangente richiedeva un concorso di forze giustificato dallo status del sofferente.

Benché costretti ormai spesso alla clandestinità, questi estatico-empirici continuavano a godere di notevole credito nei centri maggiori come Udine e Cividale e nelle campagne. La celebrità consente un certo narcisismo, affiorante anche in circostanze poco opportune come l'interrogatorio: «Hai detto che hai

93. Ivi. Diffusione, popolarità ed esempi di orazioni e giaculatorie di stampo religioso: cfr. Carlo Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia. I. I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 643-650.

94. L'efficacia dei trattamenti di Angioletta delle Rive diventò invece argomento di un prolungato, drammatico confronto, ovviamente a forze impari, tra la rea, che pretendeva che le sue pratiche fossero ispirate da Dio, e il giudice fra Giulio Missini, che pensava invece ad un intervento demoniaco: cfr. Ornella Lazzaro, *Le amare erbe*, pp. 61-62. Come già sottolineato, lo scopo primario per cui era previsto il processo formale, dimostrare un'ipotesi di colpevolezza, consentiva al giudice di interrogare a fondo l'imputato e di cercare le prove all'occorrenza anche con sotterfugi e minacce, o ricorrendo al «rigoroso esame». Nel processo sommario la funzione del giudice non era quella di cercare prove o verificare ipotesi personali, ma di consentire al comparente di esprimersi meglio, di impartirgli alla fine qualche penitenza.

95. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 423.

fatto questi rimedii a diverse persone in diversi tempi, da venti a venticinque volte», ricordò fra Ludovico da Gualdo a Tittone, ponendo fine ad una serie di incoerenze dell'imputato, che contemporaneamente negava di aver curato ma non taceva la propria clientela. Analogamente, il benandante-campanaro Pietro Torreano non mancò di esaltare ad una donna maleficiata sua paziente i successi terapeutici ottenuti sino a quel momento in casi analoghi: «Questo homo ha dato la vitta a più di dugento persone»⁹⁶.

Quando il margine di sicurezza appare accettabile e la riservatezza sul proprio operato garantita, cioè quando è al sicuro dal pericolo di denunce, il terapeuta usa rassicurare e confortare la vittima di una fattura cercando di gestire meglio che può il proprio prestigio sociale. Per fare questo, ricorre all'enfasi e arriva a dirsi indispensabile per la sopravvivenza della comunità: «A me disse di più se non fossero i ben'andanti, che non haveressimo biada alcuna da vivere, perché loro si diffendono dalle streghe»⁹⁷.

Il ruolo dei benandanti in seno alla collettività è segnatamente quello di difendere la salute dei suoi membri contro il «male» e le streghe, di proteggere i raccolti e le «biade», le derrate alimentari. Ai benandanti come dispensatori di rimedi empirici si arriva anche grazie ai mediatori, che di solito sono donne. Queste consigliano il ricorso al terapeuta e talvolta ne facilitano l'avvicinamento nel caso costui non sia noto, o abiti alquanto lontano dal domicilio del fatturato e dei familiari. Non mancano casi, come s'è visto, in cui è la stessa strega o la presunta tale a svolgere tale mediazione, in buona fede o per stornare da sé il sospetto di maleficio.

All'indubbio prestigio nell'ambito curativo corrisponde una più ambigua reputazione sociale, una condizione di marginalità. Il benandante è anche «stregone», termine solo in apparenza facile e piano⁹⁸, nonché uno «che va con le streghe», o comunque vi ha a che fare. Di solito, tuttavia, le frequenti pressioni del clero sull'«opinione pubblica», le frequenti sollecitazioni indirizzate

96. AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 433: denuncia scritta di Ciliandra Bardini di Poscolle.

97. AAUd, *S. Officio*, b. 41, fasc. 381: denuncia del 26 dicembre 1661 di Domenica de Maselatis di Grazzano contro il benandante Sebastiano Magnasso, dello stesso borgo udinese.

98. Si pensi alla polivalenza semantica dei termini friulani «strie» o «strión» che possono indicare chi fa il bene, chi fa il male, chi fa entrambi per arte o per mezzi soprannaturali, volontariamente o involontariamente, e si pensi alla contiguità semantica di altri termini usati spesso come sinonimi di «strie» ma che esplicitano elementi di significato diversi: ora l'elemento farmacologico, vedi «erbolàt», ora divinatorio, «induvinàcul», «mago», «strólic», ora semi-antropomorfo o fantastico, «agàne», «órcul», «mazzariùl», «sblfón». Pietro Ellero rilevò nel 1859 che «il nome d'astrologi e di maghi dura ancor nel dialetto, e vuol dinotare tutti cotesti furbi e poltroni affamati: ma quello di stregone smarri il senso già sì terribile,

a parenti dei clienti o ai clienti stessi perché denunciino, non portano i clienti, i parenti, i delatori o i semplici conoscenti ad esibire particolare ostilità nei confronti del «nato vestito». Queste pressioni, comunque, pesano e spingono i benandanti a ricercare con affanno una legittimazione. La ricerca si concretizza in più o meno goffe ostentazioni verbali:

Son comparso in questo sacrosanto tribunale per significare a vostra paternità reverenda come un tal Leonardo, il di cui cognome non mi soviene, fa il manoale, abita nel borgo di San Bartolomio, questo alla mia presenza (saranno giorni 13 in circa nell'ostaria appresso il teatro, alle ore venti), di mistro Angelo, fa l'arte del murador, della villa di San Marco, e di mistro Francesco mercante, abitante in Udine, li cognomi non mi sono noti, s'è espresso che qui in Udine, essendovi una tal dona Giacoma Paladina moglie di messer Giovanni Battista Paladino pivariolo, abitante in Poscole, che questa femina mai sarà guarita dalla sua infermità se non per opera sua, perché per via dei suoi libri teneva tutto il rimedio e authorità. Anzi, disse pubblicamente che haveva un libro concessogli da questo monsignor illustrissimo e reverendissimo patriarca⁹⁹.

Pavoneggiamenti di questo tipo sono ovviamente ascrivibili alla tradizionale e strutturale attitudine autocelebrativa di guaritori e mediconi, nonché della gran parte degli empirici nell'esercizio delle loro funzioni.

Nella prospettiva della medicina tradizionale, il terapeuta fa leva sull'inevitabile attitudine fideistica del sofferente e mira ad instaurare, attraverso la fiducia, un rapporto empatico. Questo è evidente nei processi curativi: antropomorfizzazione, invocazione dell'agente patogeno; drammatizzazione di un conflitto, vittoria del terapeuta; ricorso a immagini ausiliarie, narrazioni, gestualità, musiche, colori. Simbologia del guarire e del far guarire¹⁰⁰.

ed usasi appena a mo' di celia e di gentile rimprovero»: cfr. Pietro Ellero, *Scritti minori* cit., p. 46. Per le voci ed altri esempi cfr. Giulio Andrea Pirona, Ercole Carletti, Giovanni Battista Corgnali, *Il nuovo Pirona* cit., pp. 6, 280, 446, 548, 584, 670, 939, 1134-1136.

99. «... Quel libro l'ho veduto io in casa mia, saranno quattro anni in circa, con occasione che s'era espresso di liberar mia moglie. Lo leggeva e con le mani faceva molte benedizioni e, nel tempo stesso di queste benedizioni, teneva un specchio in mano per far apparire una strega nel medesimo specchio, con dire che dopo sarà apparsa la strega nel specchio, mia moglie sarà liberata. Doppo di ciò il detto Leonardo gli disse a mia moglie che mia madre era strega»: AAUd, *S. Officio*, b. 52, fasc. 697, denuncia dell'8 agosto 1705 di Sebastiano de Bei contro Leonardo da Udine. Lo specchio come strumento divinatorio è molto diffuso, e lo si ritrova anche fuori d'Europa: in Africa orientale era utilizzato negli anni Trenta, in sedute comunitarie, da gruppi itineranti di controstregoni per individuare i malefici posti dalle streghe *mcupe* nelle case delle loro vittime: cfr. R. Geoffrey Willis, *Culti di purificazione delle streghe* cit., p. 174, n. 2.

100. Cfr. Alfonso Di Nola, *Le terapie magico-religiose* cit., pp. 91-100.

8. «*Vagum et fallax hominum genus*»

Per tutto il secolo XVII nell'ambiente cittadino udinese ci fu ancora spazio per i saperi tradizionali profani, convivendo sacche di sopravvivenze arcaiche e nuove proliferazioni: le autorità pubbliche e religiose latitavano, se si escludono i periodici editti inquisitoriali¹⁰¹. L'innesto, non si sa quanto duraturo, della stregoneria diabolica sull'impianto mitologico e rituale tradizionale, l'assunzione degli stereotipi sabbatici, della simbologia esorcistica ufficiale e non, persino di elementi di devozione canonica, la combinazione spregiudicata del «nuovo» e del «vecchio» sono fatti che dimostrano un'inaspettata vitalità della cultura popolare, evidente nell'eclettismo di certi operatori urbani udinesi di cui ci siamo occupati.

Nel corso del secolo successivo si rilevano segni di un ufficiale mutamento di tendenza: se fa specie che tra fine Quattrocento e Cinquecento il Comune di Udine rilasci ancora delle licenze d'esercizio a guaritori di riconosciute capacità¹⁰², «professionisti» empirici privi di un titolo di studio, nella prima metà del Settecento è in atto una circoscrizione che porta alla definitiva delegittimazione dei guaritori popolari. Nel 1720 l'Ufficio di Sanità vieta di esercitare la professione di medico chirurgo senza permesso dell'Ufficio medesimo, nel 1731 rende obbligatorio il diploma dello Studio di Padova, nel 1740 il provveditore alla sanità interdice «zarlatani e saltimbanchi» dalla somministrazione di sostanze di alcun genere, nel 1750 il luogotenente emana un bando rivolto ai deputati delle Comunità affinché denuncino all'Ufficio di Sanità le persone che, sprovviste di titolo e autorizzazione, esercitano il mestiere di chirurgo e medico¹⁰³. Probabilmente questi provvedimenti colmavano, in un ambiente ideologico e politico mutato, il vuoto operativo lasciato dall'Inquisizione, la cui

101. Era consuetudine che il nuovo inquisitore, appena entrato in carica, emanasse l'editto contro l'eretica pravità. Uno di questi, promulgato per i tipi dello stampatore udinese Schiratti il 3 luglio 1595 da fra Giovanni Battista Angelucci e dal patriarca Francesco Barbaro, è riprodotto in *1000 processi* cit., p. 90, fig. 7.

102. «L'inframmettente e abusiva opera di codesti medici empirici, interpretata secondo i certificati loro rilasciati dal comune, con danno degli stipendiati e della salute pubblica, non doveva davvero essere frenata nonché tolta di mezzo, ma doveva seguitare e magari allargarsi e prendere via via più coraggio»: cfr. Alessandro Bajardi, *Il servizio medico nella vecchia comunità udinese*, «Atti della Accademia Udinese», V, 1927-28, pp. 25-27.

103. Ivi, p. 27. Romeo accenna in generale all'atteggiamento delle autorità sanitarie nei confronti degli empirici. In assenza di un forte controllo di queste sulle attività mediche a sfondo magico-religioso, i tribunali inquisitoriali cominciarono a dire la loro già dai primi del Cinquecento, cercando di porre un freno a tali attività attraverso lo strumento dell'interdizione ufficiale dalla pratica: cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 233-237. A Mantova una grida del 1603 rendeva pubblico che «a tutti li comici,

attività era diminuita in modo sensibile già alla fine del Seicento, anche se non tanto come numero di procedimenti, quanto di condanne.

Queste delegittimazioni, se non erano vuoti formalismi, costituiscono una sorta di riconoscimento in negativo dell'esistenza del delegittimato, ed è lecito supporre, anche se non abbiamo molte testimonianze di questo tipo, che le pratiche abusive incontrassero ancora notevole favore nei municipi settecenteschi, e non solo a Udine, pure in questa matura fase di «lotta contro le superstizioni» e contro «zarlatani e saltimbanchi»¹⁰⁴.

Durante il Seicento mancò una vera, sistematica persecuzione dei saperi medici alternativi condotta e concertata in sintonia dal potere laico e religioso. La cultura subalterna proscritta beneficiò sicuramente dell'assenza di una sostenuta azione penale da parte degli inquisitori e di ciò che, a seconda della prospettiva, appare un conflitto, un disaccordo o un accordo solo parziale. La medicina ufficiale e l'autorità ecclesiastica, come si è visto a proposito del maleficio, non trovavano reali motivi di conflitto nella prassi giudiziaria. Ciononostante i loro rapporti appaiono segnati, nel corso del secolo, da un progressivo deterioramento, attribuibile ai «balzi in avanti», ai progressi fatti dalla scienza con le sue nuove elaborazioni. Le opere del medico friulano Fortunio Liceti sulla circolazione sanguigna e i suoi studi anatomici finirono, nella prima metà del Seicento, nel novero dei libri proibiti¹⁰⁵, assieme a molte altre opere di scienza medica e astronomica.

Il credito riservato alla categoria dei medici fisici e dei farmacisti rimaneva scarso se rapportato alla domanda inoltrata attraverso canali non ufficiali.

mercenari, ciarlatani, cantimbanchi e a tutti quelli che vendono contraveleni, unguenti, pomate, aque muschiate, zibetto, muschio e che mettono cartelli per mendicare e simile sorte di gente a quali tutti, niuno eccettuato, non si sarà lecito recitare o far recitare comedie, cantar in banco, né vendere né esercitare li loro esercizi se prima non avranno presa la licenza»: cfr. Laura Romano, *Il giocoliere e l'eretico. Il Polesine e la corte di Mantova*, in *Eresie, magia e società nel Polesine tra Cinquecento e Seicento*, a cura di Achille Olivieri, Atti del XIII Convegno di Studi Storici, Rovigo, 21-22 novembre 1987, Rovigo, Minelliana, 1989, p. 37.

104. Nell'Italia della prima età moderna, secondo Burke, si assiste all'ascesa dei ciarlatani in molte città, in particolare a Roma e Venezia. La loro fortuna e popolarità sembra legata alla crescita urbana e all'espansione delle attività commerciali. Questi personaggi garantiscono la mediazione tra livelli culturali e favoriscono la circolazione di forme disparate di sapere: i dogmi di questi saperi per nulla esoterici finivano con l'essere assimilati anche dai più tradizionali guaritori di villaggio: cfr. Peter Burke, *Scene di vita quotidiana* cit., pp. 275-277.

105. Cfr. Monica De Re, *De motu sanguinis*, in *I secoli d'oro della medicina* cit., pp. 38-39. Burke osserva che dalla metà del Cinquecento in ambito medico si delinearono due opposizioni principali: clero contro medicina ufficiale, clero e medicina ufficiale contro guaritori non ufficiali: cfr. P. Burke, *Scene di vita quotidiana* cit., pp. 259-277.

Spesso, a parità di condizioni, l'aggressione magica della malattia, garantita da specialisti popolari come Maria di Rodeano, viene giudicata dai diretti interessati più soddisfacente di prolungati e specifici ma poco «empatici» trattamenti forniti da specialisti «patentati» come lo speciale Caratto¹⁰⁶. La sfiducia poggia su pregiudizi persistenti, o su esperienze controproducenti:

Interrogatus an numquam ipse sponte comparens vocaverit excellentissimum dominum medicum ad visendum ipsum puerum, respondit: «Padre no, perché queste creaturine, per esser picioline, non sono capaci di medicamenti o medicine»¹⁰⁷.

Mi diede [il medico Pietro Diana, n.d.a.] la regola di vivere per detto mio figliolo, cosa che noi altri contadini non la possiamo osservare, e mi disse che questo era male irrimediabile. Io pur desideroso della sua salute, e non trovando rimedio dai medici, ho procurato tutti i modi e tutte le strade per guarir detto mio figlio¹⁰⁸.

Inoltre, l'offerta terapeutica ufficiale non si differenziava in modo apprezzabile per qualità. Se singole personalità mediche friulane conobbero, specie nel Seicento, una notevole celebrità anche al di fuori dell'ambito universitario patavino¹⁰⁹, i singoli contributi, con l'eccezione forse delle opere di cardiologia di Eustachio Rudio, non portarono grosse novità, legate com'erano alla tradizionale autorità empedoclea e galenica. Le conoscenze farmacologiche e le cure basate sui semplici dimostrano, ancora per tutto il secolo, una sostanziale contiguità con le terapie tradizionali¹¹⁰.

In casi conclamati di fattura, poteva persino accadere che i rappresentanti della medicina ufficiale, incapaci di fornire diagnosi esaustive, avallassero le cure proposte dai guaritori. Il benandante Giovanni Sion, che serviva in casa di Giovanni Formentin, suggerì di dare al figlio di quest'ultimo, che riteneva maleficiato da un'altra serva, Natalia Grisola, dell'acqua di radici di fragola per di-

106. Cfr. le osservazioni di Roberto Lionetti, *Alternative terapeutiche* cit., p. 162.

107. AAUd, *S. Officio*, b. 45, fasc. 553: denuncia di Nicolò Sartori contro Pietro Torreano, 24 dicembre 1683. Sartori è un carnico originario di Dìlignidís, pieve di Socchieve.

