

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA
FACOLTA' DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE

Tesi di Laurea

LA STREGA SMASCHERATA
Un processo alle streghe nella Spagna del sec. XVII

Candidato: David DI LUCA

Relatore: Chiar.mo Prof. Maria Grazia BIAGI

Correlatore: Chiar.mo Prof. Giuseppe DI STEFANO

Anno Accademico 1999-2000

PREFAZIONE

Il personaggio della strega nell'Europa moderna è essenzialmente una costruzione mentale degli inquisitori. Il lavoro che segue ha come tema l'immagine che della strega avevano coloro che erano incaricati di perseguirla, in particolare in Spagna nel XVII secolo. Queste scelte si spiegano considerando che il XVII fu il secolo in cui si ebbe in Europa l'apice delle cacce alle streghe, e che in Spagna si riscontra verso di esse un atteggiamento peculiare. Rispetto ai loro colleghi degli altri paesi europei, gli inquisitori spagnoli furono infatti più cauti nell'indagare il fenomeno della stregoneria e più clementi nel punirla.

E' soprattutto di ciò che intendo trattare, prendendo come caso rappresentativo lo svolgimento e la sentenza del più importante processo spagnolo per stregoneria, quello di Zugarramurdi, avvenuto nel primo decennio del secolo XVII.

Per inquadrare meglio il problema faremo precedere l'analisi del processo di Zugarramurdi da un *excursus* riguardante lo sviluppo della costruzione stregonesca in Europa e le principali cacce nei singoli paesi. Dopo aver esaminato il processo di Zugarramurdi e la figura di Salazar y Frías, concluderemo la nostra trattazione con alcune note sul dissolversi dell'immagine della strega dopo i primi decenni del XVII secolo e in particolare nel XVIII, ad opera di pensatori come Voltaire, Bekker¹ e Christian Thomas² ma anche di personaggi inseriti nell'ambiente ecclesiastico quali il gesuita Friedrich von Spee.³

¹ Balthasar Bekker. Nel 1690 scrisse un libro intitolato *Il mondo incantato*, in cui metteva alla berlina la credenza nelle streghe.

² (1655-1728) Filosofo e giurista tedesco. Docente all' Università di Lipsia e quindi ad Halle, è uno dei fondatori della moderna filosofia del diritto.

³ Vedi cenni biografici su padre Spee nel par 6.2.

1. A CAVALLO DI UNA SCOPA

1.1. Chi erano le streghe ?

In un famoso quadro di Francisco Goya intitolato *¡Linda maestra!* ci troviamo davanti allo stereotipo della strega. Due figure femminili⁴, una giovane e una vecchia, entrambe nude, volano a cavallo di una scopa, verso il sabba o di ritorno da esso. Una pregnante descrizione della strega lo troviamo anche in *Storia notturna* di Carlo Ginzburg.

Streghe e stregoni si radunavano di notte, generalmente in luoghi solitari, nei campi e sui monti. Talvolta arrivavano volando, dopo essersi spalmati il corpo di unguenti, a cavallo di bastoni o di manici di scopa; talvolta invece in groppa ad animali, o trasformati in animali essi stessi. Coloro che venivano ai raduni per la prima volta dovevano rinunciare alla fede cristiana, profanare i sacramenti e prestare omaggio al diavolo, presente in forma umana oppure (più spesso) in forma animale o semi-animale. Seguivano banchetti, danza, orge sessuali. Prima di tornare alle proprie case streghe e stregoni ricevevano unguenti malefici, confezionati con grasso di bambino e altri ingredienti⁵.

Come si vede, quella di Ginzburg è una definizione-descrizione ricca di particolari.

Se ne cerchiamo una più sintetica, più agile, troviamo quella di Brian P. Levack, che nel suo *La caccia alle streghe* indica la strega, semplicemente, come colei che pratica la magia e adora il demonio.

Quando gli Europei dell'inizio dell'età moderna usavano il termine "stregoneria", si riferivano quasi sempre [...] a due tipi di attività. la prima era la pratica della magia nera, o maligna, o malefica [...] [La seconda] riguardava la strega con il diavolo [...] Una strega non era soltanto un essere

⁴ Norman Cohn, nel suo *I demoni dentro*, ha provato a spiegarsi perchè spesso le streghe sono donne. "Si è sostenuto - scrive - che quando il tradizionale senso di responsabilità collettiva declinò [durante il Medioevo], le donne incapaci di provvedere a se stesse cominciarono ad essere sentite come un peso che il villaggio non era disposto ad assumersi, o altrimenti che il numero delle zitelle e delle vedove aumentò così tanto che esse cominciarono ad essere avvertite come elementi estranei in una società in cui la famiglia patriarcale costituiva ancora la norma." Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*. Trad. Stella Venturini, Milano Unicopli 1994 Ia ed. Titolo originale *Europe's inner Demons*, copyright 1994

⁵ Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba.*, Torino, Einaudi, 1995. I ed. Biblioteca Studio, p.XIII.

che praticava la magia malefica che aveva anche fatto un patto col Diavolo prestandogli ogni sorta di omaggio [...] L'affiorare della credenza che le streghe non fossero soltanto maghe, ma adoratrici del Diavolo trasformò la natura del crimine di stregoneria. Trasformò le streghe non solo in criminali [...] ma in eretici e in apostati [...]⁶

Lo stereotipo della strega secondo Norman Cohn:

generalmente una donna, ma talvolta un uomo o perfino un bambino – legato al demonio da un patto o un contratto in qualità di suo servitore o di suo assistente.⁷

Infine, un passo dalla *Historia de la Inquisición* di Henry C. Lea:

La brujería es culminación de la hechicería, y sin embargo no son lo mismo. Ya no se trata de un pacto con el demonio, expreso ni tacito, para obtener ciertos resultados [...] La bruja ha abandonado al cristianismo, ha renunciado a su bautismo, rinde culto a Satanás como a su Dios [...]⁸

Cohn aggiunge un dettaglio non secondario all'immagine della strega. Solo i cristiani possono aderire alla setta stregonesca:

Le streghe rappresentano un capovolgimento collettivo sotto ogni aspetto della cristianità, e un tipo di inversione che poteva essere realizzata soltanto da ex-cristiani. Ecco perché i non cristiani, quali gli ebrei e gli zingari, sebbene potessero essere incolpati di *maleficium*, non furono mai accusati di essere streghe nel senso pieno del termine⁹.

Le citazioni da Levack e da Lea, oltre che fornirci una definizione sintetica del vocabolo "strega", ci aiutano anche a differenziare la stregoneria europea moderna dalle varie "stregonerie" che si sono succedute nel tempo e nello spazio, come ad esempio quelle di varie società rimaste allo stato tribale. Sono utili anche a distinguerla dalla magia, che prevede in alcuni

⁶ Brian P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, trad. Alberto Rossatti, Bari, Laterza, 1990 2a ed. (1a ed. 1988). Ed. orig. *The Witch-hunt in Early Modern Europe*, London, Longman, 1987., 7-10.

⁷ Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, cit.

⁸ Henry C. Lea, *Historia de la Inquisición española*, II, 599. Trad: "La stregoneria è l'apice della magia praticata dalle fattucchiere, ma non è la stessa cosa. Non si tratta più di un patto con il demonio, esplicito o tacito, per ottenere certi risultati [...] La strega ha abbandonato il cristianesimo, ha rinunciato al suo battesimo, rende omaggio a Satana come suo Dio".

⁹ Cohn, *I demoni dentro*, cit., 174

casi l'aiuto dei demoni ma non la sottomissione del mago al demone, e da altre pratiche simili che potrebbero essere confuse con il nostro oggetto¹⁰.

1.2. La nascita dell'idea di strega: ragioni profonde e tempi

1.2.1. Epoca romana e medioevo.

Come spesso accade, gli elementi dell'immagine moderna della strega non nacquero con essa. Già in epoca romana si favoleggiava sulla *strix*, creatura volante notturna che si cibava di carni. Esisteva anche una credenza popolare riguardante “donne volanti”. Per quanto riguarda la magia, essa era ampiamente praticata nelle strutture statali. La sua pratica era premiata o punita a seconda che fosse a fin di bene o a fin di male. Ciò non toglieva che la società romana, fin dai tempi delle Dodici Tavole, fosse profondamente antimagica¹¹. La magia veniva sentita come qualcosa di straniero. I maghi erano “barbari”, caldei, etc. Comunque, erano sempre individui “altri”.

Questo atteggiamento venne ereditato dalla nascente religione cattolica che, in quanto religione universale, non poteva ammettere che si rendesse culto ad altri che a Dio. Cardini cita due esempi dal Nuovo Testamento, entrambi nelle lettere di Paolo. Nella I lettera ai Corinzi e nella lettera ai Romani, Paolo demolisce la ragione prima della pratica magica, che è sempre una qualche forma di invidia nei confronti di qualcosa o di qualcuno. Esalta in sua vece l'*agape*, l'amore fraterno, da praticare anche e soprattutto nei confronti dei propri nemici¹².

La carità non abbia finzioni: fuggite il male con orrore, attaccatevi al bene; amatevi gli uni agli altri con affetto fraterno, garegiate nello stimarvi a vicenda. [...] Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto questo dipende da voi, vivete in pace con tutti. Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma

¹⁰ Per un'analisi del concetto di stregoneria in relazione a quello di magia vedi Marc Augè, "Stregoneria", in Enciclopedia Einaudi, vol. XIII, Torino, Einaudi, 1981, pp. 671-697

¹¹ Sull'argomento vedi Franco Cardini, (a cura di), *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente Medievale*. Firenze, La Nuova Italia, 1979. In part. le pp. 4-12.

¹² *Ivi*, 8

lasciate fare all'ira divina. Sta scritto infatti: *A me la vendetta, sono io che ricambierò*, dice il Signore. Al contrario, *se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere: facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo*. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male¹³.

Scrivendo ai Galati,

Li rimprovera di osservare le credenze connesse ai giorni e alle stagioni, offrendo così alle creature l'ossequio dovuto, tutto e soltanto, al Creatore¹⁴.