108. Cfr. Roberto Lionetti, *Alternative terapeutiche* cit., p. 165: denuncia dell'agosto 1648 di Mattia Piccolo di Placenis, tessitore di lino e contadino.

109. Lo Studio patavino nel corso del Seicento declina. Le elaborazioni teoriche più innovative in campo medico vengono da altri centri: cfr. Loris Premuda, *Discepoli e maestri friulani nello studio di Padova*, in *I secoli d'oro della medicina* cit., pp. 12-13. Sulle personalità di spicco friulane cfr. Loris Premuda, *Medici friulani. Discepoli e maestri nello studio di Padova*, Acc. di Udine, 1978.

110. Cfr. Luigi De Biasio, *La terapia con i «semplici»*, in *I secoli d'oro della medicina* cit., pp. 27-29.

sintossicarlo da un presunto avvelenamento da verderame, a suo dire proditoriamente somministratogli da Natalia: la donna viene in questo modo «panduta» da Sion ai padroni come strega. Il medico cividalese Trifone Mondini, constatata l'inutilità dei propri trattamenti, si dichiarò impotente a guarire il malato «e così con il consiglio del medico predetto gli fu dato detta acqua e se sentì migliorare»¹¹¹.

A Udine tra la fine del Cinquecento e tutto il Seicento esisteva una notevole diversificazione dell'offerta terapeutica: tra gli stipendiati della condotta medica, nomi spesso illustri¹¹² e i benandanti, che si fanno pagare anche in natura, agiscono anche religiosi, specialisti semi-ufficiali, specialisti non ufficiali e profani.

Da un punto di vista ideologico e istituzionale, le differenze erano evidenti: non altrettanto nella prassi terapeutica. In occasione dell'epidemia di tifo del 1629, che provocò in città 1500 morti, più di un decimo della popolazione civile, il celebre nobile udinese Pompeo Caimo, illustre rappresentante dell'avanguardia medica del tempo¹¹³, stese per il Comune un rapporto che confermava il quadro epidemiologico descritto nel rapporto precedente sulla falcidiante «febbre maligna» dal medico secondario Pietro Diana. Circa le cure da prestare ai colpiti dal morbo, Caimo, coerente con il proprio modello interpretativo e a seconda delle condizioni degli infetti, prescrisse incisioni di vena, applicazione di sanguisughe e ventose, vescicanti, clisteri e purghe, dei classici per lo «spurgo» degli umori corrotti¹¹⁴ e, quali lenimenti, sciroppi e polveri come l'«elettuario rosato di Mesue», o il «corno di cervo preparato», l'«acqua contro le petecchie del Gran Duca», l'«oglio di vetriolo»¹¹⁵ e svariate altre cose: tutti rimedi

111. AAUd, S. *Officio*, b. 25, fasc. 859, c. 27r: deposizione al Sant'Ufficio di Cividale di Bartolomeo Formentin, 24 agosto 1634. Sul processo contro Natalia Grisola cfr. cap. II, par. *La questione della «durata»: segni e funzioni della contro-aggressione magica nel tempo*, pp. 87-88, e par. *Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti*, pp. 117-119.

112. La figura più di rilievo è Eustachio Rudio. Eletti per concorso pubblico e stipendiati dal Comune, i tre medici cittadini venivano assunti ed eventualmente rieletti tramite concorso. Erano di norma tre. Lo stipendio era alto, anche se le deficitarie casse del Comune imposero per tutto il Seicento retribuzioni alquanto aleatorie, benché formalmente corrispondenti al merito del candidato. Tra le agevolazioni riservate alla classe medica, va ricordata l'esenzione dagli incarichi pubblici e dalle tasse: cfr. Alessandro Bajardi, *Il servizio medico nella vecchia comunità* cit., pp. 16-22.

113. Docente a Padova dal 1610, venne richiesto dalle corti di Toscana, Roma, Napoli e Polonia: cfr. *ivi*, pp. 24-25.

114. Per cenni sulla teoria umorale cfr. Paolo Caracci, *Una farmacopea veneziana del XVII secolo*, «Medicina nei secoli», V, n. 2, 1968, pp. 65-67.

115. Sul rapporto del Diana e quello del Caimo cfr. Antonio Measso, *Carestia e febbre maligna* cit., pp. 10-13 e 21-29 (appendice).

che possono apparire più sofisticati o perfino più fantasiosi di quelli di qualche mamma, ma che non si possono considerare ispirati da un criterio diverso. Contraddizioni, ritardi, divaricazioni tra teoria e prassi: la scienza medica dell'epoca stenta a offrire un modello coerente.

Lo scarto ideologico tende intanto ad accentuarsi: ai primi del secolo XVII, la netta presa di posizione dei fisici italiani contro ciarlatani e medici empirici pare dettata più da interessi corporativistici e classisti che da obiettive differenze in ambito diagnostico e curativo. In questa fase storica culmina il processo di distacco, iniziato nel XIV secolo, della categoria dei medici dai guaritori comuni, e soprattutto diventa sempre più chiaro che stima e credito formale vanno tributati ai primi¹¹⁶.

Benché cresca la distanza tra lecito e illecito, e sempre più chiare diventino le discriminazioni culturali con la progressiva messa al bando dei saperi non ortodossi e non autorizzati, permangono tuttavia atteggiamenti, valori e credenze legati alla mentalità tradizionale, ad una cultura folclorica fondamentalmente interclassista. Questo è dimostrato dall'ampiezza dell'intervento sociale dei benandanti urbani, per nulla limitato agli strati più umili della popolazione. Nel complesso i delatori, a qualunque classe sociale appartengano, mostrano di condividere le medesime aspettative nei confronti delle pratiche dei guaritori popolari, di ciò che costoro fanno e dicono.

Resta da sfatare il luogo comune della passività culturale delle classi subalterne di fronte ai messaggi e ai modelli culturali proposti o imposti dall'alto, ovvero bisogna mettere in discussione il dogma dell'univocità dei prestiti: la circolazione culturale non consiste solo in un movimento discendente. Le opere di medicina divulgativa a stampa e i «libri di segreti» scritti da professionisti dell'arte medica, gli opuscoli realizzati dagli stessi buffoni e ciarlatani favoriscono la discesa e la commercializzazione di conoscenze e precetti mediati dalla tradizione colta classica e medievale, ma bisogna considerare il fatto che questa stessa tradizione colta fu più volte debitrice, come confermano esplicite ammissioni di alcuni dei suoi rappresentanti più illustri, nei confronti dei saperi terapeutici orali diffusi tra le classi più basse¹¹⁷. La contiguità delle pratiche di

116. Cfr. Peter Burke, *Scene di vita quotidiana* cit., pp. 274-275, p. 321, nota 27: testo emblematico di tale atteggiamento può essere considerato Girolamo Mercurio, *De gli errori popolari d'Italia libri sette*, Venezia, appresso Giovanni Battista Ciotti, 1603, libro IV.

117. In generale, sul tema della circolazione culturale cfr. Franco Cardini, *I processi di formazione della medicina popolare in Italia dalla tarda antichità al XIX secolo*, in *Medicine e magie* cit., pp. 13-22; Tullio Seppilli, *La medicina popolare in Italia: avvio ad una nuova fase della ricerca e del dibattito*, «La ricerca folklorica», n. 8, 1983 (*La medicina popolare in Italia*, a cura di Tullio Seppilli), pp. 3-7. Per un inquadramento del problema

scongiuro dei benandanti e delle serie analoghe di esorcismi clericali, alcuni di questi chiaramente sincretici, ripropone tale questione.

L'accesso alla tecnica della comunicazione scritta poteva produrre di tanto in tanto casi di critica sistematica della scienza ufficiale, dell'autorità medica e religiosa, dissenso estensibile all'intero sistema sociale: il ciarlatano, figura classica di intermediario tra livelli culturali, si faceva allora portavoce del malcontento popolare. Di questo malcontento, tuttavia, non resta quasi mai traccia concreta nei documenti, fatta eccezione per poche, laconiche registrazioni giudiziarie. Non sappiamo quanto sia rimasto isolato il caso del guaritore, buffone e distillatore Costantino Saccardino, autore di un breve scritto di medicina e processato dall'Inquisizione a Bologna con tre compagni, assieme ai quali si era reso responsabile nel 1622 del dileggio di immagini sacre e di propaganda contro la Chiesa e le autorità pubbliche. I quattro congiurati furono bruciati¹¹⁸. Il Saccardino dimostra un uso spregiudicato e non passivo delle fonti colte e scritte che utilizza: un'analoga originalità interpretativa contribuì a far finire al rogo, ventitré anni prima, un eretico altrettanto pericoloso per l'Inquisizione, Menocchio¹¹⁹.

In genere, tuttavia, la mediazione culturale dei ciarlatani non esprimeva contenuti eversivi: al contrario, ciarlatani e mediconi usavano richiamarsi al-

delle dicotomie e dislivelli culturali cfr. Alberto Maria Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1973, 2ª edizione, pp. 15-23. Sulle difficoltà di connotare il termine «popolare», vedi anche Roberto Lionetti, *Religione e guarigione. Il contributo dell'etnologia francese*, «La ricerca folklorica» cit., pp. 141-142 e bibliografia. Stampa, diffusione di idee ereticali e Inquisizione: cfr. Antonio Rotondò, *La cultura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia. Annali V. I documenti*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 397-492; Paul F. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia, 1540-1605*, trad. it. Roma, Il Veltro, 1983; Andrea Del Col, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, «Critica storica», XVII, 1980, pp. 457-510.

118. Cfr. Carlo Ginzburg - Marco Ferrari, *La colomba ha aperto gli occhi*, «Quaderni storici», XIII, 1978, pp. 635-636.

119. Le idee, i valori, gli atteggiamenti, i comportamenti e i riti delle classi popolari dei secoli passati escono spesso deformati da letture a senso unico delle fonti, nella gran parte indirette, che gli storici hanno a disposizione: «Alle classi subalterne delle società preindustriali viene attribuito ora un passivo adeguamento ai sottoprodotti culturali elargiti dalle classi dominanti (Mandrou), ora una tacita proposta di valori almeno parzialmente autonomi rispetto alla cultura di queste ultime (Bollème), ora un'estraneità assoluta che si pone addirittura al di là, o meglio al di qua della cultura (Foucault)»: cfr. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi* cit., p. XVII. Va detto che nemmeno l'autore de *Il formaggio e i vermi* nella sua opera precedente *I benandanti* propose delle tesi del tutto immuni dai temuti stereotipi: nel secondo capitolo ho cercato di dimostrare come nella ricostruzione dell'evoluzione di un sistema tradizionale, il «culto» agrario, e della mentalità di un gruppo

l'autorità. Cercavano, e cercano tuttora i loro epigoni, di far maggior presa sulla clientela e sui semplici curiosi lanciando proclami d'ortodossia e messaggi stereotipati e pseudocolti, semanticamente inconsistenti ma retoricamente efficaci.

Il benandante Leonardo incorporò le forme tradizionali di «terapia simbolica» dei benandanti, basate sulla «camicia» e i suoi usi, nonché sull'individuazione delle streghe, dentro alcuni sortilegi spettacolari che usava mettere in scena ad uso e consumo di un vero e proprio pubblico: per cautelarsi e tranquillizzare circa la propria affidabilità, egli, nell'eseguire i suoi numeri di guaritore, a mo' di imbonimento si spacciava per una sorta di incaricato particolare del patriarca. Nei rituali e nelle funzioni di guaritore le formule di deferenza verso l'autorità religiosa erano e sono, come già detto, dei *topoi*.

Una denuncia all'Inquisizione del 1705 dimostra che il conto tra norma e anomalia in campo medico-religioso non è ancora saldato:

Scrivo quanto mi è stato referto, et tutto questo è stato un grande scandalo di tutto questo popolo, tanto più che ignoranti et di poca fede gli danno credito, et dicono che ha operato cose maravigliose in altre occasioni, et se hanno malatie, ricorrono a costui. Dicono d'avantaggio che si vanta di conoscere tutte le streghe, et che, se volesse, gli basterebbe l'animo di farle comparire tutte in una piazza detta la piazzotta¹²⁰.

Numerosi elementi caratteristici dei benandanti emergono da questo resoconto scritto dal parroco di Venzone Francesco Maseto. La cura degli affatturati e la conoscenza delle streghe si mescolano, con pubblico clamore, a trucchi e prestidigitazioni da saltimbanco:

Qui in Venzone saranno centinaia di persone che potranno testimoniare la furberia fatta da colui con il lucchetto calato in un pozzo, et poi tirato fuori, et fatto appendere all'altare di S. Giorgio in Sottomonte per esser stata fatta pubblicamente¹²¹.

di inquisiti, i benandanti, Carlo Ginzburg abbia enfatizzato prima l'«autonomia» dei «valori» della tradizione e poi il «passivo adeguamento» degli stessi benandanti, piegati dalla razionalità dominante degli inquisitori e da una relazione impari di forza, relazione sancita e perpetuata da uno strumento repressivo quale l'Inquisizione. Sui temi più generali relativi all'uso delle fonti, ai rapporti e scontri tra culture, cfr. *Domenico Scandella detto Menocchio* cit., pp. XI-CI; Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, (Introduzione di C. Ginzburg), Milano, Mondadori, 1980; Piero Camporesi, *Cultura popolare e cultura d'élite fra medioevo ed età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali* 4, Torino, Einaudi, 1981, pp. 81-157.

120. AAUd, *S. Officio*, b. 52, fasc. 697: denuncia del parroco di Venzone Francesco Maseto del 19 agosto 1704. Il prete dichiara di scrivere su istanza dei signori della città.

121. Ivi, lettera del 1° settembre 1704.

Nella sua seconda lettera il Maseto, adempiendo alla richiesta dell'inquisitore¹²², fornisce un elenco di persone di Venzone presenti ai fatti riportati, e in più aggiunge: «Ho inteso che colui legge sopra un libro, che cosa contenghi detto libro niuno mi ha saputo dire, ho inveito contra il fatto et contro chi si è valsuto di tal furbo, ma io non so se gioverà»¹²³.

Nella prima missiva si era pronunciato circa la necessità di fermare gli inammissibili abusi del benandante:

Questo, o bibrante o mago che sia, merita per mio debole intendimento essere ammesso con i modi della giustizia, perché è scandalo grande contra la Santa Fede, et contra i superiori, che dice esso essergli da medemi permesso¹²⁴.

Ma attività del genere non sembrano essere ormai motivo di soverchia preoccupazione per il Sant'Ufficio: fra Angeli si accontenta di far verificare «se ne' sortilegi vi sia abbuso di sacramenti e sacramentali, di persone sacre, caratteri, nomi ignoti, invocazione del demonio, cerimonie sacre»¹²⁵.

122. Ivi, appunto di fra Angeli del 22 agosto 1704: «Si fa scrivere da monsignor vicario al pievano che vedesse d'informarsi destramente della formula e riti che usa costui nelle asserite benedizioni, se ne' sortileggi vi sia abbuso di sacramenti e sacramentali, di persone sacre, caratteri, nomi ignoti, invocazioni del demonio, cerimonie sacre, e ne dia avviso, anzi, mandi qualche persona idonea a darne la denuncia, quando egli non possa per la sua vecchiezza». L'Angeli aveva inoltre provveduto a informare del caso il patriarca, ed assieme avevano considerato l'eventualità di convocare il benandante «alla sua e mia presenza con fargli una ripassata, e minacciarlo di castigo, quando non de vita, etiando con ricorso al braccio secolare».

123. Ivi, lettera del 1° settembre. «Il libro era (...) considerato un rimedio, una medicina miracolosa, che aveva efficacia sia che agisse per vie interne, sia che operasse per vie esterne»: cfr. Peter Burke, *Scene di vita quotidiana* cit., p. 156. Burke, parlando del libro di magia come di una lettura spesso condivisa per gli stessi fini da dotti e contadini alfabetizzati, cita *I benandanti* per ricordare il caso di un friulano che diceva di poter riconoscere streghe e stregati e di saper come curare questi ultimi grazie ad un libro. Si tratta di Donato della Mora di Sant'Avvocato, Pordenone, denunciato all'Inquisizione nel 1630: cfr. Ginzburg, p. 121. Donato, come il benandante Leonardo, sostiene di non temere iniziative del clero in quanto autorizzato a leggere per curare da «monsignor vicario da Porto Gruaro».

124. AAUd, *S. Officio*, b. 52, fasc. 697: lettera del 19 agosto.

125. *Ibidem*. La definizione allora usata di «abuso dei sacramenti» risulta generica per la storiografia recente perché comprendeva diversi tipi di reato. Il motivo di tale genericità poteva anche essere politico. «Oltre alla diffusa impostazione mentale post-tridentina che si può chiamare "sacramentalizzante", c'era anche una vecchia legge della repubblica veneziana secondo la quale solo casi di magia o stregoneria che implicassero abuso dei sacramenti spettavano all'Inquisizione; altri casi venivano giudicati dal foro secolare»: cfr. Anne Jacobson Schutte, *I processi dell'Inquisizione veneziana* cit., p. 162. Sulla giustizia civile nella repubblica di Venezia cfr. *Stato, società e giustizia nella repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, a cura di Gaetano Cozzi, Roma, Jouvence, 1980 (vol. I) e 1985 (vol. II); Id., *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVII*, Torino, Einaudi, 1982.