Nel 906 d.C. il tedesco Reginone di Prüm¹⁵ profonde il massimo impegno nel provare che le donne volanti sono pura superstizione. Tra le altre testimonianze, Reginone inserisce un testo che diventerà fondamentale nella questione stregonica: il *Canon Episcopi*, nel quale l'autore si sofferma sul fatto che in sogno si fanno le cose più strane. E appunto solo nei sogni esistono le donne volanti.

Attorno al 1000 Burcardo di Worms riprende il *Canon* nel suo *Decretum*. Attraverso Ivo di Chartres e Graziano, il *Canon* entrerà a far parte del corpus del diritto ecclesiastico.

1.2.2. La signora del gioco

Intanto, nonostante la fortissima espansione cattolica, la religione pagana gode ancora di una considerazione notevole. Soprattutto nella campagna, come del resto indica lo stesso termine "pagano". Era molto praticato il culto di Diana. Burcardo, nel *Decretum*, accosta Diana ad Erodiade, moglie di Erode, istigatrice dell'assassinio di Giovanni Battista. La accosta anche a Holda, divinità di tipo positivo che presiedeva alla fecondità dei campi e alla produttività in genere.

¹³ Lettera ai Romani, XII, 9-21 in *La sacra Bibbia*. Edizione illustrata con il testo ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana. Milano, Fabbri, 1977, vol.4, 2069

¹⁴ Cardini, *Magia, stregoneria*, p.8

¹⁵ Nato ad Altruis in Germania, morto nel 915 circa a Treviri. Ecclesiastico e storiografo. Di famiglia nobile, entrò nell'ordine benedettino e studiò teologia e diritto canonico. La sua opera più famosa è il *Cronicon*, storia universale dalla nascita di Cristo al 907, continuata dopo la sua morte fino al 967 e pubblicata per la prima volta nel 1521. Scrisse anche sul diritto canonico e sulla riforma della musica religiosa.

1.2.3. Epoca moderna.

E' venuto adesso il momento di domandarci quando e come nasce la concezione moderna della strega. Per quanto riguarda le cause, Levack sottolinea come su questo argomento non ci sia alcun accordo tra gli studiosi. Nel corso del nostro secolo, afferma, si è vista la causa delle cacce alle streghe nei fattori più svariati, dalla Riforma di Lutero alla Controriforma, dai cambiamenti nel pensiero medico all'uso della tortura nei processi. Molto probabilmente le cause sono tutte queste, ed altre ancora. Secondo Hugh Trevor-Roper

La persecuzione della stregoneria fu il frutto di una particolare situazione sociale. In un periodo di espansione, nel XIII secolo, la società "feudale" europea entrò in conflitto con dei gruppo sociali che non era in grado di assimilare, e la cui difesa della propria identità essa considerò inizialmente un'"eresia"¹⁶.

Per quanto riguarda i tempi, una buona indicazione ce la dà Henry C. Lea:

La creencia en la brujería era de origen relativamente reciente, pues no remontaba mas allá de mediados del siglo XIV [...] Parece que el desarrollo de este mito debe atribuirse al creciente rigor de la persecución hacia fines del siglo XIV, cuando [...] la Universidad de París formuló la teoría de que el pacto con Satanás es inherente a toda magia [...]¹⁷

E Marina Romanello:

E' probabile che una svolta decisiva, un salto di qualità, sia avvenuto [...] nella prima metà del '300¹⁸.

Una crisi della portata di quella a cui fa riferimento la citazione di Trevor-Roper riportata più sopra, con gruppi di "diversi" che bussavano alle porte della società, dovette creare un

¹⁶ Hugh Trevor-Roper, "La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento", in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari, Laterza, 1969, 231.

¹⁷ Lea, *Historia de la Inquisición*, cit., 600. Trad.: "la credenza nella stregoneria era di origine relativamente recente, poichè non risaliva oltre la metà del XIV secolo [...] Pare che lo sviluppo di questo mito si debba al crescente rigore della persecuzione verso la fine del secolo XIV, quando l'Università di Parigi formulò la teoria secondo la quale il patto con Satana è insito in ogni tipo di magia."

clima di paura ed angoscia, che si mutò, come in genere accade, in aggressività e irrazionalismo, rendendo plausibili una serie di credenze che Jean Delumeau analizza in *La paura in Occidente*¹⁹. Tra queste credenze trovò posto quella in un piano diabolico diretto a trascinare il mondo nel caos.

Satana rappresentava il nemico ideale per un tentativo di ricompattare una società in crisi. Era potente (ma non quanto Dio). Poteva assumere le forme più disparate, e quindi soltanto chi se ne intendeva (gli ecclesiastici) poteva dire chi o che cosa fosse diabolico. Come se non bastasse, l'Antico Testamento invitava a non lasciare in vita nessuna strega (cioè nessuno che avesse rapporti con il demonio)²⁰. Più ampio ancora era l'anatema sui maghi di vario genere lanciato nel *Levitico*, XX, 6, esteso anche ai loro clienti

Se un uomo si rivolge ai negromanti e agli indovini per darsi alle superstizioni dietro a loro, io volgerò la faccia contro quella persona e lo eliminerò dal suo popolo²¹.

Riassumendo, dal sec. XIV la Chiesa si trovò di fronte a dei mutamenti radicali, che urgeva incanalare o sopprimere. In questa prospettiva si può vedere la costruzione stregonesca. In seguito poterono operare fattori aggravanti, come ad esempio la Riforma e la crisi economica di fine Cinquecento. Della costruzione stregonesca nel suo complesso si può dire ciò che Carlo Ginzburg ha scritto del sabba. Anche la costruzione stregonesca vedeva confluire

[...] due filoni culturali, di provenienza eterogenea: da un lato, il tema, elaborato da inquisitori e giudici laici, del complotto ordito da una setta o da un gruppo sociale ostile; dall'altra, elementi di provenienza sciamanica, ormai radicati nella cultura folklorica. [...] la fusione fu così duratura perchè tra i due filoni c'era una sostanziale, sotterranea affinità²².

¹⁸ Marina Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1980, p.11.

¹⁹ Jean Delumeau, *La paura in Occidente (sec. XIV-XVIII)*, Napoli, Sei, 1988. Ed. orig. *La peur en Occident*, Paris, Hachette, 1978

²⁰ Esodo, XXII, 17, in *La sacra Bibbia*. Edizione illustrata con il testo ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana. Milano, Fabbri, 1977, Vol. 1 p.122.

²¹ In *La sacra Bibbia*, cit., vol.1, p. 183

²² Ginzburg, *Storia notturna*, cit., 280.

2. LO SVILUPPO DELLA COSTRUZIONE STREGONESCA

2.1. Dalle “donne volanti” alle streghe

Seguiamo ora la nascita di questo "mito"²³ nel contesto europeo. La prima importante presa di posizione sulle streghe è quella di Bernard Gui, che nella *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* rimarca il carattere idolatrico di ogni culto rivolto al demonio e segnala oggetti meritevoli, a suo giudizio, di più profonda investigazione. Sono le cosiddette *bonae foeminae*, donne che si diceva volassero di notte a seguito di divinità pagane come Diana, Holda o Perchta.

E' il segno dei tempi: si cercano dei capri espiatori per la crisi. Fino a Gui, come sappiamo, prevaleva nei confronti delle streghe l'atteggiamento *del Canon Episcopi*, che parlando delle donne volanti non le considerava affatto serve del demonio, ed anzi giungeva a considerare eretico chi lo credesse. A operare un importante distinguo è il domenicano Nicolas Jacquier, che attorno al 1460 pubblica *il Flagellum haereticorum fascinariorum*. In quest'opera Jacquier sosteneva che la moderazione del *Canon* era comprensibile, perchè le donne che volavano al seguito di Diana-Holda erano cosa molto diversa dalle streghe, che servono il Demonio in persona. Bene faceva dunque il *Canon* ad essere mite con chi lo meritava, ma il nuovo pericolo era ben più grave per la cristianità: andava affrontato con decisione e punito con la morte, nel caso specifico la morte sul rogo. Scriveva Jacquier:

...appare chiaro che gli atti e le operazioni compiuti da quella setta provengono dai diavoli. Infatti, in quella fantastica operazione o, se si vuole, in quella illusoria compagnia di cui viene riferito nel *Canon Episcopi* spesso citato, non si ha nulla se non che alcune donne illuse credevano di andare al seguito di Diana ed Erodiade, che sono delle creazioni della fantasia o della poesia. Invece, in questa setta o sinagoga di stregoni, confluiscono non solo donne, ma uomini, e, ciò che è peggio, anche ecclesiastici e religiosi che si intrattengono e parlano con i diavoli che appaiono loro percettibilmente sotto varie sembianze, e dai quali si fanno chiamare con i propri nomi e li

²³ Così definisce Lea la stregoneria in *Historia*, cit., 600.

adorano e venerano in ginocchio, offrendo loro baci, riconoscendoli come signori e rinnegando la fede cattolica e i suoi misteri²⁴.

Dopo l'intervento di Jacquier la maggior parte della letteratura sulla questione seguì la linea da lui segnalata. "Verso gli anni '80 del XV secolo" scrive Marina Romanello "si può dire che il gioco è fatto"²⁵. La costruzione stregonesca, cioè, è ormai completa. Il 9 dicembre 1484 il papa Innocenzo VIII promulga la bolla *Summis desiderantes affectibus*, diretta ad alcuni ecclesiastici tedeschi che avevano richiesto l'intervento papale, per frenare l'ondata stregonesca nella Germania del Nord. Per rendere più efficace la lotta, Innocenzo VIII delegava due domenicani di nome Heinrich Institor (o Kraemer) e Jakob Sprenger, a riorganizzare l'Inquisizione in Germania. Gli stessi Institor e Sprenger dettero alle stampe nel 1486 un compendio delle loro esperienze, intitolandolo *Malleus Maleficarum (Il martello delle streghe)*²⁶. Il *Malleus* rappresentò fino alla fine della caccia alle streghe il manuale inquisitoriale per antonomasia, dove ogni inquisitore poteva trovare tutto l'occorrente per iniziare, svolgere e concludere il processo. Al proposito scrive Hugh Trevor-Roper:

A partire dalla pubblicazione del *Malleus* il contenuto fondamentale [della costruzione stregonesca] non mutò mai. Non vi furono innovazioni, ma nemmeno alcun declino. Esso [Il *Malleus*] costituì un mostruoso serbatoio teorico del quale si nutrono le persecuzioni successive²⁷.

Dopo, in effetti, si può dire che non ci sia più niente di nuovo riguardo all'immagine delle strega. Semmai, si assisterà a una precisazione sempre maggiore del delitto di stregoneria. Nel 1574 il teologo Lambert Danau pubblica a Ginevra un'opera in cui si definisce con la massima precisione il sabba. Nel 1580 Jean Bodin pubblica *De la demonomanie des sorciers*, in cui si elencano puntigliosamente i delitti compiuti da streghe e stregoni. Così li riporta Julio Caro Baroja.

²⁴ Nicolas Jacquier, "Flagellum haereticorum fascinariorum", a cura di M. R. Lazzati, in S. Abbiati, A. Agnoletti, M. R. Lazzati (a cura di), *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisizioni dal Trecento al Settecento*, Mondadori, Milano, 1981, 74.

²⁵ La stregoneria, cit., 22.

²⁶ Esiste un traduzione italiana del *Malleus*: Armando Verdiglione (a cura di), *Il martello delle streghe*, Venezia, Marsilio, 1978.

²⁷ Trevor-Roper, *Protestantesimo*, cit. 172-73.

- I) Renegar de Dios.
- II) Maldecir de Él y blasfemar.
- III) Hacer homenaje al Demonio, adorándole y sacrificando en su honor.
- IV) Dedicarle los hijos.
- V) Matarlos antes de que reciban el bautismo.
- VI) Consagrarlos a Satanás en el vientre de sus madres.
- VII) Hacer propaganda de la secta.
- VIII) Jurar en nombre del Diablo en signo de honor.
- IX) Cometer incesto.
- X) Matar a sus semejantes y a los niños pequeños para hacer cocimiento.
- XI) Comer carne humana y beber sangre, desenterrando a los muertos.
- XII) Matar por medio de venenos y sortilegios.
- XIII) Matar ganado.
- XIV) Causar la esterilidad en los campos y el hambre en los países.
- XV) Tener cópula carnal con el Demonio²⁸.

Come si vede, alle streghe venivano addossate le colpe di tutto ciò che all'epoca poteva incutere terrore, dall'assassinio alla sterilità dei campi, alla moria del bestiame. Furono in pochi a mostrarsi scettici circa la reale esistenza delle streghe, e non tutti per le stesse ragioni. Tra questi "dissidenti" possiamo citare Ulrich Molitor²⁹, il quale sostenne che le accuse di stregoneria erano semplicemente frutto di malignità, o Johann Wier³⁰, che nel *suo De prestigiis daemonum* fu il primo a suggerire la natura patologica dell'idea di stregoneria, e che pertanto venne puntualmente bollato come eretico da Jean Bodin. La sua opera fu messa all'indice e bruciata sul rogo. In Italia

²⁸ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (I ed. 1961), p.152. Trad: "I) Rinneare Dio; II) MaledirLo e dire bestemmie; III) Rendere omaggio al Demonio, adorandolo e sacrificando in suo onore; IV) Dedicargli i bambini; V) Ucciderli prima che ricevano il batesimo; VI) Consacrarli a Satana nel ventre delle loro madri; VII) Fare propaganda per la setta; VIII) Giurare nel nome del Demoinio come segno d'onore; IX) commettere incesto; X) Uccidere i propri simili e i bambini piccoli per cuocerli; XI) Mangiare carne umana e bere sangue, dissotterrando i morti; XII) Uccidere per mezzo di veleni o sortilegi; XIII) Uccidere bestiame; XV) avere rapporti carnali con il Demonio."

²⁹ Giurista tedesco. Nel 1489 pubblicò un testo su streghe e indovini.

³⁰ Nato nel 1518. Medico e umanista tedesco, protestante con orientamento erasmiano. Nel 1563 pubblicò il *De praestigiis Daemonum*, cui fece seguito nel 1578 il *De Lamis*. In entrambi i testi esprime perplessità circa l'esistenza delle streghe.

possiamo citare Piero Pomponazzi, per il quale l'unica magia esistente era quella "colta", legata agli influssi astrali. Furono voci che gridavano nel deserto: fino alla fine del Seicento, i roghi arderanno in tutta Europa.

2.2. Distribuzione delle cacce nel Vecchio Continente

Vediamo più da vicino quando e dove si ebbero processi e condanne per stregoneria³¹.

Europa occidentale e centro-occidentale. E' l'area dove si concentra il 75% di tutti i processi. Nei primi anni l'"epidemia" colpisce soprattutto la Francia. Dalla fine del '500, però, il paese stregonesco per eccellenza è la Germania, in particolare il Meclemburgo.

Isole britanniche. In Gran Bretagna e in Irlanda le cacce furono molto più moderate. In Inghilterra si ha un apice attorno al 1640, in pieno periodo prerivoluzionario, mentre in Scozia le cacce hanno luogo tra la fine del '500 e l'inizio del '600. Si tratta di cacce neanche lontanamente paragonabili a quelle francesi e tedesche. Levack ipotizza che ciò si deve al limitato uso della tortura, consentita solamente per gravi reati contro lo stato³². In Irlanda i processi furono estremamente scarsi.

Scandinavia. Le cifre sono simili a quella delle Isole Britanniche, ma dal momento che all'epoca la popolazione scandinava era circa il 40%, di quella di Inghilterra e Irlanda, se ne conclude che un certo movimento stregonesco vi fu. In Danimarca le cacce iniziano nel 1540 circa, e metà delle donne processate vengono condannate. In Norvegia, allora sotto il dominio danese, la percentuale fu molto più bassa: il 25% . Sugli stessi livelli la Svezia, nonostante un'ondata di processi alla fine del Seicento, conclusi con poche condanne.

³¹ Cfr. Brian P. Levack, *La caccia alle streghe*, cit., 214-44

³² Levack, *La caccia alle streghe*, cit., 223

Europa Meridionale. Giunti a questo punto, ci aspettano dei dati sorprendenti. Scrive

Levack:

Può apparire inadeguato esaminare da ultima l'area mediterranea in questo excursus sulla stregoneria in Europa, poichè fu in Spagna e in Italia che il simbolo più duraturo dei processi per stregoneria - l'Inquisizione - conservò la sua forza più a lungo che nel resto d'Europa [...] Tuttavia, se assumiamo il numero complessivo delle esecuzioni come criterio per valutare l'intensità relativa dei processi per stregoneria, allora questi paesi meridionali meritano di essere considerati per ultimi³³.

In effetti, prosegue Levack, se si sommano i dati di Italia e Spagna, escludendo la regione alpina che Levack ritiene influenzata dalle cacce inglesi e tedesche, si arriva a malapena a 300 esecuzioni tra il 1580 e il 1650. Questo nonostante si processassero 3500 persone. Vale a dire che "soltanto" una persona su dieci venne condannata. E' la percentuale più bassa in Europa. Si tratta di quella che più avanti, occupandoci della Spagna, chiameremo la peculiarità ispanica nella caccia alle streghe.

Nelle prossime pagine analizzeremo i perchè di questa peculiarità, seguendo lo sviluppo della questione stregonesca in Spagna e l'azione dei magistrati spagnoli nei processi per stregoneria, in particolare in uno dei più importanti, che fu quello tenutosi nel villaggio basco di Zugarramurdi.

³³ *Ibidem*, 244.

3. LA SITUAZIONE IN SPAGNA

3.1. "Bruja": parola di origine sconosciuta

Il termine spagnolo per strega è "bruja", vocabolo di origine sconosciuta secondo uno dei più autorevoli dizionari spagnoli contemporanei, il *Diccionario Anaya de la lengua*. Da qualunque lingua derivi, il termine "bruja" compare per la prima volta con la grafia "bruxa" in un dizionario latino-arabo di area catalana risalente al 1287, dove gli si attribuisce il significato di succubo (demonio di sesso femminile). Nel 1396 troviamo "broxa" nelle *Ordenaciones y paramientos* della città aragonese di Barbastro. Già secondo questo documento le "broxas" sono persone che commettono "crimenes [...] a dios muyt orribles", "crimini assai orribili agli occhi di Dio"³⁴.

³⁴ Juan Blázquez Miguel, *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Prologo di Julio Caro Baroja. Toledo, Arcano, 1989, 44

3.2. Un'immagine "classica" della strega

Nella *Historia de la Inquisición española* Lea attribuisce lo sviluppo del "mito" della stregoneria al sempre maggior rigore seguito alla formulazione della teoria, dovuta all'Università di Parigi, secondo la quale il patto con il diavolo è implicito in ogni tipo di magia. Questa formulazione avviene alla fine del XIV secolo, e la Spagna sembra adeguarsi in fretta, posto che, come si è detto poche righe sopra, le *Ordenaciones* di Barbastro attribuiscono connotati diabolici alle streghe già nel 1396.

Prima di allora la situazione appare molto diversa. Nelle *Partidas*, raccolte di leggi stese da Alfonso X il Saggio nel XIII secolo, la strega nel senso moderno non esiste. Come accadeva ad esempio nell'antica Roma, la magia non ha di per sé alcuna connotazione positiva o negativa e si premiano o si puniscono i maghi a seconda che operino per il bene o per il male. In Castiglia, all'incirca nel 1370, vent'anni prima delle *Ordenaciones*, Enrico III dichiarò eretico chi consultava gli indovini, ma non gli indovini stessi.

Alla metà del '400 scrisse Alonso Tostado, il quale nei *suoi Commentaria* affrontò anche la questione del *Canon Episcopi* che, come abbiamo visto, considerava le streghe niente di più che delle seguaci di un culto pagano. In Tostado si nota un certo adeguamento alla tendenza "europea" nei confronti della stregoneria. Scrive infatti Tostado:

[...] i diavoli possono trasportare gli uomini, compiacenti o meno, attraverso luoghi differenti, e di giorno e di notte, e [...] a volte il trasporto può avvenire nella realtà.