Dal disordinato insieme di carte sciolte e foglietti raccolti in questo fascicolo non emerge alcun confronto con il benandante, nessuna viva descrizione degli incantesimi e dei sortilegi da lui praticati, né delle credenze e delle personali opinioni in materia di fede, di magia, di medicina o circa la sua originale professione di guaritore-saltimbanco girovago, l'ultimo di una lunga serie di personaggi itineranti. La mancanza in questo periodo di comparizioni processuali degli accusati non deve del resto stupire, perché le ultime testimonianze sui benandanti sono quasi tutte di seconda mano, come quella dell'anno successivo dell'udinese Sebastiano de Bei, sempre sul conto di Leonardo. Anche questa delazione conferma la mobilità geografica dei benandanti: Leonardo ha prestato cure a Udine, a Cividale, a Pozzuolo¹²⁶.

Nel corso dei suoi spostamenti, quest'ultimo passò anche per la diocesi di Concordia, come risulta da un processo contemporaneo contro due donne di S. Giovanni di Casarsa. Il vicario curato del paese, don Francesco Delliadonna, riferendo nel gennaio 1705 all'inquisitore fra Giovanni Antonio Angeli e al vescovo di Concordia Paolo Vallaresso alcuni fatti risalenti all'estate precedente, dichiarò che

Alli sedeci d'agosto passato 1704 fu condotto dal signor Giacomo Ottioni, padre della signora Madalena Lanteriis, nella villa sopradetta di S. Giovanni un tal Leonardo da Udene, non so il cognome, che milantava conoscer i malefici e malefici, per liberar sua figlia. costui non era stato più in detta villa e pur vedendo venirli incontro due donne, disse al signor Benetto Lanteriis che passaggiava seco, accennando la Brugnolina: «Quella è Menega Brugnolina, la quale ha fatto il maleficio a vostra moglie Madalena». Anzi interrogò la Brugnolina: «Mi conosci?», rispose: «Vi conosco benissimo», fregandosi in questo dire con la mano la fronte. Costui poi introdotosi destramente in casa di Brugnolina in compagnia del signor Benetto Lanteriis, la sgridò del maleficio che haveva fatto alla signora Madalena. La Brugnolina negò placidamente. Io so questo per detto del signor Benetto, non mi ricordo che vi fossero testimonii, fu in casa mia¹²⁷.

126. AAUd, S. *Officio*, b. 52, fasc. 697: denuncia del falegname Sebastiano de Bei dell'8 agosto 1705.

127. AAUd, S. *Officio*, b. 52, fasc. 692. Il brano è stato trascritto e gentilmente messo a mia disposizione dal prof. Del Col. Sul processo del Sant'Ufficio portogruarese contro le streghe di S. Giovanni di Casarsa cfr. Andrea Del Col, *Streghe e bestemmiatori nei processi dell'Inquisizione*, in *Ciasarsa, San Zuan, Vilasil, Versuta*, a cura di Gianfranco Ellero, Udine, Società Filologica Friulana, 1995, pp. 191-206. Dalla deposizione del vicario curato di S. Giovanni non si capisce bene a chi si deve attribuire le due battute del dialogo tra Leonardo e la Brugnolina: non è chiaro chi dica «mi conosci?» e chi risponda «vi conosco benissimo». Chi risponde «vi conosco benissimo» fa seguire alla risposta il gesto di fregarsi la fronte: ritengo che questo gesto, su cui il vicario non dice altro, sia fatto dalla Brugnolina, che così

La spregiudicatezza di Leonardo gli valse pochi mesi dopo la prigione, la berlina e il bando da Udine, dove abitava. L'espulsione del benandante-viandante dalla città, decisa di comune accordo dall'inquisitore e dal patriarca, Dionisio Delfino, si configura come un esito della contemporanea politica sociale del clero, espressa ufficialmente nelle delibere sinodali del 21-24 marzo 1703. Nel paragrafo *De Haereticis* i parroci sono invitati a vigilare contro «inganni» e «ruberie» perpetrati da gruppi nomadi e itineranti come gli «Aegypti ... vagum & fallax hominum genus»:

Curent quoque parrochi ne Aegypti, qui cingari vulgo appellantur, vagum & fallax hominum genus per rura & castella frequenter vagari soliti, iisdem sortilegiis utantur, & varis divinationibus rudes personas sola lucri causa seducant & decipiant¹²⁸.

L'attenzione richiesta contro sortileghi, indovini e abusivi in genere investe anche gruppi etnici «a rischio» e particolari categorie di persone da isolare: «laici, praesertim mulieres», citati non a caso subito prima dei «cingari»¹²⁹.

Nonostante gli atteggiamenti repressivi dell'autorità ecclesiastica, è indubitabile che tra fine Seicento e inizi del secolo successivo benandanti e specie affini circolassero ancora in una città in parte legata a un sistema di vita rurale qual'era Udine e, per quel che risulta dalle fonti, potevano farlo pressoché impuniti:

facendo cerca di cancellare o di mettere in evidenza la croce impressa sulla fronte, ovvero il segno tipico delle streghe visibile soltanto ai benandanti. Se questo è vero, l'interrogante dev'essere per forza Leonardo. Alla croce sulla fronte o sul labbro delle streghe accennano anche Michele Soppe, Bastiano Menos e Giovanni Fuman: cfr. cap. II, par. *Miti, riti e sette*, p. 75; nel presente paragrafo, p. 219.

128. Biblioteca Civica di Udine, ms. n. 201293, «Constitutiones Synodales aquileienses dioecesis editae ab illustrissimo et reverendissimo domino D. Dionysio Delphino, patriarcha aquileiensi & c. In prima eius synodo habita diebus XXII, XXIII, & XXIV maii 1703, Utini MDCCIII», pp. 18-20. Un riferimento in Giacomo Marcuzzi, *Sinodi aquileiesi. Ricerche e ricordi...* Udine, Tipografia del Patronato, 1910, pp. 289-292.

129. Cfr. *Il libro dei vagabondi*, a cura di Piero Camporesi, Torino, Einaudi, 1975; Bronistaw Geremek, *La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, a cura di Francesco M. Cataluccio, Milano, Il Saggiatore, 1988. Sugli zingari, cfr. Henriette Asséo, *Marginalité et exclusion: le traitement administratif des Bohémiens dans la société française du XVII^e siècle*, in Henriette Asséo - Jean-Pierre Vittu, *Problèmes socio-culturels en France au XVII^e siècle: Le traitement administratif des Bohémiens - La Comédie Française (1680-1716)*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 11-87. Pietro Ellero, tirando le somme sulle «ubbie popolari» nel suo saggio del 1859 dedicato alle superstizioni in Friuli, annotava che «quivi non ritroviamo né gli antichi incantatori dalla lunga barba, né le odierne amabili indovine della Senna. Il culto di cotai superstizioni s'è ricoverato in pochi miserabili, che traggono il cibo quotidiano e nulla più, girovaghi espositori di miracolose immagini, giocolieri, empirici, erbajuoli, strologhi, zingari (...). Misteriosa la

Saranno circa 25 anni che io principiai a praticare con un tal Pietro Torean, monaco di questo duomo, passato già a miglior vita circa otto anni fa, quale faceva professione di benandante, cioè di conoscer le streghe, et applicare il rimedio a quelle creature che s'asserivano stregate o fatturate, e con tal'occasione detto Pietro Torean mi conduceva seco per le case quando andava a far tali operationi, e mi diceva che nel lapro di, cioè tra la bocca et il naso avevano una croce, et un'altra simile ne avevano in mezza la fronte, e che per curare quelle persone che s'asserivano stregate o fatturate, il rimedio era di darli due volte al giorno, cioè una la mattina o la sera, o nel brodo o nel vino, o nel latte, un pocha di polvere di robaca, cioè di bacce d'alloro, unita con zuccaro moscata, qual polvere andava presa due o tre giorni. Con tal occasione detto Pietro Torean asseriva per le case, dove veniva chiamato, che la tale e la tal femina che erano da esso nominate erano per strighe, ma ciò asseriva senza alcun fondamento¹³⁰.

È la parte iniziale della confessione resa al Sant'Ufficio udinese il 10 aprile 1698 dal quarantenne Giovanni di Serafino Fuman, domiciliato all'ospedale. Registrato all'atto come «benandante», l'uomo non ammette mai in modo esplicito di esserlo. Tuttavia l'assimilazione ai nati con la camicia è giustificata dalle sue frequentazioni. Portato a termine una sorta di tirocinio professionale presso Torreano, seguendo il famoso guaritore udinese nelle sue visite a domicilio, Giovanni inizia a visitare: per conto suo ed assieme ad un altro benandante, tal Lorenzo «che lavora in bottega del campanaro». Visto il mestiere, non è escluso che pure quest'ultimo si fosse avvalso della conoscenza personale del vecchio sacrestano per imparare un'altra attività, più rischiosa ma forse più remunerativa. Le particolari composizioni dei farmaci somministrati agli ammalati, i

storia degli zingari: paiono originari dall'India, donde partirono con l'invasione di Tamerlano; ma cert'è, che nel quindicesimo secolo comparvero per la prima volta in Europa. Gente scaltra, mendica, errante, eslege, non poteva non richiamare la meraviglia e il terrore anco nelle campagne del Friuli, ove tal volta una qualche nomade famiglia giunge dalle provincie orientali dell'impero d'Austria. Ricovransi sui fienili o sotto le tettoie de' rustici casolari; gittano le sorti, sonano, rubano, e cingonsi a bella posta di mistero. Gli ospiti li riguardano con un che di raccapriccio, e ritengonli senza fede, senza morale, con nozze comuni, operatori di malie, involatori di bambini»: cfr. Pietro Ellero, *Scritti minori* cit., pp. 46-47. All'epoca in cui scrisse Ellero si era già da tempo imposta la «teoria Bryant/Rüdiger», risalente al 1787, secondo la quale l'origine degli zingari e della lingua (delle lingue) da essi parlata fosse indiana. Le teorie in precedenza diffuse in Italia erano essenzialmente due: una sosteneva che gli zingari, accozzaglia di persone di provenienza autoctona, parlassero la «lingua zerga» diffusa negli ambienti di malaffare, e l'altra, ripresa anche nella costituzione sinodale citata, che gli zingari fossero di origine egiziana. Quando scrive Ellero entrambe le ipotesi non godevano ormai più di alcun credito: cfr. Leonardo Piasere, *Considerazioni sulla presenza zingara nel Nord Italia nel XIX secolo sulla base di alcuni documenti linguistici*, «Ce fastu?», LXVIII, 2, 1992, pp. 233-236.

130. AAUd, S. Officio, b. 96, «Variae S. Officii», cc. n.n.

rituali eseguiti sono un ottimo indizio di apprendistato magico-terapeutico. I due neo-benandanti, ovviamente, si fanno pagare le prestazioni in danaro o in natura¹³¹.

È di sicuro un luogo comune, più diffuso di quanto non si creda, ritenere la stregoneria, la magia e la trasmissione dei saperi magico-empirici una faccenda esclusiva di donne. Le *tranches de vie* di queste singolari figure di medici empirici urbani, l'ultima in particolare, invitano a rivedere questo luogo comune. Benché, all'interno di un ambiente subculturale definito dalla subalternità sociale e dalla segregazione familiare, le donne siano detentrici di conoscenze particolari trasmesse tra consanguinee e connesse ad un uso magico ed esclusivo del corpo, la presenza di terapeuti di sesso maschile non è insignificante: i benandanti udinesi del Seicento sono quasi tutti maschi, e costoro giocano un ruolo importante nel sistema delle attese e delle soluzioni offerte in campo terapeutico.

La preziosa testimonianza di Giovanni Fuman consente di sottolineare con maggiore efficacia l'esistenza di un canale d'inculturazione ai margini del quale restano a sorpresa le donne, di porre un'enfasi adeguata sul ruolo, interno a questi processi, dell'imitazione, del «rubare con gli occhi», caratteristico degli apprendistati empirici¹³².

Senza instaurare pericolose e astratte analogie con altri sistemi culturali, va detto che la specificità maschile di certe credenze e conoscenze di magia non risulta certo una caratteristica limitata al Friuli: in altri contesti folclorici, i processi per maleficio condotti tra il XVI e il XVII secolo evidenziano una forte

131. Il confronto tra i rimedi di Giovanni Fuman e quelli di Pietro Torreano dimostra una chiara influenza professionale dell'anziano sacrestano sull'apprendista. Quest'ultimo confessa di aver curato anche la fornaia e la sottopriora «alla famiglia degli scolari dell'ospedale» per presunte fatture. Evidentemente il benandante operava in città senza problemi anche all'interno dell'ospedale e sullo stesso personale ospedaliero, e nonostante la vicinanza del Sant'Ufficio, che sorgeva a ridosso del nosocomio. Sugli «scolari» e sull'infanzia abbandonata, vedi i contributi di Loredana Codarin, *L'assistenza agli esposti*, pp. 133-154, e di Alberto Lucchitta, *Slattati, scolari e donzelle*, pp. 155-172, in *Ospitalità sanitaria in Udine* cit. Per il testo integrale della spontanea comparizione di Giovanni Fuman rimando all'appendice di questo volume. Per esempi di cure pressoché identiche a quelle della «ditta» Fuman-Torreano cfr. b. 42, fasc. 431, fasc. 433, fasc. 449 (denunce contro Torreano).

132. Cfr. Cristina Papa, *I guaritori*, in *Medicine e magie* cit. pp. 77-78; Jaime Contreras - Jeanne Favret-Saada, *La terapia senza sapere*, «Antropologia medica», n. 4, 1988, pp. 100-107; Giulio Angioni, *Il sapere della mano*, Palermo, Sellerio, 1986; Alphonse Dupront, *L'acculturazione: storia e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1971.

prevalenza di accusati di sesso maschile, sui quali ricadevano le principali imputazioni di stregoneria¹³³.

133. La prevalenza di accuse contro individui di sesso maschile emerge in modo singolare in alcune zone periferiche d'Europa maggiormente pervase da elementi culturali sciamanici e coinvolte tardi dalla persecuzione della stregoneria: cfr. Antero Eikkinen - Timo Kervinen, *Finland: the Male Domination*, in *Early Modern European Witchcraft* cit., pp. 319-338. «In Sixteenth century Finland, the stereotype sorcerer was a man. This is probably due to Finnish folk traditions and the ancient Finnish religion, in which supernatural powers were not associated with women but with men» (p. 322); Kirsten Hastrup, *Iceland: Sorcerers and Paganism*, ivi, pp. 383-401. «The typical Icelandic witch was male» (p. 388). In Islanda, conoscenza e saggezza erano associate agli uomini, e in particolare a figure di uomini-cantori depositari della poesia scritta e orale. Gli sciamani si dicevano in grado di uscire dal corpo e di divinare.

CONCLUSIONI

Questa ricerca è stata definita sinteticamente nell'introduzione come la storia di una serie di rapporti. I rapporti sono essenzialmente tre: rapporto inquisitori - inquisiti, rapporto interprete dei documenti - documenti, rapporto interprete - destinatari dell'interpretazione. Tralascio quest'ultimo aspetto, già chiarito a sufficienza nell'introduzione, e mi soffermo invece a descrivere con maggior dettaglio gli altri due in relazione ai singoli capitoli e all'interpretazione generale dei benandanti che ho avanzato.

Il primo capitolo contiene un'esposizione sintetica e la discussione preliminare dei due importanti lavori di Carlo Ginzburg dedicati ai benandanti e alla stregoneria. Alla luce degli studi più innovativi degli ultimi trent'anni su cultura popolare, stregoneria, Inquisizione, è risultata particolarmente importante la convergenza di storici e antropologi, la cui prima pietra miliare è costituita dalla tuttora pluri-citata e utilizzata raccolta di saggi curata da Mary Douglas, *Witchcraft. Confessions and Accusations*, pubblicata nel 1970. Lo studio storico-antropologico della cultura popolare ha avuto da allora un notevole incremento, in particolare con lo sfruttamento intensivo dei processi inquisitoriali.

In Italia l'attenzione degli studiosi si è accentrata soprattutto sugli aspetti più propriamente etnologici, cioè sui rapporti tra la cultura egemonica e la culture subalterne, sulla dinamica culturale, oppure su temi storici di ampio respiro, per esempio sulla storia della mentalità e sull'evoluzione e la diffusione dei complessi e delle forme culturali. Entrambi i filoni ponevano in primo piano gli inquisiti, le loro idee, le loro credenze: la giustificata reazione di quegli anni alla macrostoria di stampo classico, per la quale la cultura popolare costituiva al massimo un'appendice di colore ai grandi eventi delle nazioni, è stata tuttavia di frequente condizionata da un limite. Il funzionamento e gli scopi dell'Inquisizione, l'azione e la personalità dei giudici sono restati in secondo piano, o per scelta degli studiosi o per problemi oggettivi che non incoraggiavano l'intrapresa di studi istituzionali di largo respiro: infatti, gli archivi centrali della

Congregazione dell'Indice e del Sant'Ufficio romano sono rimasti inaccessibili fino a poco tempo fa e i fondi inquisitoriali locali oggi consultabili sono pochi e spesso incompleti.

Scelte ideologiche, problemi oggettivi: a questo va aggiunto il condizionamento indotto dagli indirizzi culturali nazionali, dal costume. La storiografia spagnola, per esempio, per molti anni ha tradizionalmente privilegiato gli studi istituzionali di tribunali periferici, di inquisitori generali, di singoli inquisitori locali: un caso per certi versi contrario a quello italiano. Il contesto socio-culturale gioca quindi un ruolo fondamentale nell'indirizzare le ricerche verso certi obbiettivi piuttosto che altri. Per quanto riguarda l'Inquisizione romana, l'imperfetta conoscenza dell'istituzione, sommata ad un approccio talvolta superficiale alle fonti, ha indotto a trascurare per molto tempo la critica esterna ed interna dei documenti, ovvero il riconoscimento della loro autenticità, l'analisi filologica, l'individuazione degli scopi e delle procedure seguite dai loro creatori.

L'approssimativa o inesistente analisi preliminare delle fonti può paradossalmente ritorcersi sulle stesse ricerche che compiano, per così dire, una «scelta di campo» volta a trascurare la cultura dominante e la sua egemonia sul pensiero e sui canali della comunicazione: una tale impostazione porta infatti a valutare in modo errato l'interazione giudici - inquisiti, a fraintendere o mal interpretare il significato dei costituiti, a inferire dall'esame degli stessi costituiti una realtà popolare «sbagliata», cioè ad attribuire alle idee, alle credenze e alla mentalità originarie delle classi popolari delle valenze e dei contenuti impropri, magari utilizzando inconsapevolmente proprio ciò che «non c'entrava», ovvero la mentalità e le idee dei produttori delle scritture.

Nel caso dei benandanti la rimozione degli inquisitori, come ho cercato di dimostrare nel secondo capitolo, ha portato a valutazioni non sempre corrette del significato culturale delle credenze sulla fertilità e l'oltretomba, perché idee e operato degli inquisitori, inconsapevolmente rimossi, sono rispuntati proprio in sede d'analisi: l'occhio dei giudici si giustappone, e a volte si sovrappone, a quello degli storici. Così Ginzburg, quando formula ipotesi generali sul tramonto seicentesco dei miti agrari e quando considera i miti agrari friulani dell'epoca folcloricamente più vivi di quelli funebri: è vero semmai che gli inquisitori si occuparono più delle battaglie che delle processioni notturne, e che nel Seicento smisero progressivamente di occuparsi anche delle prime. Così studiosi come Midelfort, Russell ed Eliade quando vedono nelle credenze dei benandanti qualcosa di assimilabile ad un culto magico-agrario-stregonesco organizzato: è vero semmai che a questo credevano, più che gli individui accusati di

stregoneria, gli inquisitori più «realisti» e demonofobici, quelli che istruivano processi fortemente pervasi dalla convinzione che il sabba fosse una realtà e bastasse cercarlo per trovarlo.

Dalla metà dello scorso decennio anche in Italia ha iniziato ad imporsi la riflessione critica sulle fonti e lo studio dell'istituzione inquisitoriale in confronto con la storiografia internazionale, il lavoro su numeri, serie cronologiche e strutture, ipotesi di schedature unificate dei materiali delle Inquisizioni moderne. A esigenze di questo tipo rispondono *l'Elenco cronologico degli atti processuali del Sant'Ufficio contro i benandanti (1574-1749)*, presentato in fondo al primo capitolo e, a conclusione del secondo, le tabelle contenenti dati e numeri riguardanti l'attività del Sant'Ufficio contro i benandanti dal 1574 al 1749, e l'attività dell'inquisitore fra Giulio Missini dal 1645 al 1653, in una fase cruciale della persecuzione.

Le provenienze degli inquisiti desunte dall'*Elenco* e visualizzate sulle cartine riprodotte in calce al primo capitolo fanno rilevare innanzitutto l'assenza di testimonianze documentarie sui miti «agrari», e sui benandanti *tout-court*, in una zona notoriamente conservativa come la Carnia. Una possibile spiegazione di questa disomogenea distribuzione è che una forte interazione culturale col mondo slavo, tramite le terre di confine, movimenti etnici, migrazioni, ripopolamenti, abbia consentito la diffusione e l'asestamento di tali miti soltanto nelle zone di pianura, più aperte alle comunicazioni, e nella Slavia friulana, per ovvi motivi linguistici e geografici, ossia per la disposizione degli insediamenti ai confini orientali della regione. La medesima logica storico-geografica indurrebbe a ritenere le credenze funebri, attestate anche e soprattutto nella sub-regione montana, elementi tradizionali ascrivibili ad un più prolungato ed intenso contatto di quelle zone con l'oltralpe germanico, con analoghe credenze ivi documentate quali il *Mons Venus*, il corteo di Diana-Perchta, le «vagabonde».

Queste considerazioni tuttavia restano ipotesi: in assenza di nuove quanto improbabili scoperte documentarie o di ritrovamenti archeologici utili in questo senso, rimane insoluta la questione del «come» e del «quando» i movimenti di diffusione in e dal territorio friulano possano aver avuto luogo: qualche lume ulteriore, allo stato attuale delle conoscenze, potrebbe forse venire da un ciclo mirato di interviste sul campo o da un raffronto sistematico di singoli elementi etno-linguistici di tali aree confinanti. Per il momento si sa con certezza solo quanti furono i benandanti processati dall'Inquisizione, e dove abitavano.

Nel secondo capitolo ho cercato di vagliare il problema della trasformazione delle credenze e della mentalità dei benandanti, verificandone il grado di dipendenza dall'evoluzione delle categorie e dei criteri di valutazione degli in-

quisitori in merito ai reati associati alla stregoneria. Si è così visto come le credenze originali dei benandanti emergano con evidenza soprattutto nei procedimenti in cui i giudici si limitarono a cercare l'eresia degli imputati, senza dimostrare un interesse specifico verso altri reati come il maleficio o il sabba: è il caso di fra Felice da Montefalco nel processo contro Gasparutto e Moduco e dei giudici veneziani nel processo contro Maria Panzona. Quando, viceversa, quest'ultimo tipo di interesse si dimostra prevalente, come nel caso di Sillani nel processo Sion o di Missini nel processo Soppe, le credenze tipiche dei benandanti figurano come elementi secondari delle confessioni o non figurano affatto, e la stregoneria diabolica costituisce il nucleo d'interesse degli interrogatori e di conseguenza delle risposte. I procedimenti inquisitoriali non possono essere assunti dallo storico o dall'antropologo come una sorta di autonoma espressione culturale degli inquisiti: questa espressione esiste, ma è parecchio vincolata, indiretta. I processi contro i benandanti ci mostrano in primo luogo diversi tipi di valutazioni e obbiettivi da parte dei produttori dei documenti, gli inquisitori, e solo alla luce delle scelte particolari di questi ultimi, in seconda battuta, possono essere interpretate le idee degli inquisiti.

Il fatto di disporre di fonti esclusivamente indirette costituisce un indubbio ostacolo alla formulazione di ipotesi generali circa i connotati specifici e l'evoluzione del complesso culturale dei benandanti. Allo stesso modo, risulta difficile proporre un'ipotesi convincente relativa alla distribuzione delle credenze dei benandanti sul territorio friulano proprio perché anche questo scopo ci obbliga ad utilizzare le medesime fonti indirette. Trarre indicazioni dalla distribuzione percentuale degli inquisiti nei vari distretti di appartenenza è infatti senz'altro utile, ma anche, in parte, fuorviante, perché costringe a seguire i criteri geograficamente selettivi degli inquisitori, che controllavano meglio le città e alcuni distretti. La maggior parte dei benandanti inquisiti, infatti, proveniva dalle zone sottoposte a maggior controllo inquisitoriale, come si può notare confrontando le due cartine presentate al termine del capitolo *L'occhio degli storici*.

Nel terzo capitolo, partendo da un'ipotetica connessione tra miti estatici dei benandanti e mascherate rituali, si giunge a intravedere un complesso culturale unitario, basato sulla compresenza in Friuli di elementi funebri e di motivi connessi alla fertilità. Questa unitarietà tuttavia è solo una possibilità e non diventa certezza perché deve fondarsi su quella che pare destinata a rimanere un'ipotesi, ovvero che ciò che oggi appare disgregato e intangibile non fosse tale all'epoca dei processi inquisitoriali istruiti tra Cinque e Seicento. Disporre di un'unica fonte come i processi impedisce di uscire dal campo delle possibilità:

in ogni caso, è preferibile evitare una definizione quale «culto agrario» che, come si è visto, appare in sostanza ambigua e inadeguata, almeno nel caso dei benandanti.

La connessione tra combattere in estasi, partecipare alle processioni dei morti e mascherarsi da animali, suggerita da Carlo Ginzburg in *Storia notturna*, trova una conferma nella documentazione friulana, sia in quella inquisitoriale che in quella folclorica attuale. L'introduzione del motivo delle mascherate, da un punto di vista formale, consente dunque agganci con motivi in apparenza eterogenei. Da un punto di vista contestuale e storico, invece, le mascherate carnevalesche esprimono significati diversi a seconda delle varie epoche, e la percezione dei significati cambia a seconda dei protagonisti e degli osservatori: si è visto come il mondo alla rovescia degli innocui cortei rurali e cittadini costituisca un adeguato repertorio simbolico per le streghe demoniache della metà del Seicento. Intenzionalmente o meno, esse ricorrono nelle loro confessioni ad immagini mutate dal Carnevale, e innestano nel sabba demoniaco alcuni motivi classici del Carnevale come il trionfo del basso corporeo, il disprezzo del sacro e dell'autorità. Il sabba, la festa popolare e il Carnevale, del resto, avevano proprio negli elementi descritti un comune denominatore. Forse queste connessioni non sfuggivano agli inquisitori più attenti, e l'attenzione da loro rivolta ai particolari blasfemi o irriverenti dei cortei mascherati si spiega con il timore per una diffusione incontrollata di atteggiamenti anti-ecclesiastici e anti-gerearchici.

La forte prevalenza di accuse di stregoneria, e in particolare di maleficio, contro le donne, una tendenza che si colloca tra la fine del Cinquecento e il 1670 circa, può essere spiegata come espressione sociale di un rapporto di forza squilibrato. In generale, nelle società rurali tradizionali le donne sono assoggettate agli uomini, e lo sono a tal punto che accettano e promuovono un sistema di controllo della stregoneria basato su accuse indirizzate quasi solo contro il proprio sesso.

Oltre a questa ipotesi di respiro storico decisamente ampio, ho fatto riferimento ad altre due congetture meno generiche che presentano il pregio di spiegare perché questa ripartizione squilibrata delle accuse emerga con maggiore incidenza quantitativa proprio nel periodo indicato. La prima spiegazione concerne il nuovo ruolo che i parroci e i riformatori cattolici pensarono allora per la donna, il valore attribuito alla verginità e alla castità, il disvalore assegnato alla magia corporale e al piacere sessuale, mentre la seconda riguarda la possibilità di applicare al Friuli seicentesco l'ipotesi sociale degli storici inglesi, in particolare di Keith Thomas.

Secondo quest'ultima ipotesi, l'incremento di accuse si giustifica con un cambiamento di mentalità che comunque nel caso friulano per ora rimane indiziario. L'evoluzione della mentalità produttiva ed economica nei villaggi contribuì in modo decisivo al declino delle arcaiche forme di assistenza e solidarietà interne alle comunità, per cui gli individui più deboli rimasero emarginati e privati di qualsiasi sostegno materiale. Giustificati dalla nuova logica etico-economica, coloro che negavano elemosine in cibo o denaro a vedove e mendicanti dovevano fronteggiare il senso di colpa generato dal mancato adempimento dell'ancora vitale obbligo solidaristico tradizionale. Il senso di colpa, attivo solo a livello inconscio, veniva superato attribuendo alla controparte, ovvero a vedove e mendicanti, intenzioni malevole che potevano tradursi all'occorrenza in malefici contro coloro che avevano negato il conforto materiale richiesto. In questo modo ogni sventura poteva essere interpretata in chiave retrospettiva come vendetta di streghe: il moltiplicarsi dei timori di vendette portò ad un aumento delle accuse di stregoneria contro gli individui marginali ed economicamente bisognosi.

Nell'ambito della sociologia dell'accusa, i benandanti maschi avversano il modello negativo, malefico del sabba e si pongono in competizione con preti ed esorcisti, finendo con l'avocare a sé le funzioni dell'antistregoneria: talvolta, più modesti, si propongono come semplice alternativa e solo su richiesta. Questa alternativa, inammissibile, ma non sempre, per il clero, rappresentava soltanto una possibilità tra le tante per coloro che abbisognavano di esorcismi, contro-fatture, rimedi terapeutici: uomini e donne di tutte le classi sociali, nelle città, nei borghi, nelle campagne. Gli esorcisti non erano davvero merce rara: per questo, e perché tanta abbondanza preoccupava la Chiesa, l'esorcismo costituì materia di confronto tra specialisti profani e il clero, tra personale ecclesiastico delegato alla pratica e chierici abusivi, tra classe medica e religiosi, tra tutti questi e l'Inquisizione.

Sovrapposizioni e frizioni di questo tipo sono il nucleo tematico dell'ultimo capitolo, nel quale cerco di rendere più visibile la dinamica culturale: saperi e pratiche terapeutiche tradizionali non sono diffusi soltanto tra le classi subalterne e, specie in città, la distanza tra livello colto e popolare si riduce per fenomeni di circolazione, favorita dalla diffusione della stampa, per l'esistenza di mediatori quali i ciarlatani e i vari tipi di esorcisti. Le credenze tradizionali non sono confinate al mondo dei villaggi rurali: tra Cinque e Seicento se ne trova traccia anche nei centri di maggiori dimensioni. Se è vero che alcune forme specifiche sono destinate a scomparire con il declino della società contadina e dei modi arcaici di produzione, altrettanto vero è che in ambito

urbano e nelle società composite fenomeni caratteristici della religiosità popolare quali pellegrinaggi, devozioni, culti di santi ed esorcismi ricevono amplificazione. Anziché soccombere sotto i colpi dello scientismo e dell'istituzione sanitaria, la figura del guaritore rimane per certi versi complementare a quella del medico, e sfrutta in modo utilitaristico per la propria attività le possibilità offerte dal *medium* disponibile, che a seconda dei casi pertiene all'oralità, alla scrittura, o alla stampa, usandone anche più di uno alla volta secondo una disinvolta logica combinatoria, una logica non dissimile da quella che porta gli epigoni contemporanei a servirsi per i propri fini delle comunicazioni di massa e dei *media* tecnologizzati.

La «camicia» del benandante friulano contiene un corpo mutante: quello di uno sciamano difensore delle messi e della fede, del tutto affine al *krsnik* sloveno e croato, e apparentato col *táltos* ungherese, col *calusaro* rumeno, con i licanthropi baltici e gli estatici eurasiatici; quello di uno stregone apostata e sacrilego, dedito a immonde profanazioni rituali, una sorta di rovescio del precedente; quello di un alter ego illegittimo dell'esorcista; quello di un praticone girovago intento a farsi espellere come indesiderato dai maggiori delle città, una versione aggiornata di ciarlatano rinascimentale: ognuno di questi contenuti non nega la possibilità di alcuno degli altri, e un filo sottile dà significato ad una convivenza altrimenti ingiustificata. Inedite e imprevedibili configurazioni e nuovi possibili sensi, scaturendo da diverse e nuove prospettive, possono però mutare l'immagine complessiva, esterna e convenzionale, di questa convivenza. Di alcuni di questi possibili sensi mi sono occupato in questo lavoro.

Perché i «nuovi possibili sensi» trovino una collocazione adeguata in un quadro interpretativo più ampio, bisogna dotare il quadro stesso di una cornice idonea: questo significa che bisogna delimitare, sia in senso cronologico che spaziale, il campo d'indagine, e che si deve riconoscere almeno una «funzione minima» che impedisca di annettere al quadro elementi estranei.

Mi sembra importante tornare in conclusione sulle credenze relative alla fertilità e all'oltretomba allo scopo di capire perché, tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Settecento, queste credenze fossero integrate ed integranti nel complesso culturale friulano. Benché da angolazioni diverse, questo tema è stato focalizzato in ognuno dei capitoli di questa ricerca: nel complesso, non ho cercato di offrire una comprensione definitiva di quello che furono, di quanto fecero e credettero le estatiche e gli estatici friulani, un obiettivo irrealizzabile, ma ho cercato di vedere e mostrare cosa, oltre alla nascita con la camicia, unisse tutti loro e li rendesse necessari alla società in cui vivevano.

Le battaglie estatiche contro streghe e stregoni, la predestinazione e il contatto con le anime dei defunti non hanno significato, appaiono sogni irrelati e senza costruito se non si rapportano alla realtà quotidiana: una realtà fatta di paure di malattie e paure di disgrazie, di malattie e disgrazie, di fortune momentanee e di invidie permanenti. E, ovviamente, una realtà il cui ordine strutturale esprimeva precise regole nei rapporti tra i suoi membri: l'assoggettamento o l'emarginazione dei più deboli, o dei più esposti alle critiche, alle accuse di stregoneria, era una di queste. I benandanti non erano estranei a queste regole, anche se non ne avevano cognizione, o non ne avevano cognizione diretta: nella maggior parte dei casi contribuivano al loro mantenimento proclamandosi predestinati, vantando un destino straordinario, una missione eccezionale da condurre solo quattro notti all'anno, o durante notti particolari, con successo o insuccesso, contro i nemici della comunità.