E più avanti:

...quando si afferma che tutte queste cose avvengono in sogno, quando il diavolo inganna la fantasia, mostrando cose tristi e liete, bisogna dire che è vero che tali cose possono spesso avvenire in sogno e qualcuno potrà credere che avvengano veramente nella realtà esterna, dal momento che anche per la rivelazione profetica spesso accade così, per mezzo di visioni

immaginarie [...] e tuttavia per mezzo di ciò non si nega che nella realtà tali cose possano verificarsi fuori dal sogno³⁵.

Adesso che abbiamo un quadro abbastanza chiaro della concezione "autoctona" della strega, passiamo a vedere come un'influenza straniera, quella francese e più in particolare del Labourd, dove si svolgevano le cacce di Pierre de Lancre, il più accanito cacciatore di streghe francese e uno dei più noti a livello europeo, abbia contribuito in maniera determinante al maggiore processo spagnolo per stregoneria, quello di Zugarramurdi.

La regione francese del Labourd è infatti prossima alle regioni spagnole dell'Aragona e dei Paesi Baschi, e come sostiene Lisón Tolosana, la barriera pirenaica in sé e per sé non era certo un ostacolo alla circolazione delle idee,

...al contrario, ambos lados del macizo montañoso conforman, dentro de las diferencias, una misma gran área religioso-cultural.[...] La geopolítica de la casa de Aragón, el impacto ideológico de valdenses y cátaros, la expansión de la onda trovadoresca y las medidas papales inquisitoriales que provienen de Avignon [...] hacen de las dos vertientes del Pirineo una única geografía cultural³⁶.

3.3. Le prime streghe spagnole

Gracia del Valle fu mandata al rogo a Saragozza nel 1498, ed è la prima condanna al rogo per stregoneria di cui si abbia notizia. Nel 1499 toccò a una tal Maria. Tra il 1480 e il 1530 il tribunale di Valencia esaminò sei casi, cui non seguì un processo. Nel 1507 furono bruciate trenta streghe a Calahorra. Nel 1513 si denunciarono a Toledo delle fattucchiere. Nel 1515 si ebbe notizia che le fattucchiere avevano ucciso dei bambini a Cuenca. Il nucleo centrale rimanevano comunque i Pirenei. Nel 1507 in Biscaglia vengono bruciate più di trenta streghe, e nel 1517 c'era in corso una

³⁵ I brani citati, estratti dai *Commentaria*, sono riportati in *Stregoneria*, cit., 49 -50.

³⁶ Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy, 1992, I ed., 37-8. Trad.: "Al contrario, entrambi i lati del massiccio montagnoso formano, pur con le loro differenze, una stessa grande area religioso-culturale[...] La geopolitica della casa d'Aragona, l'impatto ideologico di valdesi e catari, l'espansione dell'onda trovadorica e le misure papalari inquisitoriali che vengono da Avignone[...] fanno dei due versanti dei Pirenei un'unica area culturale."

persecuzione nella diocesi di Urgel. Tutte queste persecuzioni, si noti bene, erano messe in atto da tribunali secolari. Nel 1522 alle streghe di Jaca e Ribargoza un tribunale ecclesiastico concede sei mesi di moratoria perchè possano pentirsi

3.4. Un'Inquisizione scettica

L'Inquisizione nel senso tradizionale, dipendente da Roma, alla metà del quattrocento non esisteva in Castiglia, e in Aragona era pressochè inerte³⁷. L'inquisizione spagnola vera e propria nasce invece sulla scia del problema dei *conversos*, cioè degli ebrei convertiti, alcuni dei quali si riteneva continuassero a professare clandestinamente la loro religione. Il fatto che a corte ci fossero molti influenti "cristianos nuevos" sicuramente fu motivo di notevoli ritardi nell'istituire la nuova Inquisizione, ed anche quando questa fu istituita, i re cattolici tardarono molto ad esercitare i poteri inquisitoriali³⁸. Oltre a ciò, Isabella e Ferdinando volevano che la nuova Inquisizione fosse sotto il proprio controllo, e non sotto quello del Papa come accadeva per quella tradizionale.

Papa Sisto V accettò infine di affidare l'Inquisizione spagnola ai re cattolici, tanta era la sua ansia di avere degli emissari anche in Spagna. Così nel 1478 venne emessa la bolla con la quale si creava l'Inquisizione moderna.

3.5. Funzionamento dell'Inquisizione spagnola.

I tribunali dell'Inquisizione spagnola non erano indipendenti come nell'Inquisizione romana, ma erano sottoposti a un Inquisitore Generale e ad un consiglio chiamato "La Suprema". A quanto pare, inizialmente la Suprema era un organo principalmente consultivo, che però progressivamente acquisì un notevole potere. Tra le ragioni di questo, Lea annovera la minorità di Carlo V dopo la morte di Ferdinando, che costrinse il cardinale Cisneros, inquisitore generale, a

³⁷ Sull'argomento vedi Lea, *Historia*, cit. in particolare vol. I cap. IV, 174-186 passim e vol. II cap. I, 17-44 passim.

³⁸ *Ibidem.*, vol. I, 186.

prendere in mano le redini dello stato³⁹. Sempre Lea riporta alcuni esempi indicativi dell'ampliarsi dei poteri della Suprema. Nel 1540 il cardinale Tavera nomina Nicolás Montañán inquisitore di Maiorca, e gli ordina di seguire le direttive della Suprema⁴⁰. Nel corso del secolo XVII l'Inquisitore Generale non sempre partecipa alle riunioni della Suprema. Nel 1625 circa, in una votazione, si giunge a una situazione di parità. L'inquisitore Generale Pacheco cerca di risolvere la questione facendo valere la propria autorità, ma i membri della Suprema gli fanno notare che non può farlo perchè il suo voto conta esattamente come quello degli altri⁴¹.

La Suprema, inoltre, finì per acquisire un potere pressochè assoluto sui tribunali locali, che visitava ogni cinque-dieci anni. Nel 1533 i tribunali locali furono informati che le disposizioni della Suprema dovevano essere seguite alla lettera. Nel 1625 si ordinava di non eseguire certe sentenze senza l'approvazione della Suprema. Infine, nel 1632, si obbligarono i tribunali periferici ad inviare alla Suprema degli *Informes* mensili. Si tratta dunque di un processo di centralizzazione progressiva, che avrà fra l'altro importanti conseguenze nelle cacce alle streghe in Spagna.

3. 6. L'Inquisizione "sazia" e le streghe.

Hugh Trevor-Roper afferma che l'Inquisizione era "sazia" quando arrivò ad occuparsi delle streghe⁴². Sazia, s'intende, a causa del fatto che si era impegnata moltissimo nell'occuparsi dei moriscos e degli ebrei. Questo però non fu l'unico motivo per il quale la giustizia ecclesiastica spagnola fu particolarmente clemente con le streghe. Levack ne elenca almeno altri tre:

1. La prevalenza dell'immagine "classica" della strega, quella per intenderci del *Canon Episcopi*.
2. Il rispetto da parte dell'Inquisizione di rigide norme procedurali, tra cui un uso molto limitato della tortura.

³⁹ Lea, *Historia*, cit., 20.

⁴⁰ Lea, *Historia*, 22.

⁴¹ *Ibidem*, cit., 23.

3. Il forte controllo centrale dei vari tribunali, che impedì condanne troppo facili soprattutto ai tribunali civili, quelli più tendenti a un processo sommario⁴³.

Noi, seguendo Lea, potremmo indicarne un altro ancora: l'isolamento della Spagna del XIV secolo dalle correnti del pensiero europeo⁴⁴. Ben presto, comunque, l'Inquisizione si rese conto del carattere esplosivo della questione stregoneria e, come dice Lisón Tolosana,

Tomó cartas en el asunto para no dejarlo en manos ni de las autoridades civiles prontas a encender la hoguera ni de bien intencionados pero simples inquisidores locales⁴⁵.

Nel 1521 viene convocato a Saragozza un tal Arnaldo Albertino il quale, invitato ed esprimere il proprio parere sulla stregoneria asserisce che questa storia per lui è un'assurdità bella e buona. I conciliaboli delle streghe, così come risultavano dalle confessioni erano per lui pura e semplice immaginazione delle disgraziate che erano capitate nelle mani del tribunale.

Per la verità, erano molte le voci che si levavano, se non proprio a confutare l'esistenza delle streghe, quantomeno ad insinuare dubbi. Nel *Tratado* da lui pubblicato sul tema nel 1529, il francescano Martín de Castañega si spinge fin dove è possibile (e cauto) spingersi. Sostiene che sicuramente il demonio può operare nel mondo e, con il permesso di Dio, far anche volare le streghe: Tuttavia, non si mostra convinto fino in fondo. Potrebbe benissimo darsi che il demonio inganni le streghe facendo loro credere in qualche modo di stare volando, così come le "possessioni diaboliche" potrebbero essere frutto di malattie organiche. A nostro parere, sono particolarmente interessanti due affermazioni di Castañega. Una riguardo alle streghe come persone:

Mujeres viejas... pobres y necesitadas.; la pobreza es muchas veces ocasión de muchos males

⁴² *Protestantesimo*, cit., 157

⁴³ Levack, *La caccia alle streghe*, cit., 224

⁴⁴ Lea, *Historia*, cit., vol. III, 602

⁴⁵ Lisón Tolosana, *Las brujas*, cit., 49. Trad.: "raccolse documenti sulla questione per non lasciarla nè nelle mani delle autorità civili, pronte ad accendere il rogo, nè di ben intenzionati ma ingenui inquisitori locali".

L'altra sul metodo da seguire investigando su questo come su ogni altro tema: bisogna basarsi sulla realtà, sui fatti, sulla natura, alla quale

Se ha de atribuir toda la honra posible⁴⁶

Nel frattempo (1526) viene convocato sulla questione stregonesca un vero e proprio *summit* di inquisitori. Quali erano le basi della discussione? Nel 1436 il vescovo di Avila Alfonso de Madrigal aveva asserito che il sabba non poteva essere qualcosa di diverso da un'allucinazione provocata da stupefacenti. Parere simile esprime il francescano Alfonso de Espina, teologo a Salamanca e confessore del re, nel suo *Fortalicium fidei* (1459). Espina nega la possibilità per le streghe di trasformarsi in animali, e quanto al sabba lo classifica come visione di tipo febbrile ispirata dal demonio. Alla fine del XV secolo Bernardo Basin, che aveva studiato a Parigi e predicato a Roma, scrisse il *Tractatus de magicis artibus*, nel quale segue la linea di quello che potremmo chiamare "scetticismo ispanico" nei confronti delle streghe, anche se opinioni autorevoli lo spingono ad ammettere che a volte il sabba può essere reale.