Che un destino eccentrico o straordinario, che l'anomalia fisica o di nascita, in quanto condizioni umane precarie e liminari, possano costituire il viatico per rappresentazioni culturali universali della morte o del «passare al di là», non importa qui verificare. Come già detto, altri hanno sottolineato che presso diverse popolazioni e in diversi tempi gli stessi segni possono mutare di significato, e gli stessi significati mutare di segno.

Piuttosto che allo straordinario o all'universale, è al banale e al quotidiano che si lega quello che a me pare l'unico elemento ricorrente di questa storia, e riguarda non l'origine delle varie rappresentazioni culturali, ma soltanto il significato sociale di alcune di esse «messe in atto» prevalentemente nel Friuli del Seicento.

Questo elemento non è il viaggio del vivente nel mondo dei morti, e non presuppone una spiegazione così estesa da inglobare riti e miti delle estasi sciamaniche, delle battaglie per la fertilità, delle processioni dei morti e delle metamorfosi animalesche. Non è la matrice dei vari elementi formali ma, piuttosto, un tratto esistenziale: la necessità di compensare la precarietà dell'esistenza con uno scongiuro, di esorcizzare le calamità insensibili della natura con una azione semplice come la battitura di una camicia: una camicia vera, non simbolica, indossata tutti i giorni da individui comuni, la cui unica predestinazione e certezza, benché rimossa, era e resta il dover morire.

APPENDICE

Spontanea comparsa di Giovanni Fuman

Udine, 10 aprile 1698*

Die X aprilis 1698, in mane.

Sponte et personaliter comparuit coram reverendissimo patre magistro Ioanne Paulo Iulianetto de Florentia, inquisitore generali Sancti Officii Aquileiae, Utini ac Concordiae, esistente in solita mansione Sancti Officii Utini in meique etc., Ioannes quondam Seraphini Fuman de Utino, aetatis suae annorum circiter 40, ad praesens habitans in hoc hospitale, qui petiit audiri in hoc Sancto Officio pro exoneratione suae conscientiae, cui delato iuramento de veritate dicenda per eumque praestito, tactis Sacris Litteris, exposuit ut infra videlicet:

«Saranno circa 25 anni che io principiai a praticare con un tal Pietro Torean, monaco di questo duomo, passato già a meglor vita circa otto anni fa, quale faceva professione di benandante, cioè di conoscer le streghe, et applicare il rimedio a quelle creature che s'asserivano stregate o fatturate. E con tal'occasione detto Pietro Torean mi conduceva seco per le case quando andava a far tali operationi, e mi diceva che per conoscere le streghe bisognava osservare quelle femine che nel lapro di, cioè tra la bocca et il naso, avevano una croce et un'altra simile ne avevano in mezza la fronte, e che per curare quelle persone che s'asserivano stregate, o fatturate, il rimedio era di darli due volte al giorno, cioè una la mattina // e la sera, o nel brodo o nel vino, o nel latte, un pocha di polvere di robaca, cioè di bacce d'alloro, unita con zuccaro moscata, qual polvere andava presa due o tre giorni. Con tal occasione detto Piero Torean asseriva, per le case dove veniva chiamato, che la tale e la tal femina che erano da esso nominate erano strighe, ma ciò asseriva senza alcun fondamento.

Saranno adesso 2 anni che io pure principia a fare simile essercizio, e la prima volta fui chiamato dal signor Antonio Orgnan, affinché andassi in Poscol a visitar una tal donna Lucia sua femina, quale si diceva fosse stata strigata, onde io visitatala stetti in casa della medesima un venerdì et un sabbato, nel qual tempo mi fecece disfare due letti, ove furono

* AAUd, *S. Officio*, b. 96, «Variae S. Officii»; fascicolo n. 7 a matita; carte non numerate.

trovati chiodi, ligami, carbon, formento, miglio et altro, quali robbe furono portate da detta donna Lucia al reverendo padre Antonio Morandino abbitante in Grezano, alla qual femina feci prendere per tre giorni mattina e sera di detta polvere, e gl'insegnai che dovesse tenir adosso sale et olivo benedetti et aglio. Dopo che ebbe presa tale polvere come sopra, essa restò libera, avendo io asserito che la femina che l'aveva stregata era stata una tal donna Valentina già passata a miglior vita, e perché verso la fine dell'operazione sudetta comparve // in detta casa un tal Lorenzo, sta in borgo di Gemona, quale ancor lui fa l'esercizio di benandante, il di cui cognome non m'è noto, ma lavora in bottega di quello getta le campane¹, la sudetta femina Lucia ci diede sedeci soldi da bere, con pane per uomo e della carne.

La seconda volta che io essercitai tal mestiero, fu in casa di Giovanni Battista della Nave, ove fui chiamato dal medesimo a causa che un suo figliolino di 3 anni in circa era infermo, onde io andato nella medesima casa a cui non feci prendere cosa alcuna, ma perché la balia di detto fantolino aveva perso il latte, et il figliolino non poteva tettare, il sudetto Lorenzo ordinò che si prendesse una bozza di latte, nella quale si mettesse una gemella di fior di farina di miglio e due soldi di cumin, si facesse bollire ogni cosa assieme, e quando fosse stato tido² la balia lo prendesse che gli sarebbe subito tornato il latte, come seguì. Per la sudetta operazione detto Giovanni Battista della Nave dette al sudetto Lorenzo et a me un boccale di vino, et un poco di pane e nient'altro. Prima però che noi due partissimo da detta casa, Lorenzo sudetto disse nella medesima che il fanciullino era stato stregato da una tal femina che sta vicino alla Beccharia, il di cui nome e cognome non m'è noto, ma è chiamata la Beccalue. Dopo però che noi fossimo stati in detta casa, il fanciullino morì, passati quattro o cinque giorni. //

La terza volta che io essercitai il mestiero accennato fu che venni chiamato da una femina per parte di donna Elisabetta passata a miglior vita la decorsa settimana, fornara di quest'ospitale di Udine, e capitato che fui in detta casa ove stava la predetta femina in letto, gli dissi che facesse disfar i stramazzi, et osservare se v'era cos'alcuna, asserendo che la detta femina Elisabetta era stata stregata dalla sudetta Valentina; dopo di che da una di quelle femine che erano in quella chasa mi furono dati venti soldi.

1. Alla voce «ciampanâr» sul Pirona si legge: «Campanaio e fonditore di campane». Cfr. Giulio Andrea Pirona, Ercole Carletti, Giovanni Battista Corgnali, *Il nuovo Pirona* cit., p. 128. In friulano il sacrestano è indicato molto più spesso col termine «muini» («muni», «moni»). Il termine «moni» ricorre nei processi udinesi, vedi per es. in AAUd, *S. Officio*, b. 42, fasc. 449, deposizione del 1° marzo 1668 di Ciliandra Bardin in Cescon: «Mandai a chiamare il moni del domo, Piero Toreano, per una dona che era venuta a servirmi...»; cfr. cap. III, par. *Il maleficio: le accuse contro donne*, p. 148. Dalla deposizione di Giovanni Fuman non si capisce se Pietro Torreano sia anche colui che «getta le campane», ovvero il fonditore presso il quale lavora il benandante Lorenzo.

2. «Tivit» significa «tiepido». In friulano, è più frequente la forma «clip»: cfr. *Il nuovo Pirona* cit., p. 161 e 1194.

La quarta volta fui chiamato in casa di donna Maria sottopriora alla famiglia degli scolari dell'ospitale, che da me vesitata, gli dissi che andasse a farsi benedire dal signor don Antonio Morandino, come essa fece, avendo asserito che l'aveva stregata una tal femina il di cui nome e cognome non mi sono noti, ma è già passata a miglior vita; qual sottopriora mi dette otto o dieci soldi, che è quanto mi occorre dire per sgravio di mia conscientia.

Interrogatus an alias supradicta exercuerit vel fecerit, respondit: «Io non ho essercitato né fatto tali cose, se non come ho detto di sopra».

Interrogatus an sciat etc. aliquem in hac civitate vel alibi reperiri qui talia vel similia exercuerit et exercent etc., respondit: «Io non ho conosciuto, né conosco che alcuno habbi essercitato o esserciti tali cose, se non il quondam Piero Torean e Lorenzo, che lavora // in bottega del campanaro, come ho accennato di sopra».

Interrogatus an ipse supradicta alios docuerit, respondit: «Io non ho mai insegnato a chi che sia tali cose».

Interrogatus de odio cum supradicto Laurentio etc., respondit: «Io non ho portato né porto odio alcuno a detto Lorenzo etc.».

Interrogatus an fuerit et sit solitus confiteri et sancta eucarestia summere praesertim in Pascale, respondit: «Io sono sempre stato solito confessarmi e comunicarmi ogni anno, e particolarmente per la Pasqua».

Lectum confirmavit.

Quibus habitis, acceptatis etc., iuravit silentium, fecit signum crucis loco subscriptionis, cum dixisset se nescire scribere, deinde fuit dimissus post seriem admonitionum, cum praecepto talia vel similia amplius non faciendi sub pena carceris formalis per annum integrum, et aliis poenis arbitrio reverendissimi patris inquisitoris infrigendis in caso contraventionis etc.

+

Frater Lodovicus Grappinelli, vice cancellarius Sancti Officii etc.

Informazioni contro Leonardo da Udine

Venzone, 19 agosto 1704*

1. Denuncia contro Leonardo di Francesco Maseto, parroco di Venzone

Venzone, 19 agosto 1704

Illustrissimo et reverendissimo signore, signore mio, et patron colendissimo. Stimolato dal proprio mio debito et dall'istanze fattemi da questi signori di Venzone, vengo a significare a vostra signoria illustrissima et reverendissima, senza però intentione di procurare il male o offesa d'alcuno.

Li 15 del corrente sul tardi capitò a Venzone un tal Leonardo da Udine, di professione stalliero o carrocciere, a me ignoto, condotto qua da un tale mistro Francesco di Pascolo che dimora in cotesta città già molti anni sono, di professione muratore, et ha abitazione in Poscolle, et li 16 del corrente cominciò operare prestigii et superstizioni, tra quali con certuni gente della plebe et vulgo tirò su con un filo, o pure con molti fili, un luchetto da un pozzo, ma vogliono che lui calasse giù detto luchetto et poi lo tirasse su con quei fili a' quali lo havea legato, et questo per fare un rimedio a due coniugati che non posino consumare il matrimonio, ruppe subito il luchetto spezzandolo, et andò a porlo così ad un altare di S. Giorgio fuori di queste mura in luoco detto Sottomonte.

Il rimedio superstizioso non ha giovato a gl'impedimentati, adducendo questo bibrante per cagione che non havea trovato la chiave del luchetto, che se avesse havuto la chiave sarebbe sortito l'effetto.

Questa è mera superstitione et falsità, che ha ingannato molti che lo seguivano et andavano a trovarlo per farsi benedire da esso, che vanta haver tale facoltà da superiori et dall'Inquisizione, ostentando molte altre cose che gli sono state credute da certi del volgo.

Altre volte ha fatto, come dicono, questi prestigii con l'effetto sortito, et adesso pubblicamente ha essercitato le sue bararie a vista di molti, onde quei ch'hanno giuditio hanno stimato costui un mero brimante, che fa quest'arte per civanzare, come pure in questo viaggio è stato ben pagato.

Io non l'ho visto, et non lo conosco. //

Scrivo quanto mi è stato referto, et tutto questo è stato un grande scandalo di tutto questo popolo, tanto più che ignoranti et di poca fede gli danno credito et dicono che ha operato cose maravigliose in altre occasioni, et se hanno malatie ricorrono a costui.

Dicono d'avantaggio che si vanta di conoscere tutte le streghe, et che, se volesse, gli basterebbe l'animo di farle comparire tutte in una piazza detta la piazzotta.

* AAUd, S. *Officio*, b. 52, fasc. 563.

Molti altri spropositi dicono di costui, il quale ha dimorato in due case qui, in casa di Pietro Antonio di Pascolo, et di Tomaso di Bernardo detto Marcone.

Questo, o bibrante o mago che sia, merita per mio debole intendimento essere amesso con i modi della giustitia, perché è scandalo grande contra la santa fede et contra i superiori che dice esso essergli da medemi permesso.

Questo è quanto mi è stato raccontato, et io non ho potuto fare di meno di non dar parte a superiori, perché si tratta, per mio debole intendimento, di cosa grave, et qui ponendo fine con baciargli con profondissima riverenza il lembo della veste, resto di vostra signoria illustrissima et reverendissima humilissimo, divotissimo, obbligatissimo servitore padre Francesco Maseto, piovano.

Venzone, 19 agosto 1704.

2. Annotazioni di fra Giovanni Antonio Angeli

Udine, 22 agosto e 16 settembre 1704

Adì 22 agosto 1704.

Si fa scrivere da monsignor vicario al pievano che vedesse d'informarsi destramente della formula e riti che usa costui nelle asserite benedizioni, se ne' sortilegi vi sia abuso di sacramenti e sacramentali, di persone sacre, caratteri, nomi ignoti, invocazione del demonio, cerimonie sacre, e ne dia avviso: anzi, mandi qualche persona idonea a darne la denuncia quando gli non possa per la sua vecchiezza.

Così pure ne parlai a monsignor patriarca li 16 settembre nel suo ritorno che fece, recitando le sudette informationi, e ricercandone circa la persona dove sia di presente per tenerlo d'occhio. Et essendomi ... da procedere con l'assistenza (?) operare: quando non far chiamare colui alla sua e mia presenza, con fargli una ripassata, e minacciarlo di castigo, quando non de vita, etiandio con ricorso al braccio secolare.

3. Pre Francesco Maseto a fra Giovanni Antonio Angeli

Venzone, 1° settembre 1704

Illustrissimo et reverendissimo signore, signore mio, et patron colendissimo. Atteso il tenore di quella di vostra signoria illustrissima et reverendissima, dico che qui in Venzone saranno centinara di persone che potranno testimoniare, la casa di Tomaso di Bernardo, in particolare Bertolo suo figliolo, et Francesco, fratello di Bertolo, et altri di casa; parimente la casa di Pietro Antonio di (?) Pascolo, molinaro, padre di quel muradore che accennai l'altra volta nella mia; poi altri particolari di Lorenzo Matthiassi capellano, signore Vettore Massenio, un tale Gioseffo Zamulo.

Ho inteso che colui legge sopra un libro: che cosa contenghi detto libro, niuno mi ha saputo dire, ho invehito contra il fatto, et contra chi si è valsuto di tal furbo, ma io non so se gioverà.

La lettera di vostra signoria illustrissima è capitata sicura mano di padre Giovanni Battista Zuch di Coll'alto, et qui, con profonda riverenza baciandogli la veste, resto di vostra signoria illustrissima et reverendissima humilissimo, divotissimo, obbligatissimo servitore padre Francesco Maseto, piovano.

Venzone, primo settembre 1704.

4. *Informazioni contro Leonardo*

Udine, 8 agosto 1705

Die sabati octava mensis augusti 1705.

Sponte et personaliter comparuit coram reverendissimo patre magistro Ioanne Antonio Angeli de Bononia, inquisitore generali Sancti Officii Utini, Aquileiae et Concordiae, esistente in aula Sancti Officii nuncupata dell'udienze, in meique etc., Sebastianus, filius Ioannis Baptistae de Bei Utinensis, aetatis suae annorum 30 circiter prout dixit et artem fabri lignarii exercens, abitans in vico nuncupato l'Androna de Rivis, qui petiit audiri in hoc Sancto Officio pro exoneranda propria conscientia, et ei data facultate de veritate dicenda praevio iuramento quod prestit tactis Sacris Litteris, exposuit ut infra, videlicet:

«Son comparso in questo sacrosanto tribunale per significare a vostra paternità reverenda come un tal Leonardo, il di cui cognome non mi soviene, fa il manoele³, abita nel borgo di San Bartolomio, questo alla mia presenza (saranno giorni 13 in circa nell'ostaria appresso il teatro alle ore venti), di mistro Angelo, fa l'arte del murador, della villa di San Marco, e di mistro Francesco mercante, abitante in Udine, li cognomi non mi sono noti, s'è espresso che qui in Udine, essendovi una tal dona Giacomina Paladina moglie di messer Giovanni Battista Paladino pivariolo, abitante in Poscole, che questa femina mai sarà guarita dalla sua infermità se non per opera sua, perché per via dei suoi libri teneva tutto il rimedio e autorità.

Anzi, disse pubblicamente che haveva un libro concessogli da questo monsignor illustrissimo e reverendissimo patriarca, qual libro l'ho veduto io in casa mia saranno 4 anni in circa, con occasione che s'era espresso di liberar mia moglie: lo leggeva, e con le mani faceva // molte benedizioni, e nello tempo stesso di queste benedizioni teneva un

3. «Mano(v)âl» è, come nell'italiano «manovale», l'operaio non specializzato, specie nell'edilizia. Leonardo era sicuramente «stalliero» e «carrocciario» (vedi la prima denuncia del parroco di Venzone), e frequentava muratori: nel 1704, a Ferragosto, viene accompagnato a Venzone da «mistro Francesco di Pascolo (...) di professione muratore» (sempre la stessa denuncia) e uno degli ultimi di luglio dell'anno successivo si trova di sera in osteria con varie persone, tra cui vi è un «mistro Angelo», muratore pure lui (denuncia di Sebastiano de Bei). Di sicuro, la qualifica e il domicilio del benandante erano alquanto variabili.

specchio in mano per far apparire una strega nel medesimo specchio, con dire che, dopo sarà apparsa la strega nel specchio, mia moglie sarà liberata. Doppo di ciò il detto Leonardo gli disse a mia moglie che mia madre era la strega.

Nel tempo stesso ch'ero nell'osteria, disse ancora che haveva parlato con la strega, e che gl'haveva promesso di non offender più in sorte alcuna la sudetta domina Giacomina Paladina.

Di più, devo dire haver sentito da mia moglie e da un'altra femina che la Paladina hebbe a dire che non gli sarà fatto alcun danno, stante che il sudetto Leonardo ha parlato con la strega.

Devo anco soggiungere che, un anno in circa, con occasione che ero nell'osteria del signor Gasparo Minarello in compagnia di tre huomini da Venzon, uno di questi, il di cui nome e cognome non m'è noto, mi disse d'haver condotto sua moglie a Cividale dove all'ora era il sudetto Leonardo a servire in casa d'un gentilomo, e costui gli disse che sua moglie era strigata marza, e che farà la parte del debito suo.

Di più, posso asserire aver io sentito il detto Leonardo che nella villa di Pozzoi haveva guadagnato dei soldi per haver guarito molti. Anzi, mi ha detto che fa certe polveri per liberare i maleficiati, e di queste polveri ne diede anco a mia moglie, quale s'hebbe a morire, come anco gli diede un berretto coperto di panno color rosso, dove diceva esservi entro un pezzo della // sua camisutta che portò esso Leonardo fuori dal corpo di sua madre, dicendogli che la portasse adosso, che mai haverebbe havuto paura di streghe. E questo è quanto m'occorre manifestare a questo Santo Ufficio per puro sgravio della mia coscienza».

Interrogatus an habeat aliud deponendum in hoc Sancto Ufficio, respondit: «Non ho altro».

Interrogatus an odio, vel amore ductus talia deposuerit, respondit: «Quanto ho deposto, l'ho deposto per puro sgravio della mia coscienza, e per dir la verità».

Interrogatus an confitetur et communicet, recte respondit. Relectum confirmavit.

Quibus habitis, acceptatis etc., dimissus fuit, iuratus de silentio per tactum Sacrae Scripturae, et pro confirmatione supradictorum apposuit signum crucis ut infra, cum dixisset se nescire scribere.

+

Actum per me fratrem Ioannem Baptistam ... vicarium generalem Sancti Officii, pro cancellario assumptum.

5. Annotazioni di fra Giovanni Antonio Angeli

Udine, 1° settembre 1705

Contro Leonardo benandante, 1 settembre 1705.

Parlai a monsignor vicario per haver Sebastian e sentirlo meglio per iscoprire il benandante chi sia.

6. *Annotazioni di fra Giovanni Antonio Angeli*

Udine, 1° settembre 1705

Adi primo settembre 1705.

Giacoma Paladina mi consegnò un pezzo di pelle quale disse essergli stato consegnato (?) saranno circa due mesi da un tal mistro Leonardo benandante, il di cui cognome non gl'è noto, data in vista di fare che con (?) questa robba adosso non sarebbe più stata chiamata in tempo di notte dalle streghe, e questo pezzo di pelle è della sua camisetta di questo Leonardo, quale ha havuto licenza dal padre inquisitore di farli celebrare sopra 13 messe, e per questo ha la virtù ecc.

Di più mi consegnò un'altra carta, entro la quale vi erano segnetti, come disse il sudetto Leonardo, per far sì che la sudetta domina Giacoma non sia tormentata nelle narici del naso, quale glela diede poco tempo doppo l'altra carta.

7. *Informazioni contro Leonardo*

Udine, 1° settembre 1705

Primo settembre 1705.

Comparsè il signor Giovanni Battista Paladino, dell'età sua d'anni 33 in circa da Udine, abitante in Poscol, maritato nella signora Giacoma, figlia di Paolo d'Ambrosio, esercita l'arte del pivariol⁴, quale per sgravio della coscienza esposè d'haver cognitione d'un tal Leonardo manuale, il di cui cognome non gl'è noto, «quale, essendo benandante, è stato in casa mia circa 4 volte, il fine non lo so, ma bensì ha parlato con mia moglie dicendogli, con occasione che haveva sospetto d'esser stregata, esso Leonardo la liberarà, e che non dubiti, che è nato con la camisuta, e conosce le streghe. Ma però io ho sempre abborrito tutto ciò, ché io ho sempre volsuto che mia moglie sia benedetta, ma essa, se ha parlato un benandante, mai ha volsuto // comunicarmi i suoi interessi. E questo è quanto mi occorre dire per scarico di mia coscienza».

Interrogato se abbia alcun odio o passione in detto Leonardo, risponde: «Io non ho odio né passione col Leonardo, né meno in alcuno si trovi a questo mondo».

Interrogatus cuius opinionis sit ipsemet Leonardus tam apud ipsum quam apud alios, respondit: «Io per me lo tengo un huomo come gl'altri, e respective agl'altri io non so niente perché io non volo ricercare di queste cose».

4. «Pivariol» forse è una traduzione simultanea del cancelliere che redigeva il verbale, che rendeva a modo suo un ipotetico «pivadôr» o «pivadore» pronunciato del teste, oppure ancora il calco preciso di un termine dialettale o dialettaleggiante oggi poco noto. Pare debba trattarsi in ogni modo di qualcosa di affine al «pivadôr», «pividôr» («suonatore di cornamusa»: cfr. *Il nuovo Pirona* cit., pp. 769-770), oppure di colui che le fabbricava o aggiustava.

8. Annotazioni di fra Giovanni Antonio Angeli

Udine, 1° settembre 1705

Primo settembre 1705.

Codesto Leonardo benandante è stato castigato con prigionia e berlina per le sue dictarie de istanza di monsignor patriarca e del Santo Officio senza processo; è venuto luogotenente signore Lazaro Foscari: è stato cacciato dalla città con esilio.

9. Annotazioni di fra Giovanni Antonio Angeli

Udine, 8 giugno 1706

Adi 8 giugno 1706.

Francesco Bertossi da Udine, callegaro, sta alla fontana appresso il palazzo sotto i signori Dragoni, depone di Leonardo benandante che ha fatto fattucchiere per guarire una sua figliuola, dicendo che era stregata.

Sta in borgo S. Christoforo, manuale: bisognerà pigliare la denuncia quando vi sia abbuso de sacramenti e sacramentali: informatomi extra iudicialiter non v'era l'abbuso, onde non pigliai la denuncia formaliter.

Il sudetto Leonardo è stato castigato con prigionia longa, bando e berlina da signore Lazaro Foscari, così d'accordo con monsignore patriarca e padre inquisitore senza altro processo, in cui (?) non si sarebbe fatto niente.

INDICE DEI LUOGHI

- Adegliacco, 128
 Africa, 87
 Aiello, 54
 Ampezzo, 48, 57-58
 Andreis, 86, 104
 Androna de Ravis, toponimo udinese, 236
 Annone Veneto, 163
 Aquileia, 18, 35, 45-46, 60-61, 81, 107, 122, 131, 136, 138, 143, 231
 Aquileia, borgo udinese, 75
 Ara di Tricesimo, 54
 Ariège, regione pirenaica, 41
 Ascoli, 115
 Asia, 46
 Assisi, 107, 132
 Austria, 219
 Aviano, 36, 57, 131
 Bannia, 183
 Barbana, 19, 199-200
 Basaldella, 76
 Beccaria, toponimo udinese, 232
 Bologna, 214, 236
 Borgnano, 87, 150
 Brazzano, 157-158, 174
 Brenari, toponimo udinese, 149
 Bretagna, 38
 Bueriis, 88
 Bugnins, 53
 Buie d'Istria, 95
 Buttrio, 55, 103, 105, 128, 131
 Buzai (Istria), 95
 Cadore, 48, 58
 Camerun, 85
 Campoformido, 54, 67, 69, 74, 97
 Canin, monte, 38
 Capodistria, 51, 94
 Carnigacco, 52
 Carnia, 31, 35, 45, 47-48, 133, 141, 225
 Casarsa della Delizia, 56
 Cassine, 111
 Castelmonte, 19
 Casteons di Strada, 166
 Castiglion di Strada, *vedi* Casteons di Strada
 Cavasso, 191
 Cazzaso, 133
 Ceneda, 184
 Cervignano del Friuli, 91
 Cividale del Friuli, 32, 49, 51-53, 57-58, 66, 88, 91, 100, 103, 106, 110, 116-117, 120, 130, 165, 167-168, 180, 194-195, 197, 204, 206, 217, 237
 Codroipo, 46, 57-58
 Collalto, 236
 «Colognia», ovvero «Colugna», toponimo udinese, o «Colonia», città tedesca, 51
 Compostella, 19
 Concordia, 18, 35, 45, 60-61, 104, 119, 122, 125, 131, 136, 138, 150, 163-164, 217, 231
 Condom, regione francese, 89
 Cordenons, 38
 Cormons, 52, 74-75, 86, 104, 139-140, 150, 152, 185
 Cormor, fiume, 75
 Cossignano, *vedi* Cussignacco
 Croazia, 91
 Cussignacco, 75, 77
 Cussignacco, porta -, a Udine, 202
 Dalmazia, 94
 Dilegnidiz, 211
 Erto, 92-93
 Europa, 6, 8, 24, 27, 35, 37, 71, 82, 93, 104, 140, 176, 219
 Faedis, 36, 112, 153, 179-180
 Fanna, 191
 Felettis, 53, 69, 116, 183
 Ferrara, 61
 Firenze, 231
 Flambro, 165
 Flumignano, 54
 Force, 110

- Forni di Sotto, 152
 Fossalta di Portogruaro, 36, 54, 61, 116
 Francia, 26, 98
 Frisanco, 36, 46, 54, 98, 191-192
 Friuli, 17-18, 24, 29, 31-32, 34-35, 37-38,
 43-44, 46, 60, 81, 84, 91-92, 96, 102, 104,
 110, 120-121, 129, 135, 140-142, 144-
 145, 152, 154, 165, 167, 173, 181, 185,
 189, 197, 202, 218-220, 227, 230
 Galliano, 52
 Gemona, 51, 57-58, 108, 110, 189, 192
 Gemona, borgo udinese, 203, 232
 Germania, 38, 98, 134
 Giassico, 51, 106
 Gorizia, 46, 49, 51, 57-58, 91, 104, 150, 185
 Gradisca, 77, 91, 164
 Grazzano, borgo udinese, 75, 92, 107, 110,
 128, 138, 149, 164, 207, 232
 Grignana (Istria), 95
 Grizzo, 183
 Gruaro, 54
 Gualdo, 60, 88, 204, 207
 India, 219
 Inghilterra, 26, 98, 167
 Ippolis, 55, 126-127, 130, 151, 165
 Islanda, 221
 Isonzo, fiume, 54, 84, 191
 Israele, 81
 Istria, 47, 84, 94
 Italia, 24, 29, 35, 47, 60, 81, 98, 210, 219,
 223, 225
 Joannis, 54
 Jugoslavia, 46
 Latisana, 11, 24, 56-58, 66, 96, 113-116,
 150, 165, 183
 Lauzacco, 203
 Lavariano, 54, 67, 74, 203
 Libbiano, 162
 Loreto, 19
 Lourdes, 19
 Lugo, 60
 Malisana, 123-124
 Maniago, 57-58
 Mantova, 209
 Mar Nero, 46
 Merna, 91-92
 Mersino, 90
 Milano, 34
 Misincinis, 45
 Moggio Udinese, 57-58
 Moimacco, 35, 53, 56, 96, 103, 117-118,
 127
 Monfalcone, 36, 51, 61, 97, 191
 Montecanino, *vedi* Canin, monte
 Montefalco, 89, 107, 110, 115, 125, 164,
 183, 226
 Montereale Valcellina, 183
 Morsano, 183
 Muruzzis, 52
 Napoli, 60, 212
 Natisone, fiume, 91
 Noax, 53, 118
 Norico, 45
 Oderzo, 139
 Oleis, 55
 Orsaria, 51, 54-55, 110, 126, 130, 165, 194
 Orvieto, 59-60, 62, 125, 136
 Padova, 32, 196, 198, 209
 Palazzolo dello Stella, 20, 53, 67, 81, 97,
 100, 143
 Palma, *vedi* Palmanova
 Palmada, 52, 77
 Palmanova, 32, 46, 49, 52, 57-58, 63, 97,
 139
 Passariano, 145
 Patria del Friuli, *vedi* Friuli
 Paularo, 45
 Percoto, 52, 88, 153, 155
 Peroi (Istria), 95
 Perugia, 110
 Pieris, 51
 Placenis, 211

- Polonia, 212
 Pontebba, 141
 Pordenone, 57-58, 61, 150, 152, 154, 167, 216
 Porpetto, 143
 Portogruaro, 54, 57-58, 120-121, 216
 Poscolle, borgo udinese, 207-208, 231, 234, 236, 238
 Povoletto, 153
 Pozzuolo, 156, 217, 237
 Pracchiuso, borgo udinese, 52, 75
 Prato di Giosafat, *vedi* Valle di Giosafat
 Pratochiuso, *vedi* Pracchiuso
 Remanzacco, 53, 118
 Resia, 190
 Rigolato, 48, 57-58
 Rodeano, 211
 Roma, 28, 33, 64, 99, 102, 124, 172-173, 204, 210, 212
 Romans d'Isonzo, 179
 Ronchi, 54, 191
 Rovigo, 131
 Ruda, 193
 Ruttars, 157-158
 Sacile, 46, 57-58
 San Bartolomeo, borgo udinese, 208, 236
 San Cristoforo, borgo udinese, 33, 92, 128, 146, 158-160, 175, 202, 239
 San Daniele, 57-58, 63, 135
 San Foca, 216
 San Giacomo, borgo udinese, 123, 159-160
 San Giovanni al Natisone, 185
 San Giovanni di Casarsa, 56, 217
 San Giovanni di Manzano, *vedi* San Giovanni al Natisone
 San Leonardo, 90
 San Lorenzo, 52
 San Marco, 208, 236
 San Martino di Terzo, 52
 San Pietro al Natisone, 57-58
 Santa Caterina, borgo udinese, 75
 Santa Maria la Longa, 52, 74, 77
 Sant'Avvocato, *vedi* San Foca
 San Vito al Tagliamento, 57-58
 Savorgnano, 55, 127, 163
 Scozia, 38, 93
 Senna, fiume, 218
 Sezze, 60
 Sicilia, 60, 93
 Slovenia, 91
 Socchieve, 211
 Sottomonte, borgo extramurario di Venzone, 215, 234
 Spagna, 28
 Spilimbergo, 57-58, 139
 «Stayn», 104
 Stella, fiume, 143
 Stolvizza, 190
 Strasburgo, 47
 Talmassons, 55
 Tarcento, 57-58
 Tarvisio, 141
 Tizzano, 36, 64, 74, 76-77, 122, 124, 164, 187
 Tolmezzo, 48, 57-58, 133, 135
 Toscana, 212
 Trento, 147
 Trieste, 28, 53, 91, 95
 Trivignano, 54, 185-186
 Udine, 18, 20, 23, 30, 32, 49, 51-58, 63, 74-75, 86, 88, 91-93, 97, 101, 103-104, 110, 112, 117, 122-123, 128, 135, 138-140, 145, 150, 160, 166, 180, 182, 184-187, 192-194, 197-198, 203-204, 206, 209-210, 212, 217-218, 226, 231-232, 234-239
 Valcamonica, 48
 Val d'Arzino, 143
 Valle di Giosafat, 92, 114, 119, 189-190
 Valli del Natisone, 38, 46, 90, 92, 141
 Vaticano, 43
 Venetia et Histria, regione romana, 46
 Venezia, 10, 18, 56, 60-61, 66, 105, 110,

- 113-114, 122, 131, 138, 150, 173, 188,
197, 210, 216
- Venosa, 115
- Venzone, 158, 175, 184-185, 215-216, 234-
237
- Verona, 51, 74-75, 88, 127, 180, 185
- Verzegnis, 186
- Vicenza, 51
- Villalta, 53, 117-119
- Villalta, borgo udinese, 128
- Zaslatina, 190
- Zugarramurdi, 80
- Zugliano, 54, 67, 69, 74, 98