Dopo questo excursus, Lisón Tolosana conclude:

En suma, y en conjunto, ni la diabolica secta ni el desvarío del vuelo ni el nocturno aquelarre parecen haber poseído las mentes de los más versados teólogos y notables escritores hispanos en la forma, grado y manera de sus homólogos los alemanes, holandeses, ingleses, suizos y franceses, tanto católicos como protestantes⁴⁷.

La Spagna dunque non fu terra di streghe. Nonostante il fatto che le cacce imperversanti nel resto d'Europa non potessero non avere anche qui qualche riflesso, per la serie di motivi che abbiamo esposto fin qui, l'atteggiamento più diffuso, almeno tra gli inquisitori, era di sostanziale scetticismo. Come vedremo, c'era chi non era d'accordo, e chi invece sceglierà di portare questo scetticismo alle estreme conseguenze, come Alonso de Salazar y Frías.

⁴⁶ Lisón Tolosana, *Las brujas*, cit. Le due citazioni sono rispettivamente da p.56 e da p.57

3.7. Un conflitto tra mentalità

Se l'atteggiamento prevalente tra gli ecclesiastici verso le streghe era lo scetticismo, nel secolo XVII non mancavano comunque magistrati fermamente convinti dell'esistenza delle sette diaboliche, forse perchè si trovavano a stretto contatto con gli strati più bassi della popolazione. Si trattava soprattutto di magistrati di basso rango, sia civili che ecclesiastici, che operavano a livello locale. Costoro erano i più propensi a mandare al rogo gli accusati di stregoneria. Quanto agli uomini di chiesa che non erano magistrati, anche i parroci credevano all'esistenza delle streghe, per ignoranza o eccessivo zelo, e lo stesso poteva benissimo accadere agli *alcaldes* e agli *alguaciles*, ai quali l'epidemia stregonesca poneva dei problemi di ordine pubblico non indifferenti.

Queste autorità, come abbiamo visto, potevano contare sulla forza delle bolle papali e dei processi che si svolgevano dall'altra parte dei Pirenei, sulla base della codificazione del *Malleus Maleficarum* e dell'autorevolezza di Institor e Sprenger, i suoi compilatori. D'altra parte questi "operatori su territorio" conoscevano le streghe una per una. Esse stesse confessavano i loro crimini. A volte gli *alguaciles* si erano trovati a dover difendere le streghe dalla folla inferocita che voleva liberarsi di loro nel modo più spiccio: con un cappio al collo. Ancora più spesso, gli stessi vicini non esitavano a denunciare le streghe e a trascinarle in tribunale. A volte erano gli stessi familiari a denunciarle, per evitare guai peggiori.

Tutti in qualche modo volevano farla finita con le streghe, e le autorità locali erano costrette ad agire. Non ottemperare alle disposizioni previste poteva valere loro l'accusa di essere in combutta con le streghe. Infine, a forza di sentirne parlare alcuni finivano per crederci anche contro voglia.

Con queste premesse, si profilava uno scontro tra due mentalità diverse, quella dei membri della Suprema e quella degli inquisitori locali. I primi poco inclini a credere all'esistenza

⁴⁷ Lisón Tolosana, *Las brujas*, cit., 49. Trad.: "Insomma, nel complesso né la setta diabolica né il sabba sembrano aver posseduto le menti dei più autorevoli teologi e dei più notevoli scrittori spagnoli nella forma, grado e maniera dei loro colleghi tedeschi, svizzeri e francesi, tanto cattolici quanto protestanti."

delle streghe, i secondi terrorizzati all'idea che ne sfuggisse loro anche solo una. Alla fine, nonostante qualche lentezza, sarà la Suprema a decidere della questione. Sotto più di un aspetto, il punto di svolta fu costituito dal processo di Zugarramurdi, a cui dedicheremo le prossime pagine.

4. ZUGARRAMURDI

4.1. Cambiamenti nel tribunale di Logroño.

Il periodo immediatamente precedente al caso Zugarramurdi vide importanti cambiamenti nel tribunale di Logroño. L'inquisitore più anziano, Juan Ramírez, viene nominato accusatore della Suprema. **Alonso Becerra Holguín**, che lo segue in anzianità, diventa presidente del tribunale. Carica peraltro puramente onorifica, dal momento che i tre inquisitori avevano lo stesso rango, e dovevano agire di comune accordo. I diverbi che fossero eventualmente sorti tra di loro sarebbero stati composti dalla Suprema. In sostanza, quindi, solo se i tre andavano d'accordo potevano agire con una certa autonomia. Becerra Holguín, di Cáceres, appartenente all'ordine di Alcántara, all'epoca è quarantottenne.

Il secondo giudice del tribunale è **Juan de Valle Alvarado**, dalla provincia di Santander, dove era stato parroco e commissario inquisitoriale. Arriva a Logroño nel 1608 e lega subito con Becerra.

Infine, il 20 Giugno 1609 il posto di terzo inquisitore, che si era reso vacante, viene occupato da **Alonso de Salazar y Frías**, del quale ci occuperemo più avanti.

4.2. Un villaggio, una polveriera

Il numero di processi per stregoneria in Spagna, si è detto, è decisamente esiguo se confrontato con la media europea. Il più importante di questi processi ebbe come teatro un minuscolo villaggio della Navarra, chiamato Zugarramurdi. Si trattava di un posto di frontiera, vicinissimo al Labourd francese, dove era in atto un'"epidemia stregonesca" notevole. Zugarramurdi

aveva circa duecento abitanti, e come parrocchia dipendeva dal monastero di Urdax, abitato da un centinaio di persone. I parrocchiani dunque erano circa trecento. Nell'autodafè avvenuto a Logroño nel 1610, del quale parleremo a suo tempo, venticinque dei trenta condannati erano di Zugarramurdi o di Urdax. Questo significa che circa una persona su dieci era stata condannata come seguace di Satana. Tutto questo, riassume efficacemente Lisón Tolosana,

revela a un antropólogo la existencia de una estructura relacional comunitaria extraordinariamente tensa y conflictiva⁴⁸.

Zugarramurdi, insomma, era qualcosa di molto simile a una polveriera. In questa polveriera tornò nel 1608 María, una ragazza ventenne che quattro anni prima era emigrata con i genitori a Ciboire, vicino villaggio che si trovava sulla costa francese. Qui aveva avuto modo di assistere ad una caccia alle streghe e aveva conosciuto il mito della stregoneria e del sabba. Adesso era tornata per fare la donna di servizio. Gran chiacchierona, e dotata di una spiccata fantasia, cominciò a raccontare in giro che a Ciboire aveva fatto parte per diciotto mesi di una conventicola stregonesca. Sosteneva anche di aver partecipato agli *aquelarres* di Zugarramurdi e di aver conosciuto in tal modo le streghe della cittadina navarra. Fece dei nomi precisi, probabilmente senza immaginare dove avrebbero condotto le sue ciarle.

Al dar nombres concretos - scrive Lisón Tolosana - la muchacha desató fuerzas satánicas que sumieron en el caos a la comunidad⁴⁹.

Esteban, marito di una delle donne indicate come streghe, si recò da María per chiederle conto delle sue affermazioni. La moglie di Esteban, riporta Lisón Tolosana tra virgolette ma senza citare la fonte,

⁴⁸ Lisón Tolosana, *Las brujas*, cit., 89, trad.: "rivela a un antropologo una struttura di relazioni comunitarie particolarmente conflittuale".

⁴⁹ Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, cit., 89. trad.: "Facendo nomi concreti, la ragazza scatenò forze sataniche che sprofondarono la comunità nel caos."

con grandes voces y enojo afirmó que no era bruja y que era gran maldad y [...] falso testimonio que le levantaba [...] la francesa⁵⁰.

María de Jureteguía, così si chiamava la malcapitata, non si oppose ad un confronto con colei che la accusava, e pare che l'accusatrice fosse così abile nel descrivere situazioni e circostanze che alla fine i parenti cominciarono a domandarsi se davvero la Jureteguía non mentisse per coprire la propria natura di strega. A un certo punto la donna fu colta da una sorta di svenimento, e pare che quando tornò in sè esalasse un respiro "de muy mal olor" ("di odore molto sgradevole") e che confessasse di essere una strega e di aver sempre servito Satana.

Una volta che la Jureteguía ebbe confessato, María "la francesa" accusò anche altri, che a loro volta confessarono la loro appartenenza alle conventicole stregonesche. Intanto María de Jureteguía aveva perso completamente l'uso del raziocinio, e vedeva streghe dappertutto. Per cercare di proteggerla la portarono a casa di suo suocero. Qui vennero prese tutte le precauzioni possibili, compreso un cerchio magico attorno al suo corpo. Una notte, secondo María, vennero alcune sue compagne streghe per condurla di forza al sabba. Quelle più scaltre entrarono dal camino e si avvicinarono a lei guardandola intensamente. Tutto questo senza che coloro che le stavano attorno riuscissero a vedere alcunchè. Infine María riuscì a scacciare le streghe, che pare si vendicassero facendo scempio nell'orto del suocero.

Nel dicembre 1608, poi, alcuni individui fecero irruzione nelle case di un certo numero di donne sospettate di stregoneria. I mariti, allibiti per il sopruso, si rivolsero all'abate di Urdax. La loro disgrazia fu quella di trovare un abate estremamente credulo. L'abate pregò uno degli uomini di tornare da lui portando sua moglie. Quando furono entrambi davanti a lui l'abate comunicò all'uomo che la donna era stata riconosciuta come strega. Ciò che l'accusata negò recisamente. L'abate indossò i paramenti sacri e le intimò di confessare, cosa che la donna fece immediatamente.