INDICE DEI NOMI

- Abbiati, Sergio, 127, 130-131, 179
 Accati, Luisa, 21, 30, 152-153, 155, 157-158, 181
 Agnoletto, Attilio, 127, 130-131, 179
 Agostinat, Agostino, 113
 Agostinat, Maria, 113-114
 Amalteo, Gregorio, 63, 135
 Anderson, Perry, 41, 60, 142
 Andrea da Orsaria, benandante, 51
 Angeli, fra Giovanni Antonio, *vedi* Giovanni Antonio (fra) Angeli da Bologna
 Angelico, frate domenicano, 199-200
 Angelo dalla «villa di San Marco», muratore, 208, 236
 Angelucci, fra Giovanni Battista, *vedi* Giovanni Battista (fra) Angelucci
 Angiola da Udine, 164
 Angioni, Giulio, 220
 Ankarloo, Bengt, 8, 11, 140
 Anna «la Rossa», *vedi* Artichi, Anna
 Antonini, famiglia, 148
 Antonini, Alfonso, 194
 Antonini, Bianca, 148
 Antonino, frate domenicano, 200
 Antonio, figlio di Giovanni d'Antonio, 53
 Apollonia da Latisana, strega, 150
 Aquilina da Grazzano, 51, 107, 110, 138, 164
 Arcoloniano, Leonardo, 150, 156, 182
 Ardener, Edwin, 85
 Arigoni, Antonio, 129
 «Aristoteles redivivus», *vedi* Cremonini, Cesare
 Artichi, Anna, detta «la Rossa», 51, 108, 110, 189, 192
 Asburgo, famiglia, 49
 Asséo, Henriette, 218
 Asteo, fra Gerolamo, *vedi* Gerolamo (fra) Asteo
 Attimis, famiglia, 201
 Attimis, Chiara Serena, 130, 194, 199, 204
 Attimis, Fabio, 195
 Attimis, Giovanni, 193-195, 200
 Augé, Marc, 162
 Aurelia da Gemona, 189
 Azande, popolazione dell'Africa centrale, 26
 Bachtin, Michail, 154-155
 Badau, Leonardo, 51-52
 Badoer, Giovanni, 110
 Bajardi, Alessandro, 209, 212
 Bakweri, popolazione del Camerun, 85
 Baratti, fra Carlippolito, *vedi* Carlippolito (fra) Baratti da Rovigo
 Barbaro, Francesco, 209
 Barberini, cardinale, 63, 120
 Bardin, Ciliandra, 148, 150, 207, 232
 Barlaam, compagno di Giosafat, 190
 Baroni, fra Girolamo, *vedi* Girolamo (fra) Baroni
 Bartolomeo (fra) Procaccioli da Terni, 103, 117-119
 Basili, Florida, 52, 92, 149
 Batteino, Giovanni Battista, 128
 Battista da Latisana, guaritore, 183
 Battista da Orsaria, benandante, 55
 Battistella, Antonio, 61
 «Beccalue» da Udine, strega, 232
 Bei, Giovanni Battista de, 236
 Bei, Sebastiano de, 208, 217, 236-237
 Bellagrande, fra Carlo Antonio, *vedi* Carlo Antonio (fra) Bellagrande
 Beltrame da Moimacco, presunto benandante, 56
 Benoffi, fra Francesco Antonio, *vedi* Francesco Antonio (fra) Benoffi
 Benuccio, Giuseppe, 75
 Bernardo, figlio di Tommaso di Bernardo, 235
 Bernardo da Santa Maria la Longa, benandante, 52

- Bertolo, figlio di Tommaso di Bernardo, 235
 Bernerio, Gerolamo, 115
 Bertolini, Claudia, 13
 Bertossi, Francesco, 175, 239
 Besomi, Ottavio, 47
 Bevilacqua, Antonia, 87, 150
 Bianca, comare -, da Udine, 157, 169
 Biat, Giacomo, 64, 76-77, 187-188, 194, 198
 Bini, Giuliano, 20
 Bisanti, Paolo, 107-110
 Blaneo, Bernardino, 185-186
 Blas, Narda del, 183
 Boé, Jacques, detto Jasmin, 87, 89
 Bollème, Geneviève, 214
 Bompressi, Ovidio, 34
 Bonaventura (fra) Ripa da Ferrara, 60-61, 64
 Bonessi, Luca, 21
 Bonetto, Paolo, 54, 67, 74, 76-77, 137, 203
 Bonomo, Giuseppe, 29
 Borboni, famiglia, 27
 Borges, Jorge Luis, 190
 Bošković-Stulli, Maja, 46, 94
 Boyer, Paul, 147
 Braidà, Giovanni Francesco, 180
 Brambilla, Elena, 196
 Brandis, Francesco de, 117
 Brasiotti, Domenico, 137
 Brazzoni, Elena, 127
 Broili, Antonio, 94
 Brugnolino, Domenica, 217
 Bryant, Jacob, 219
 Bufons, Geronima, 183
 Bufons, Giovanni, 183
 Buiato, Chiara, 146, 182, 201-202, 204
 Burke, Peter, 196, 210, 213, 215-216
 «Cadrearia» da Udine, strega, 148, 155
 Caillouis, Roger, 155
 Caimo, Pompeo, 196, 212
 Calabresi, Luigi, 34
 Calcio, Vincenzo, 115
 Caldo, Olivo, 33, 36, 43, 54, 116-117, 119-122, 135, 138, 164, 189-190
 Caldo, Pietro, 119
 Camporesi, Piero, 215, 218
 Camusio, Leonardo, 133
 Cantarutti, Novella, 30, 90, 92
 Cante, Diego, 21
 Canton, Filippo, 164
 Capello, Benedetto, 119
 Caracci, Paolo, 212
 Caratto da Udine, speciale, 203, 211
 Cardano, Girolamo, 198-199
 Cardini, Franco, 13, 27, 80, 162, 213
 Carena, Carlo, 127
 Cargnelutti, Liliana, 32, 202
 Carletti, Ercole, 93, 114, 149, 164, 208, 232
 Carlippolito (fra) Baratti da Rovigo, 103, 105, 131-132, 134
 Carlo Antonio (fra) Bellagrandà da Ferrara, 126, 129-130, 134, 195, 199-201
 Caruso, Carlo, 47
 Casarin, Elena, 146, 161, 164
 Case, Mattia delle, 55
 Cassiano, Francesco, 123, 194-195, 198
 Cassola, Filippo, 45
 Castaldone, Marina, 137, 156-157, 169-172, 174-175
 Castellani, Mariagrazia, 31, 38
 Castellarin, Benvenuto, 20, 114
 Cataluccio, Francesco M., 218
 Caterina «Gnessa» da Orsaria, 51, 110, 138
 Caterina da Udine, strega, 158-164, 205
 Cattaros, Andrea, 55, 127, 163
 Cavazza, Silvano, 199
 Celotti, Antonio, 131
 Ceschia, Cosetta, 186
 Ceschiutta, Maria, 75
 Cescon, Ciliandra, *vedi* Bardin, Ciliandra
 Chartier, Roger, 7

- Ciceri, Luigi, 38, 141
 Cimitan, Letizia, 31
 Cirese, Alberto Maria, 214
 Cocai, Merlin, 199
 Cocul, Giovanni Nicola de, 183
 Cocul, Giovannina de, 183
 Codarin, Loredana, 220
 Colautto Nicolò, 54, 137
 Colcareis, Vincenzo, 165
 Colloredo, Ermes di, 94
 Colloredo, Fabio, 205
 Colonnello, Aldo, 21
 Columberto, fra Giulio, *vedi* Giulio (fra)
 Columberto
 Conchin, Leonardo, 55
 Contreras, Jaime, 220
 Corgnali, Giovanni Battista, 93, 114, 149,
 164, 208, 232
 Cornmann, H., 47
 Cosser, Giovanni, 52
 Cosser, Piero, 52
 Cozzi, Donatella, 186
 Cozzi, Gaetano, 216
 Cremonini, Cesare, 198-199
 Crevatin, Franco, 93
 Crivelli, fra Marcantonio, *vedi* Marcantonio
 (fra) Crivelli
 «Crot» da Udine, benandante, 54, 137
 Cut, Gerolamo, 52-53, 155
 D'Aronco, Gianfranco, 190
 Dai Juris, Osiride Secco, 94
 Danellis, Maria, 152
 Darnton, Robert, 7
 Darovec, Darko, 47
 Davis, Natalie Zemon 154
 De Barba, Carlo, 21
 De Biasio, Luigi, 21, 30, 33, 35, 48, 62, 104,
 124, 128, 131, 137, 145, 150, 154, 181,
 184, 211
 Dedieu, Jean-Pierre, 40, 101
 Del Col, Andrea, 13, 15, 18, 21, 28, 30, 39,
 48, 61, 97, 107, 110, 120, 137, 145, 183,
 214, 217
 Delfino, Dionisio, 218
 Della Pietra, Fabio, 21
 Delliadonna, Francesco, 56, 217
 Del Negri, Aurelio, 128
 Del Negri, Paola, 128
 De Martino, Ernesto, 122
 De Re, Monica, 210
 De Renzi, Salvatore, 196
 Desinan, Cornelio Cesare, 46
 Dewey, John, 121
 Diana, Pietro, 123, 194-196, 198, 211-212
 Diedo, Antonio, 103, 117
 Di Gesaro, Pinuccia, 27
 Di Lena, Paola, 86, 104
 Di Manzano, Francesco, 104
 Dodo, Vincenzo, 111
 Domenatti, Caterina, 51, 61, 138
 Domenica da Annone, 163
 Domenica da Cormons, benandante, 52,
 139-140
 Domenico «marangon» da Udine, be-
 nandante, 53, 146, 159-162, 164
 Domenico, massaro del signor Mierlo, 156
 Donada, Giovanni Battista della, 55
 Donati, Sigismondo, 113, 115
 D'Orlandi, Lea, 90, 94
 Douglas, Mary, 25, 84, 223
 Doz, Lorenzo, 36, 137
 Dragoni, famiglia, 239
 Dupront, Alphonse, 220
 Duse, Giovanni del, 53
 Eikkinen, Antero, 221
 Eliade, Mircea, 5, 8, 79-80, 224
 Elisabetta da Udine, fornaia dell'ospedale
 di Santa Maria della Misericordia, 232
 Ellero, Gianfranco, 32, 217
 Ellero, Pietro, 38, 72, 93, 207-208, 218-219
 Eponere, Leonardo, 54
 Esseni, *vedi* Terapeuti

- Evangelista (fra) Pelleo da Force, 110
 Evans-Pritchard, E. Evans, 26
 Fabbro, Francesco, 75, 185
 Facile, Maria Rosa, 145, 184
 Faggin, Giorgio, 94
 Favret-Saada, Jeanne, 87, 220
 Felice, beato, 193
 Felice (fra) Passeri da Montefalco, 89, 107-110, 113, 115, 125, 164, 183, 226
 Felluga, E., 128, 131
 Ferigo, Giorgio, 47
 Ferrando, Flavio, 196, 198
 Ferrari, Marco, 214
 Ferrazzi, Cecilia, 13
 Fiascaris, Marta, 63
 Filoramo, Giovanni, 60
 Firpo, Massimo, 7, 13
 «Fisso», *vedi* Diana, Pietro
 Flaminio, Marcantonio, 13
 Fogolari, Giulia, 45
 Forcani, Pietro, *vedi* Torreano, Pietro
 Formentin, famiglia, 87
 Formentin, Bartolomeo, 212
 Formentin, Giovanni, 211
 Fornasin, Alessio, 47
 Foscarini, Lazzaro, 175, 239
 Foucault, Michel, 214
 Francanelli, Nicolò, *vedi* Tracanelli, Nicolò
 Francescato, Giuseppe, 140
 Franceschinis, Agnese, 36, 137
 Francesco Antonio (fra) Benoffi da Pesaro, 132
 Francesco da Udine, mercante, 208, 236
 Françouneto, strega di Agen, in Francia, 87, 89
 Frau, Giovanni, 94
 Frazer, James George, 142
 Fresco, Pietro, 54
 Frez, Andrea, 165
 Frez, Nicola, 165
 Fuman, Giovanni, 40, 55, 127-128, 138, 156, 218-220, 231-232
 Fuman, Serafino, 219, 231
 Furlano, Pasqua, 51
 Galilei, Galileo, 125, 199
 Galiotta, Elisabetta, 174
 Galli, Giorgio, 152
 Gallini, Clara, 122
 Gallo, Michele, 184
 Gambarin, Giovanni, 103
 Gargani, Aldo, 7
 Gasparutto, Paolo, 51, 70, 73, 96, 106-110, 113, 115-116, 122, 125, 138, 157, 174, 189, 226
 Gauchat, Patrick, 115
 Geremek, Bronisław, 218
 Gerolamo da Villalta, benandante, 53, 117-119
 Gerolamo (fra) Asteo da Pordenone, 61
 Gesù Cristo, 66, 74, 148, 202
 Giacoma da Faedis, strega, 180
 Giacoma d'Ambrosio, *vedi* Paladino, Giacoma
 Giacomo da Bugnins, benandante, 53
 Giacomo da Gruaro, benandante, 54
 Giacomo da Moimacco, presunto benandante, 56
 Ginzburg, Carlo, 5-11, 13-14, 18, 23-26, 29-31, 33-36, 38-48, 56, 59-60, 62, 65-79, 82-85, 87-90, 92-93, 95, 99, 105-111, 114-122, 140-141, 143-144, 147, 149, 151-152, 155, 157, 161, 163-165, 174, 185-187, 189-192, 194, 206, 214-216, 223-224, 227
 Giosafat, re di Giuda, 190
 Giovanni Andrea da Venzzone, 158
 Giovanni Antonio (fra) Angeli da Bologna, 174-176, 216-217, 235-239
 Giovanni Battista (fra) Angelucci da Perugia, 110, 209
 Giovanni Battista, vicario generale del Sant'Ufficio, 237

- Giovanni d'Antonio, 53
 Giovanni da Viscone, benandante, 52
 Giovanni Leonardo da Orsaria, benandante, 55
 Giovanni Paolo (fra) Giulianetti da Firenze, 231
 Girolamo (fra) Baroni da Lugo, 60, 64
 Giulianetti, fra Giovanni Paolo, *vedi* Giovanni Paolo (fra) Giulianetti
 Giulio (fra) Columberto d'Assisi, 107
 Giulio (fra) Missini da Orvieto, 11, 42, 59-65, 67-68, 77, 89, 96-101, 104, 112, 120, 122-125, 134-137, 151-155, 169-173, 180, 185, 187-188, 191-192, 198-199, 206, 225-226
 Golizza, Bartolomea, 152
 Gostanza da Libbiano (Toscana), 162
 Gottardi, Michele, 197
 Grappinelli, Lodovico, 233
 Grendi, Edoardo, 12
 Grendler, Paul F., 214
 Gri, Gian Paolo, 5, 21, 30-32, 47, 77, 86, 95, 141, 187-188, 191-192, 204
 Grigolante, Pascutta, 52
 Grilli, Alberto, 45
 Grisola, Natalia, 88, 117-118, 122, 167-168, 211-212
 Guaccio, Francesco Maria, 126-127, 131
 Hansen, Joseph, 29, 108
 Hastrup, Kirsten, 221
 Henningsen, Gustav, 8, 11, 18, 64, 80, 140
 Iacum, Rocco, 53
 Iacuz, Giuseppe, 53, 118
 Institor, Heinrich, 162
 Ioly Zorattini, Pier Cesare, 13, 29, 181
 Jacobson Schutte, Anne, 13, 169, 216
 Jacques-Chaquin, Nicole, 5, 111
 Jasmin, *vedi* Boé, Jacques
 Kaiserberg, Geiler von, 47
 Kermol, Enzo, 33
 Kervinen, Timo, 221
 Krämer, Heinrich, *vedi* Institor, Heinrich
 Lanteriis, Benetto, 217
 Lanteriis, Maddalena, 217
 «Lavariana» da Tizzano, strega, 187-188
 Lazzarina da Annone, strega, 163
 Lazzaro, Ornella, 30, 125, 155, 167, 206
 Lazzati, Maria Rosario, 127, 130-131, 179
 Lefebvre de Laboulaye, Edouard René, 190
 Le Goff, Jacques, 8
 Leicht, Pier Silverio, 142
 Leonardo da Udine, benandante, 40, 55-56, 97, 128, 138, 174-176, 184-185, 204, 208, 215-218, 234, 236-239
 Levack, Brian P., 5
 Levi, Giovanni, 12
 Liceti, Fortunio, 210
 Lionetti, Roberto, 30, 157, 203, 211, 214
 Liph da Trivignano, benandante, 54, 185
 Lodovico (fra) Zacchei da Sezze, 60
 Loredan, Marco Antonio, 115
 Lorenzo da Udine, benandante, 55, 219, 232-233
 Lorenzona, Sabbata, 152
 Lucchitta, Alberto, 220
 Lucia da Cividale, serva della famiglia Formentin, 87
 Lucia da Udine, presunta strega, 75
 Lucia di Romano di Tomba, 87, 150
 Ludovico (fra) Sillani da Gualdo, 11, 60-61, 88, 96, 101, 117, 119, 134, 161, 204-205, 207, 226
 Luigia «Tabacca», *vedi* Masutti, Luigia
 Lützenkirchen, Guglielmo, 187
 Macas, Anna, 186
 Macas, Domenico, 186
 Macfarlane, Alan, 27, 147
 Maddalena da Orsaria, benandante, 55
 Madonna, *vedi* Maria, madre di Cristo
 Madussi, Battista, *vedi* Moduco, Battista
 Magnasso, Sebastiano, 54, 138, 207
 Mainerio, Giorgio, 81