⁵⁰ Lisón Tolosana, *Las brujas*, cit., 89. Trad.: "a gran voce e con tono irato affermò che non era strega e che era una grande cattiveria e falsa testimonianza [quella] che dava su di lei [...] la francese."

Entro il gennaio del successivo anno 1609 avevano confessato con metodi più o meno simili, ed altrettanto blandi, sette donne e tre uomini. Ed ecco che parve accadere l'incredibile: si tentò di risolvere tutta la faccenda tra bravi "vecinos" (paesani). Streghe e stregoni chiesero perdono, e furono perdonati di buon grado. Il trionfo del buon senso, se non della ragione, pareva assicurato. Fosse veramente finita così, davvero si sarebbe potuto affermare che la stregoneria in Spagna fu un fenomeno del tutto marginale.

4.3. L' autodafè

Disgraziatamente, l'eco di un avvenimento del genere non poteva non arrivare all'Inquisizione di Logroño. Gli inquisitori Alonso Becerra Holguín e Juan del Valle Alvarado rimasero abbastanza perplessi leggendo la relazione che giungeva loro da Zugarramurdi. Cercarono dei precedenti, e trovarono quello che sappiamo, cioè che in genere la stregoneria era considerata una sciocchezza. Decisero allora di procedere, potremmo dire, sperimentalmente. Selezionarono un campione di streghe, e le interrogarono. Senza torturarle fisicamente, è vero, ma le torture psicologiche non erano indifferenti. Le accusate erano senza contatti con il mondo esterno, e venivano sottoposte a un continuo fuoco di fila di abili domande: non ci voleva molto di più per far confessare loro tutto quello che si voleva.

Gli inquisitori, comunque, decisero di chiedere lumi alla Suprema, la quale rispose inviando un questionario da usarsi negli interrogatori. Il questionario era un modello di razionalità. Ecco come lo riassume Lisón Tolosana:

1. En qué días y cuánto tiempo están en el aquelarre, a qué horas van y vuelven si en el camino oyen gallos, perros o campanas y a qué distancia está.
2. Si saben de antemano el día de la reunión o si alguien les avisa.
3. Si las personas que van tienen maridos, mujeres, hijos y parientes que duerman en el mismo aposento de forma que puedan comprobar su ausencia.

4. Si llevan o no a los niños de leche consigo y con quién les dejan caso de no llevarlos a las juntas.

5. Si van vestidas o desnudas; dónde dejan los vestidos.

6. Qué tiempo tardan en ir y volver, qué distancia recorren, si van a pié o las llevan, si en el trayecto se encuentran con otras personas y si durante la reunión ven pasar cerca a pastores.

7. Si por pronunciar el nombre de Jesús se deshace el aquelarre o, si sucede en el camino, puede el demonio seguir prestando su ayuda.

8. Si para ir a los conventuculos se sirven de conjuros y unguentos; cómo y quién fabrica estos. Si encuentran el unguento lo entregaran a médicos y boticarios para que lo analicen y dictaminen los "efectos que naturalmente pueden obrar".

9. Si para desplazarse es o no necesario embadurnarse.

10. Si entre la última y la próxima reunión se ven y hablan los participantes y si comentan los incidentes de lo ocurrido.

11. Si se confiesan y comulgan, si comentan sus andanzas con los confesores y si rezan oraciones de cristianos, y cuáles.

12. "Si tenían por cierto que ban corporalmente a las dichas juntas... O [...] se les imprimen las dichas cosas en imaginación o fantasía."

13. En cuanto a muertes de niños o de otras personas "se procure verificar estos delitos y actos con testigos."

14. Necesario es investigar si reos y testigos coinciden en cuanto a "actos y delitos... Para que mejor se pueda averiguar y aclarar la verdad"⁵¹.

Come si può notare, un questionario del genere era quanto di più positivo e demistificatorio ci si potesse aspettare. A Valle Alvarado ed a Becerra si chiedevano dei fatti, non

⁵¹ Lisón Tolosana, *Las brujas*, cit., 93. Trad. "1) In che giorni e quanto tempo stanno nell'aquelarre [sabba], a che ore vanno e tornano, se durante il cammino sentono galli, cani o campane, e a quale distanza è l'aquelarre. 2) Se sanno prima il giorno della riunione o se qualcuno le avvisa. 3) Se le persone che vanno [all'aquelarre] hanno marito, moglie, figli, o parenti che dormono nella stessa stanza in modo che si possa provare la loro assenza. 4) Se portano con sé dei lattanti e a chi li lasciano se non li portano. 5) Quanto tempo impiegano per andare e tornare, quale distanza percorrono, se vanno a piedi o le portano, se nel tragitto si incontrano con altre persone e se durante la riunione vedono passare da vicino dei pastori. 6) Se quando pronunciano il nome di Gesù scompare l'aquelarre. Se, succedendo questo durante il cammino, il demonio può continuare a dare il proprio aiuto". 7) Se per andare alla conventicola si servono di formule e di unguenti: come si preparano e chi li prepara. Se si trova l'unguento, lo si consegna a medici e farmacisti perché lo analizzino e determinino gli effetti che naturalmente ne possono derivare. 8) Se per spostarsi è necessario o no cospargersi d'unguento. 9) Se tra una riunione e quella seguente i partecipanti si vedono e commentano quello che è successo. 10) Se si confessano e si comunicano, se commentano i propri viaggi con i confessori e se recitano preghiere cristiane, e quali. 11) Se sono sicuri di andare corporalmente a queste assemblee, o... se[...] queste cose vengono loro impresse nella mente o nella fantasia. 12) Quanto alla morte di bambini o di altre persone, si cerchi di verificare questi delitti e atti con dei testimoni. 13) E' necessario investigare se imputati e testimoni coincidono [nella descrizione dei] delitti, perché si possa ricostruire meglio la verità."

dei miti. I due inquisitori, però, erano totalmente presi nel corto circuito della costruzione stregonesca, ed erano ferreamente convinti che ogni prova della non esistenza della stregoneria fosse costruita dal demonio. In quel periodo, a Becerra e Valle si aggiunse un inquisitore di fresca nomina, Alonso de Salazar y Frías, da Burgos, già diplomatico a Roma. Lavorando con i due colleghi, Salazar y Frías si rese ben presto conto di quanto essi fossero imbevuti del mito della stregoneria. Certo, anche per lui era possibile che esistesse una società stregonesca, ma sentiva il bisogno di prove più concrete⁵². Salazar si oppose alla sentenza che diede luogo all'autodafè di Logroño e, come vedremo, fu determinante per la revisione della stessa.

⁵² Lea, *Historia*, cit. , vol.II, 617

5. ALONSO DE SALAZAR Y FRIAS

5.1. L'editto di grazia

Nel giugno 1610 si celebrò quindi un autodafè che, minimo al confronto di quelli del resto d'Europa, rimaneva il più imponente della storia spagnola. Dopo l'autodafè cominciarono a circolare dei dubbi circa l'equità della sentenza, che comunque era stata fra le più miti in un periodo di caccia sfrenata alle streghe. Alonso de Salazar y Frías aveva già esternato delle perplessità durante la camera di consiglio, e aveva finito per votare contro i propri colleghi. Dopo l'autodafè sentì il rimorso di non essersi opposto con forza ancora maggiore. Tra l'altro due sacerdoti, di nome Aragaray e Labayen, e un certo dottor Zalba avevano inviato una protesta circa l'intera faccenda, sostenendo, come sempre avevano sostenuto, che la stregoneria era "cosa de risa", una cosa ridicola. Alla fine Salazar, Becerra e Valle Alvarado decisero di chiedere alla Suprema di inviare una persona competente per dirimere la questione, possibilmente in via definitiva. La lettera di Salazar e colleghi è del 14 febbraio 1611. La Suprema risponde con notevole celerità, inviando il 26 marzo un editto di grazia e incaricando di applicarlo proprio Alonso de Salazar y Frías.

5.2. Alonso de Salazar y Frías: Cenni biografici⁵³.

Quando Alonso de Salazar y Frías si trovò tra le mani il caso di Zugarramurdi, aveva già alle spalle una carriera assai brillante. Era nato a Burgos nel 1564, da una famiglia di funzionari statali (il padre era avvocato). Nel 1584, a vent'anni, era diventato baccelliere in diritto canonico.

Nel 1588 si laurea a Salamanca, università nota per il suo spirito eclettico e prevalentemente umanistico. Dettaglio da non trascurare ai fini della sua azione inquisitoriale. Ordinato sacerdote, entra al servizio del vescovo di Jaén, che nel 1590 lo nomina canonico e poi "visitatore generale". Grazie a questo incarico, dopo due anni Salazar y Frías conosceva ogni angolo del distretto.

Nel 1595, Sarmento de Mendoza muore, e Frías è talmente suo intimo che viene nominato esecutore testamentario. Nello stesso anno Salazar y Frías viene inviato a Madrid per difendere gli interessi del vescovado in una causa contro l'arcivescovo di Granada. A Madrid viene notato dal nunzio apostolico, che in una lettera elogerà il suo dinamismo⁵⁴. In effetti, in questo periodo Salazar y Frías è veramente iperattivo. Oltre a difendere la causa di cui sopra, rappresenta il suo vescovado in un sinodo.

Il nuovo superiore di Salazar a Jaén è Bernardo de Sandoval y Rojas, che lo prende sotto la sua protezione e, divenuto arcivescovo di Toledo, lo invia a Madrid a rappresentarlo. La vera aspirazione di Salazar, però, è diventare inquisitore, ciò che gli riesce infine quando Sandoval y Rojas diviene inquisitore generale. E' proprio Sandoval ad inviare Frías a Logroño, come terzo inquisitore.

A quest'epoca la tempra di Salazar è ormai evidente. A tale proposito Henningsen riprende alcune frasi della biografia di Salazar scritta da Luis Coronas Tejeda⁵⁵:

Salazar non si dava mai per vinto, malgrado le difficoltà e anche l'opposizione delle massime autorità, fossero anche il re o il papa [...] Valorizzava le prove documentali considerando che senza di esse non si poteva andare avanti in nessun processo [...] non risparmiava sforzi nè lasciava alcun laccio sciolto, e da quel momento viveva in permanente tensione per ottenere un risultato soddisfacente.⁵⁶

5.3. Salazar al lavoro

Frías si mise in viaggio la domenica di Pentecoste, il 22 maggio 1611 e cominciò a raccogliere testimonianze, fino a mettere insieme 11.200 pagine manoscritte. Nel frattempo però le

⁵³ Sull'argomento vedi Henningse, *L'avvocato delle streghe*, Milano, Garzanti, 1989, 39-41

⁵⁴ *Ibidem* cit. , 40.

⁵⁵ Luis Coronas Tejeda, *Unos años en la vida y personalidad del "Inquisidor de las brujas"*, Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 1981.

cose non andavano affatto bene a Zugarramurdi. Alcuni sospetti erano stati assolti, ma i loro guai non erano finiti. Lo scopo di alcuni, non necessariamente magistrati, era togliere di mezzo coloro che erano considerati i maestri della conventicola stregonesca. Lo stato delle cose era aggravato dal fatto che gli inquisitori, scettici, cercavano di impedire ulteriori spargimenti di sangue, ritenuti inutili e persino deleteri per la stessa Chiesa. Una scena riferitaci da Lisón Tolosana può descrivere molto bene il clima: l'abate di Urdax era riuscito a catturare due presunte streghe. Una di loro venne legata a un palo dal popolo inferocito e poi lapidata. Credendola morta, stavano decidendo se sotterrarla o buttarla nel fiume, quando la disgraziata si riebbe. Alcuni cercarono di farle dire il nome di Gesù, ma proprio allora la presunta strega morì. In quel momento una ragazza gridò di vedere un uomo nero vicino al cadavere. Anche a Lesaca una presunta strega venne barbaramente lapidata. A Legasa finì a coltellate una discussione il cui argomento era se alcune donne portavano o meno i bambini all'aquelarre. Insomma, il clima era quello tipico dell'isteria di massa.

In questa situazione Salazar y Frías porta avanti il suo compito. Prima di tutto rende noto l'editto di grazia, si insedia in alcuni locali a Santesteban e invita coloro che desiderano beneficiare dell'editto a scaricare la propria coscienza venendo a deporre. I suoi interrogatori sono però ben diversi da quelli di Becerra e Valle. Niente tortura, nemmeno quella psicologica. Solo l'attento ascolto delle testimonianze e la loro valutazione razionale.

5.3.1. Il metodo di Salazar.

L'editto di grazia viene pubblicato a Santesteban il 29 Maggio 1611, e subito il paese si riempie di stregoni. Una situazione del genere era stata prevista, tanto è vero che si era ordinato ai paesani di ospitare i forestieri. Delle udienze di Santesteban si conservano diversi atti, che ci danno indicazioni sul metodo di lavoro di Salazar, basato essenzialmente sulla delega. Frías procede istruendo dei collaboratori. Questo gli consente di aumentare rapidamente il numero delle

⁵⁶ Luis Coronas Tejeda, *Unos años*, cit., 49, in Henningsen, *L'avvocato delle streghe*, cit., 41.

testimonianze. Il 2 Giugno 1611 aveva interrogato nove stregoni. Il 3 erano dodici. Il 4 erano diventati ventisei, il 10 cinquantasei. Il 4 luglio ammontavano a centoventisei.

Salazar esaminò 1.384 bambine e bambini, che furono tutti assolti "ad cautelam", insomma, per insufficienza di prove. Le loro dichiarazioni, infatti, sembravano molto contraddittorie a Salazar. Esaminò anche 290 persone adulte, delle quali solo sei dichiararono di essere tornati al sabba. Degli altri, solo quaranta furono assolti "ad cautelam", con un lieve sospetto di eresia. Coloro che si presentavano venivano interrogati su quattro punti fondamentali:

I) Forma de ir a los aquelarres y lugares donde éstos se celebran

II) Actos realizados en ellos

III) Pruebas externas de ellos

IV) Evidencia que resultaba para declarar culpa o inculpabilidad⁵⁷.

Proseguendo le proprie indagini con questo metodo, Frías si rende conto dell'assoluta mancanza di coerenza nelle testimonianze di molti tra coloro che avevano contribuito in maniera determinante alle condanne di Logroño. Le testimonianze si contraddicevano più che altro nel primo punto. C'era chi sosteneva di andarci a piedi, chi in volo, chi in forma umana e chi in forma animale. Quanto al secondo punto, Lisón Tolosana riporta alcuni casi emblematici. Le stregonerie di una María di Echevarría si rivelarono semplicemente un sogno. Catalina de Lizardi sosteneva di aver sanguinato per terra nel suo rapporto carnale con il demonio, ma del sangue non fu trovata traccia, e alla prova dei fatti la ragazza risultò vergine. Un'altra ragazza sosteneva che il diavolo le aveva mozzato le dita di un piede. Si ricredette quando le fu fatto notare, nientemeno, che le aveva ancora. La stessa María de Jureteguía, che abbiamo già incontrato come fattore scatenante dell'autodafè di Zugarramurdi, confessò di essersi inventata tutto⁵⁸.

Altri esempi dello stesso tipo li riporta Caro Baroja. Un ragazzo di nome Martín de Arraçum sostenne di aver partecipato ad un aquelarre, ma nessuno ne aveva notato l'assenza nel

⁵⁷ Caro Baroja, *Las brujas*, cit., 234. Trad.: "I) Modo di andare agli aquelarres e luoghi dove questi si celebrano. II) Atti compiuti in essi. III) Loro prove concrete. IV) Prove che ne risultano per sentenziare circa la colpa o l'innocenza."

periodo in cui diceva di essere stato al sabba. Altri ragazzi avevano parlato di un aquelarre che si teneva in un dato posto nella notte di S. Giovanni, ma quando alcuni incaricati si recarono là ebbero modo di vedere come non accadesse niente di niente.

Insomma, davanti a questo inquisitore atipico che era Alonso de Salazar y Frías molti ritrattano, e come dice Caro Baroja,

todo lo que la relación de Logroño [sobre el proceso de Zugarramurdi] da como cierto [...] cae como embuste y patraña ante el método experimental de don Alonso⁵⁹.

I casi di ritrattazione si potrebbero moltiplicare all'infinito. Una certa Maria Martí confessò di avere detto che era una strega perchè tutti non facevano altro che parlarne, e chiede perdono per aver mentito. Catalina Fernández, ottuagenaria, dice di aver confessato di essere strega solo per paura. Lo stesso accade con il prete novantacinquenne Diego de Basurto. Ad altri era andata peggio. Mariquita de Atauri, assolta nell'autodafè, si era suicidata per il rimorso di aver detto il falso e di aver trascinato nella sua disgrazia molte altre persone.

In sostanza, Frías si convince che molti hanno confessato puramente e semplicemente perchè le confessioni erano state estorte loro, oppure perchè a forza di sentirsi dire che erano streghe avevano finito per crederci. Separati com'erano dal proprio ambiente durante la detenzione, molti accusati di stregoneria finivano per spersonalizzarsi. Come puntualizza Henningsen,

Isolando un essere umano per un lungo periodo, in modo che venga staccato dalla rete di stimoli che ne confermano la personalità, e costringendolo per mezzo della violenza o di una dolcezza persuasiva a confessare i suoi delitti non solo si corre il rischio di ottenere una confessione falsa. Esiste anche la possibilità che l'accusato si identifichi talmente con le sue dichiarazioni da arrivare a tradire la propria personalità e a dubitare della propria identità

Henningsen prosegue paragonando le streghe a certi pazienti dello psichiatra americano Lifton che avevano subito il lavaggio del cervello nella Cina Comunista. Del resto, ciò risulta evidente anche

⁵⁸ Lisón Tolosana, *Las Brujas*, cit., 155-56.

⁵⁹ Caro Baroja, *Las brujas*, cit., 235-6.

da alcuni passi degli atti processuali riportati da Lisón Tolosana. Non si riferiscono precisamente a casi di stregoneria, ma si può cogliere l'atteggiamento che questi poveracci assumevano sotto tortura. Elvira del Campo, accusata di pratiche giudaiche (cioè di praticare in segreto la religione ebraica) cerca di convincere gli inquisitori di non sapere cosa dovrebbe confessare:

Luego dixo: *no sé qué me tengo que dezir*. Aflóxenme por dios e lo diré. Díganme lo que tengo que decir. Señor, yo lo hize, yo lo hize. Señor duelenme los braços. Aflóxenme, aflóxenme, que yo lo diré...

Fuéle dicho que diga qué es lo que a hecho contra ntra [sic] sancta Fe... Dixo: quítenme de aquí y díganme lo que tengo que dezir. Duélanse de mi. Ay braços, ay braços [...] [corsivo mio]⁶⁰

Lo stesso succede ad Alonso de Alarcón, accusato di blasfemia. Alonso è sotto tortura. Il giudice gli consiglia, come suo dovere impone, di dire la verità. Ed ecco la parte del dialogo che ci interessa.

Dijo: señor, *todo es berdad*. *Todo lo que me han leydo ayer, que no sé qué es ni quiero*.

Fuéle dicho que diga la verdad. Y fue mandado salir el verdugo. salió el verdugo.

Y dijo: Señor, todo será berdad, todo es berdad. Por amor de Dios, que me quiten de aquí, que se me quiebra esta pierna. Ay, señor, Doctor Rosales: que estoy sin culpa. Ay, Señor mío. *Todo es berdad y no tengo culpa*. Váyaseme leyendo que todo es berdad. (corsivo mio).

Lisón Tolosana non commenta queste testimonianze, fin troppo evidenti. Da parte mia, vorrei sottolineare come nei corsivi che ho inserito si legga una personalità ormai disgregata, disposta ad ammettere qualsiasi cosa pur di far cessare le torture. Alonso de Salazar y Frías ebbe a dire, con grande sincerità, che condannare le streghe di Zugarramurdi era stato fondamentalmente un tragico sbaglio. A suo giudizio non ci si poteva nascondere dietro alle ragioni della fede.