- Mair, Lucy, 80
 Mandrou, Robert, 27, 214
 Maniago, conte di, 128
 Manin, Battista, 203
 Manin, Domenica, 203
 Maracco, Iacopo, 107
 Marcantonio (fra) Crivelli d'Assisi, 132
 Marcatto, Dario, 13
 Marco Antonio da Udine, formaggiaio, 33
 Marco, apostolo, 81
 Marconi, Giovanni Paolo, 170
 Marcotti, Giuseppe, 72
 Marcuzzi, Giacomo, 218
 Maria, madre di Cristo, 91-92, 126, 193, 206
 Maria da Rodeano, guaritrice, 211
 Maria da Udine, sottopriora dell'ospedale di Santa Maria della Misericordia, 233
 Marignani, Francesco, 163
 Marino, Giovanni Battista, 199
 Marino, Leonardo, 34
 Martin, John, 60, 69
 Martin, Ruth, 115-116
 Maselatis, Domenica de, 207
 Maseto, Francesco, 175, 184, 215-216, 234-236
 Masini, Eliseo, 104, 130
 Massenio, Vettore, 235
 Masutti, Luigia, detta «Tabacca», 113-114
 Masutti, Ursula, detta «Tazzotta», 113-114
 Masutti, Vittoria, 21
 Masutto da Latisana, presunto benandante, 56
 Matićetov, Milko, 142, 190
 Mattia di Bernardone, 54, 98, 137-138, 191-192
 Mattiassi, Lorenzo, 235
 Max, Frédéric, 111
 Mazzali, Tiziana, 27
 Measso, Antonio, 197, 212
 Menega da Cormons, *vedi* Domenica da Cormons
 Menghi, Girolamo, 177-179
 Menis, Gian Carlo, 45
 Menocchio, *vedi* Scandella, Domenico
 Menos, Bastiano, 53-54, 67, 69, 73-78, 86-87, 98, 100-101, 125, 138, 150, 156, 182, 185, 188, 204, 218
 Mercatelli, Gerolamo, 117
 Mercurio, Girolamo, 213
 Mereu, Italo, 120, 125
 Merlo, Giovanni Giuseppe, 100
 Merlo, Grado Giovanni, 7, 60
 Meroi, Giovanna, 132
 Mesco, Ludovica del, 145
 Mestri, Faustino del, 185
 Michelet, Jules, 81
 Micon, Zan de, 51
 Midelfort, H. C. Erik, 27, 79, 224
 Mierlo, cliente del benandante Bastiano Menos, 156
 Milani, Marisa, 5, 13, 116
 Minarello, Gasparo, 237
 Minons, Camillo, 56, 151, 179
 Minons, Domenica, 36, 56, 112, 151-153, 179-180
 Miol, Domenico, 53-54, 67, 69, 74-77, 97, 100, 125, 137-138
 Mirandola, Pico della, 198-199
 Missini, fra Giulio, *vedi* Giulio (fra) Missini
 Misso, Giuseppe, 88
 Misso, Pasqua, 150
 Mocenigo, Leonardo, 115
 Modena, Samuele, 200, 204
 Moduco, Battista, 51, 70, 73, 93, 96, 106-110, 113, 115-116, 122, 125, 138, 149, 174, 189, 226
 Molinaris, Paolo, 55, 128
 Molinaro, Piero, 167
 Molino, Andrea, 200
 Mondini, Trifone, 212
 Monter, E. William, 5, 27-28, 60, 145, 197

- Montona, Maddalena, 150
 Mora, Domenico della, 118
 Mora, Donato della, 216
 Mora, Giannutta della, 118
 Morandino, Antonio, 232-233
 Morassi, Luciana, 196
 Morettino, Bartolomeo, 167
 Moro, Cristina, 21
 Muchembled, Robert, 27
 Munini, M., 128, 131
 Muraro, Luisa, 27, 92
 Muratori, Ludovico, 105
 Murray, Margaret A., 78-79, 82
 Musoni, Francesco, 90
 Mutte, Simon di, 53
 Nannipieri, Silvia, 162
 Nardon, Franco, 8-12, 77, 86, 88, 128, 146, 186
 Nave, Giovanni Battista della, 232
 Needham, Rodney, 142
 Nicolò, santo, 141
 Nicoloso Ciceri, Andreina, 38, 81, 141-142, 200
 Nissenbaum, Stephen, 147
 Nobile, Bernardo, 197
 Nola, Alfonso di, 180, 208
 Nota, Menichino della, 56, 116, 165, 189
 Oberdank, Maria, 91-92
 Oretti, Laura, 95
 Orgnan, Antonio, 231
 Orgnan, Lucia, 231-232
 Ortensia, moglie di Domenico «marangon», 159, 161
 Ostermann, Valentino, 72, 90, 93-94, 169, 174
 Osvaldo di Bernardone, 192
 Ottoni, Giacomo, 217
 Pagano, Sergio, 13
 Paladino, Giacomo, 174-175, 208, 236-238
 Paladino, Giovanni Battista, 208, 236, 238
 Panzona, Maria, 24, 33, 56, 65-66, 92, 96, 112-116, 122, 135, 138, 189-190, 226
 Paolin, Giovanna, 13, 18, 21, 28, 63, 102
 Paolo V, papa, 201
 Paolo d'Ambrosio, 238
 Papa, Cristina, 220
 Papa, Michele, *vedi* Soppe, Michele
 Paruta, Francesco, 180
 Pascolo, Francesco di, 234, 236
 Pascolo, Pietro Antonio di, 235
 Pascolo, Valentino de, detto «Tin», 52
 Pascolut, Antonio, 52
 Passeri, fra Felice, *vedi* Felice (fra) Passeri
 Pazzini, Alberto, 196
 Peleato, Lucia, 202
 Peleato, Vincenzo, 202
 Pellegrini, Giovanni Battista, 93-94
 Pellegrini, Renzo, 21, 94
 Pelleo, fra Evangelista, *vedi* Evangelista (fra) Pelleo
 Peloso, Lucrezia, 182
 Percoti, Giovanni, 54
 Peressut, Narda, 52
 Peretto, Alberto, 88
 Perusini, Gaetano, 32, 141-142, 154
 Petrino, Sebastiano, 52
 Piasenter, P., 128, 131
 Piasere, Leonardo, 219
 Picciola, Giovanni della, 52
 Piccolo, Giovanni Battista, 55, 126-127, 130, 151, 165, 200-201, 204, 206
 Piccolo, Mattia, 211
 Pico, Angela, 148, 150, 156
 Pico, Caterina, 148, 150, 156
 Pietro Martire (fra) da Verona, vicario foraneo del Sant'Ufficio di Udine, 74-75, 86, 88, 100, 127, 150, 179-180, 185
 Pietrostefani, Giorgio, 34
 Pignato, Carmela, 94
 Piperno, Pietro, 196
 Pirona, Giulio Andrea, 93, 114, 149, 164, 208, 232

- Pittaccola, Giacoma, 183, 188
 Piutti, Leonarda, 133, 134
 Piutti, Maria, 133
 Platania, Gaetano, 5, 191
 Pócs, Eva, 5
 Polame da Udine, cliente del benandante
 Giacomo Sameda, 182
 Polidori, Giulia, 147
 Ponte, Domenico del, 20, 53, 67, 97, 100,
 138
 Pontenuto, Giacomo, 76
 Porta, Pio, 112, 123, 185-187
 Portone, Paolo, 27, 152, 163, 197
 Portulano, Bartolomeo, 182
 Pozzi, Regina, 7, 39
 Préaud, Maxime, 5, 111
 Premuda, Loris, 196, 211
 Pressacco, Gilberto, 81, 143
 Preto, Paolo, 197
 Prevideprato, Massimo, 48
 Procaccioli, fra Bartolomeo, *vedi*
 Bartolomeo (fra) Procaccioli
 Prosperi, Adriano, 7, 29, 39, 60
 Purini, Francesca, 132
 Rabelais, François, 154
 Rasicotti, D., 202
 Redmayne, Alison, 84
 Rieppi, Antonio, 90
 Ripa, fra Bonaventura, *vedi* Bonaventura
 (fra) Ripa
 Rive, Angioletta delle, 63-64, 125, 137, 152,
 155, 167-168, 206
 Rive, Giacomina delle, 155
 Rive, Giustina delle, 137, 152, 155, 167
 Rodaro, Domenico, 56, 116
 Roletti, Angela, 131
 Romanello, Marina, 27, 30, 102, 178
 Romano, Laura, 210
 Romano, Leonardo, 195, 199
 Romeo, Giovanni, 27, 48, 60, 98-99, 104,
 111, 149, 178, 182-183, 193, 209
 Rostedor, Carlo, 55
 Rotondò, Antonio, 214
 Rowland, Robert, 8, 11, 153
 Roy Ladurie, Emmanuel le, 87
 Rüdiger, Christoph, 219
 Rudio, Eustachio, 211-212
 Russell, Jeffrey Burton, 79, 224
 Sabada da Faedis, *vedi* Sabata da Faedis
 Sabata da Faedis, strega, 180
 Saccardino, Costantino, 214
 Salimbeni, Fulvio, 27, 108, 140
 Samuele, profeta, 108
 Samuele da Cassine, 111
 Santarossa, Carlo, 131
 «Sardellone» da Udine, benandante, 55,
 128
 Sarpi, Paolo, 102-103
 Sarra, Mariangela, 21, 30, 35, 45, 49, 58,
 61, 63-64, 97, 135, 184
 Sartori, Nicolò, 193, 211
 Saul, primo re d'Israele, 108
 Savio, Maddalena del, 185-186
 Savio, Mattia, 53, 118
 Scandella Domenico, detto Menocchio, 6-
 7, 48, 69, 81, 183, 214
 «Scorson» da Udine, benandante, 55, 149
 Segala, Domenico, 191
 Seidel Menchi, Silvana, 13, 18
 Seppilli, Tullio, 180, 213
 Severino, Maurizio, 21
 Siccò, Valerio, 163
 Sillani, fra Ludovico, *vedi* Ludovico (fra)
 Sillani
 Simonetti, Giuseppe, 131
 Sion, Bernardino, 118
 Sion, Bosco, 118
 Sion, Bulfo, 118
 Sion, Giovanni, 33, 35, 43, 53, 59, 65-66,
 87-89, 96, 103, 117-121, 127, 185, 211-
 212, 226
 Sion, Natale, 118

- Sion, Pasqua, 118
 Sisto V, papa, 178
 Sochietti, Caterina, 164
 Sodara, Pietro, 88
 Sofri, Adriano, 34
 Someda, Giacomo, 53, 182, 201-202, 204
 Soppe, Michele, 33, 36, 43, 53-54, 59, 63-69, 73-77, 79, 89, 93, 98-101, 112, 116-117, 122-126, 134-135, 137, 154, 156, 164, 171-173, 182, 187-188, 194, 204, 218, 226
 «Sorda», strega, 104, 160
 Sottilla, Orsola de, 137
 Spadon, Bernardo, 53, 118
 Spizzica, Martino, 51
 Sprenger, Jacob, 162
 Stanisci, Mario, 91
 Starec, Roberto, 47
 Stefano da Gorizia, benandante, 51
 Stella, Elisabetta, 159
 Stella, Giovanni Giuseppe, 160
 Stella, Pietro, 159-160
 Stella, Tommaso, 159
 Stella, Valeria, 159-162, 164, 205
 Stradiotto, Nicolò, 53
 Strassoldo, Orazio, 124
 Stuart, famiglia, 26
 Summagotti, Giovanna, 36, 54, 97, 137-138
 Susanna da Udine, presunta strega, 75
 Sutin, Barbara, 88, 193
 Sutin, Giovanni Leonardo, 193
 Sventati, accademia degli -, 194
 Tagliaferri, Amelio, 45
 Tamatuci, Giacomo, 129, 145
 Tamburlini, Luciano, 127
 Tamburlino, Giovanni Battista, 56
 Tamerlano, 219
 Tech, Giacomo, 53
 Tedeschi, John, 18, 28, 43, 60, 99, 145
 Tenenti, Alberto, 37, 44, 60
 Teodoro, calzolaio udinese, 32
 Terapeuti, setta giudaico-cristiana, 81
 Tesis, Gasparo, 52
 Thomas, Keith, 27, 147, 155, 166-167, 227
 Thompson, Stith, 37
 Titone, Pietro, 51, 55
 «Tittone» delle Tranquille, *vedi* delle Tranquille, Giovanni Battista
 Tobia da Tizzano, 77
 Tobia, Riciardo, 187
 Toffolo di Buri, 51
 Tolomeo, Claudio, astronomo, geografo e matematico egiziano, 198
 Tommasini, Giuseppe Filippo, 94
 Tommaso di Bernardo, detto «Marcone», 235
 Tonzar, Fabio, 21
 Toros, Marco, 55
 Torreano, Caterina, 137, 156, 170-172, 174-175, 182
 Torreano, Pietro, 40, 51, 54-55, 88, 129, 145, 148, 150, 156, 174, 182, 186, 193, 207, 219-220, 231-233
 Torrello, Bastian, 54
 Tortolo, Carla, 21
 Tracanelli, Nicolò, 170, 174
 Tranfaglia, Nicola, 7
 Tranquille, Giovanni Battista delle, detto «Tittone», 32, 53-54, 88, 101, 160, 202, 204-207
 Trebbi, Giuseppe, 95, 107
 Trevor-Roper, Hugh, 26, 147
 Triscola, Gasperina, 52, 92, 138
 Troncarelli, Fabio, 27
 Tudor, famiglia, 26
 Tullio-Altan, Carlo, 121, 148, 194
 Turner, Victor W., 155
 Ugoni, Elisabetta, 186
 Ursula «Tazzotta», *vedi* Masutti, Ursula
 Valentina da Udine, strega, 232
 Valentinis, Giuliana, 141
 Vallarezzo, Paolo, 217

- Vendramin, Francesco, 113, 115
Verdiglione, Armando, 162
Vereton da Sant'Osvaldo (Udine), 74
Vesnaver, Dante, 95
Vespa, Francesco, 113
Vicario, Biagio, 55, 149
Vidoni, Rafaella, 21, 94
Vidossi, Giuseppe, 90, 142
Vignuzio, Giandomenico, 113, 115
Vincenzo da Moimacco, presunto ben-
nandante, 56
Vincenzo dal Bosco del Merlo, 56
Virghisi, Domenica del, 75
Virgilio, Agostino, 169
Visentino, Battista, 51
Vittu, Jean-Pierre, 218
Volpi, Alberto, 21
Vorai, Odorico, 183
Vovelle, Michel, 12
Wájtawa, Tyna, 190
Walker, Daniel P., 98
Willis, R. Geoffrey, 84, 87, 208
Wittgenstein, Ludwig Joseph, 142
Zacchei, fra Lodovico, *vedi* Lodovico (fra)
Zacchei
Zacha, Dario, 155
Zamara, Giovanna, 130, 151, 165, 194-195,
201, 204, 206
Zambelli, Paola, 69
Zamboni, Alberto, 93
Zampar, Domenica, 155
Zampara, Lena, 152
Zamulo, Gioseffo, 235
Zandaniela, Maria, 163
Zanin, Francesca, 51, 55
Zanolino, Lorenzo, 139
Zoff, Rosanna, 200
Zorutti, Pietro, 94
Zottar, A., 128, 131
Zottar, M., 128, 131
Zuch, Giovanni Battista, 236

INDICE

PREFAZIONE	5
INTRODUZIONE	17
I. L'OCCHIO DEGLI STORICI	23
1. I benandanti <i>di Carlo Ginzburg</i>	23
2. <i>Diffusione dei miti agrari e funebri in Friuli</i>	44
II. L'OCCHIO DEI GIUDICI	59
1. <i>Fra Giulio Missini, i benandanti e la stregoneria</i>	59
2. <i>Miti, riti e sette</i>	69
3. <i>La questione della «durata»:</i> <i>segni e funzioni della contro-aggressione magica nel tempo</i>	83
4. <i>Spontanea comparizione e declino del sabba</i>	96
5. <i>Gli inquisitori e i miti tradizionali dei benandanti</i>	105
6. <i>L'attività del Sant'Ufficio friulano</i> <i>contro la stregoneria nel Settecento</i>	129
III. BENANDANTI GUARITORI E STREGHE BENANDANTI	139
1. <i>Battaglie notturne, processioni dei morti, mascherate rituali</i>	139
2. <i>Il maleficio: le accuse contro donne</i>	144
3. <i>Anti-mondo e mondo alla rovescia</i>	153
4. <i>«Et havete fatta la notomia d i me»</i>	155
IV. LA CAMICIA E LA CROCE	169
1. <i>Messe sulle camicie</i>	169
2. <i>L'ossessione della possessione</i>	177
3. <i>Clero contro benandanti</i>	183
4. <i>Voli colpevoli</i>	191
5. <i>Le interpretazioni dei medici</i>	194
6. <i>Esorcismi di frati</i>	199
7. <i>Esorcismi di benandanti</i>	201
8. <i>«Vagum et fallax hominum genus»</i>	209
CONCLUSIONI	223
APPENDICE	231
INDICE DEI LUOGHI	241
INDICE DEI NOMI	245

Grafica, impaginazione e stampa:
SERVIZIO TIPO-EDITORIALE DI ATENEO

N. INV. : DVA 66547

L. 25.000

ISBN 88-8303-022-2

9 788883 030222