⁶⁰ Lisón Tolosana, *Las Brujas*, cit. 151. Traduzione: “Allora disse: non so cosa mi debba dire: mi allentino [le corde] per dio, e lo dirò. *Mi dicano quello che devo dire*. Signore, io l’ho fatto, l’ho fatto. Signore mi dolgono le braccia. Mi allentino che lo dirò... Le fu detto di dire che cosa ha fatto contro la nostra santa fede... Disse: mi tolgano di qui e mi dicano che cosa devo dire. Abbiamo pietà di me. Ahi le mie braccia, ahi le mie braccia [...]

Occorreva ammettere che l'autodafè di Logroño era qualcosa che si ripercuoteva nella coscienza di tutti, accusati e accusatori. Si doveva manifestare

[...] por medio de los comisarios [...] en todas partes el justo dolor y sentimiento [...] [del] Santo Oficio de las graves violencias [...] inferidas por todos a los acusados y a los parientes⁶¹.

D'altra parte, come si potevano accettare le confessioni di persone che, lasciate libere di dire quel che volevano, spesso finivano per contraddirsi o per mostrare chiaramente che si erano inventate tutto?

La conclusione di Salazar fu che l'autodafè aveva avuto luogo senza che ci fosse una sola vera prova. Non c'era stato alcun riscontro oggettivo ai supposti atti di stregoneria. Si era trattato di un macroscopico errore giudiziario. Salazar scrisse nel suo Informe alla Suprema:

Considerando lo dicho con toda la atención cristiana, no he hallado indicaciones de las que inferir que un solo acto de brujería haya ocurrido realmente, fuera asistir a los aquelarres o estar presentes en ellos, producir daños u otros de los hechos afirmados. [...] Deduzco la importancia del silencio y la cautela de la experiencia de que ni había brujas ni embrujados hasta que se habló y escribió de ellos⁶²

E' significativo che le posizioni di Salazar y Frías venissero riprese quasi alla lettera dalle istruzioni diffuse dalla suprema il 29 agosto 1614.

5.4. CONSIDERAZIONI SU DUE DOCUMENTI

La relazione sull'auto de fe del 1610 e la "cautela inquisitorial" del 1614

In queste pagine faremo riferimento a due documenti che hanno uno stretto collegamento con il processo di Zugarramurdi di cui s'è detto finora: 1) La relazione riguardante l'autodafè del 1610 e 2)

Le raccomandazioni che la Suprema inviò agli inquisitori di Logroño nel 1614.

⁶¹ Lisón Tolosana, *Las brujas*, cit., 155.

A mio parere essi rappresentano due facce di una situazione storica ben precisa. E qui prenderò come linea guida José Antonio Maravall con la sua *Cultura del Barocco*. Maravall descrive la società spagnola di questo periodo, fra le altre cose, come una cultura *di massa e diretta*. Credo che questi due documenti siano emblematici di una situazione di questo tipo. Gli *autos de fe* erano in effetti un evento spettacolare. Al pari del teatro (che non a caso in questo periodo raggiunge il suo apice: siamo nel "siglo de oro") possono essere considerati un *mass medium* dell'epoca. Erano necessari per impressionare il popolo e canalizzare le sue energie e i suoi pensieri verso un rispetto pieno di timore nei confronti dell'autorità, nel caso specifico l'Inquisizione. Uno dei tanti modi per tenere insieme una nazione. Possiamo dunque affermare che l'autodafé si poneva uno scopo *politico*. Del resto, non è moltissimo, in termini storici, che il pensiero politico ha preso una strada del tutto autonoma rispetto a quello religioso. In questo momento, si può dire che ogni idea espressa ha a che vedere con la religione. A favore o contro, con sfumature diverse, ma tutti fanno riferimento al problema religioso. Non è concepibile una visione del mondo che non prenda in considerazione il fattore-Dio. La stessa Inquisizione era un organo politico *e* religioso allo stesso tempo. Kamen chiarisce molto bene questo concetto quando fa notare che membri del Consiglio di Castiglia a volte assistevano alle sedute della Suprema. Insomma, la religione era un affare di Stato, e lo Stato era, se non un concetto teocratico, certamente basato su un progetto di tipo eminentemente religioso. Naturalmente non intendo dire che non esistessero atei. Solo che era assai arduo che questi venissero allo scoperto. Non potendo comunicare, era come se non esistessero. Bene o male, il confronto di posizioni diverse finiva sempre per servirsi di terminologia a carattere religioso. Anche quando la posizione assunta era di totale opposizione. Ed è in questo quadro che, io credo, bisogna vedere la figura della strega. Non sapendo come esprimersi altrimenti, la strega esprimeva quella che potremmo chiamare una radicale opposizione al regime vigente in termini religiosi, nel modo più logico e viscerale: rovesciando le credenze cristiane, accettando il loro esatto opposto. Tanto più Cristo era rappresentato bello, tanto più il demonio era brutto. Dio sta in cielo, il

⁶² Lea, *Historia*, cit., vol. II, 626.

demonio sottoterra. La religione cattolica è rappresentata come portatrice di luce, il demonio è il signore delle tenebre. Tanto più la religione cattolica predicava il bene, tanto più la strega predicava il male. Ma qui vorrei attirare l'attenzione sul fatto che la strega, per diventare tale, doveva rinnegare Dio. Qui il rovesciamento assume la caratteristica di un rito a carattere psicologico. La strega, attraverso la rinuncia espressa verbalmente alla religione cattolica, era come se mentalmente uscisse da quella che considerava una gabbia, da una situazione che sentiva come ossessiva. In questo quadro non fa meraviglia che si usassero degli artigianali stupefacenti. Si trattava di mettersi in una condizione mentale in cui si era pronti a ribellarsi in toto a un sistema. Non era cosa da tutti decidere di lasciare un sistema di credenze approvato e pervasivo. Occorreva un notevole coraggio. Magari il coraggio della disperazione. Come spesso accade nella storia, sono i disperati e gli emarginati a scuotere il sistema.

Due parole anche su un'altra questione molto interessante. Il sabba era *reale*? Cioè: veramente le streghe celebravano il rito descritto dagli inquisitori? La mia opinione è che in questo caso si possa parlare di una sorta di *corto circuito*. Molto spesso accade che a forza di parlare di una cosa si finisce per renderla vera. Non c'è dubbio, come del resto ho già sottolineato, che il sabba sia soprattutto una costruzione mentale degli inquisitori. Di come i vari elementi del sabba si coagulino, ne ha scritto abbondantemente Ginzburg in *Storia Notturna*. Com'è logico pensare, si tratta di un costruzione mentale che rispecchia sostanzialmente i timori di una società che si sente minacciata. Tuttavia, è logico pensare che qualcuno, a forza di sentirne parlare, abbia finito per mettere in scena qualcosa che somigliasse al sabba, e del resto i riti orgiastici a carattere catartico sono una costante nella storia umana. Come ieri si celebrava Bacco, adesso ci si scalmanava dietro a Satana. In futuro sarebbero venuti buoni allo scopo discoteche e stadi. In questo caso, realtà e illusione si cortocircuitano, confinandosi a vicenda. Almeno finché a un certo punto qualcuno non comincerà a pensare che in effetti la religione era sì uno strumento valido per lo spirito, ma non aiutava molto a leggere una realtà ormai in rapido mutamento.

La stregoneria in Spagna, come sappiamo, è stata un fenomeno marginale. Lo è stata anche per motivi contingenti. L'Inquisizione, da sempre concepita come un qualcosa di transitorio, in questo momento non è certo all'apice della sua forza. Il numero di *conversos* è ormai esiguo. Ciò significa meno confische, meno fondi, meno capacità di azione. Inoltre, l'Inquisizione non era sicuramente una setta di fanatici. Bruciavano gli eretici, certo, ma, soprattutto a livello di Suprema, si guardavano bene, almeno in Spagna, dal farlo con eccessiva leggerezza. Qui vediamo le due facce del problema. Da una parte occorre reprimere gli eretici. Dall'altra la religione cattolica insegnava la tolleranza o quantomeno la comprensione. I documenti di cui mi occuperò nelle prossime pagine ci mostrano da una parte la necessità di reprimere, dall'altra l'esigenza della Suprema di essere giusti, cioè reprimere quando serve ma assolvere se il fatto non sussiste. E si doveva essere tanto più cauti in quanto qui si trattava di uccidere delle persone, per quanto corrotte dalla comunione col demonio.

Ma analizziamo nel dettaglio il primo documento, la relazione dell'autodafè di Logroño. Si inizia con le consuete "licencias", cui erano sottoposti tutti i testi a stampa, accuratamente riveduti e corretti prima dell'uscita. Troviamo poi una nota dello stampatore, Juan de Mongastón, che ci avverte come in questa relazione si troveranno riassunti i caratteri fondamentali dell'attività delle conventicole stregonesche (cosicché, aggiungiamo noi, si possano agevolmente riconoscere). Si entra poi nella prima parte del testo, che descrive lo svolgersi dell'*auto de fe*. E qui possiamo già anticipare che le parole che ritornano più spesso nella relazione sono "autoridad" e "gravedad". Riteniamo che non si tratti di un caso. Tutto l'*auto de fe*, come si è detto, è costruito sulla necessità di impressionare il pubblico. Ogni dettaglio tende a imprimere nella mente dello spettatore il messaggio che l'autorità è da temere se si è colpevoli. Fin dall'inizio si ha idea della solennità della cerimonia:

Se comenzó el auto con una muy lucida y devotísima procesión, en lo que iban, lo primero, siguiendo un rico pendón de la cofradía del Santo Oficio, hasta mil familiares, comisarios y notarios de él, muy lucidos y bien

puestos, todos con sus pendientes de oro y cruces en los pechos. Después, iba gran multitud de religiosos de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco, la Merced, la Santísima Trinidad y la Compañía de Jesús, de los cuales hay conventos en toda la Ciudad.; y para ver el dicho Auto, de todos los monasterios de la comarca había acudido tanta multitud de religiosos, que vino a ser tan célebre y devota esta procesión como jamás se ha visto. Al cabo de ella iba la Santa Cruz verde, insignia de la Inquisición, que la llevaba en hombros el guardián de San Francisco, que es calificador del santo Oficio, y delante iba la musica de cantores y ministriles, y cerraban la procesión dos dignidades de la Iglesia colegial y el alguacil del santo Oficio con su vara, y otros comisarios y personas graves, ministros del santo Oficio, que todos en muy buen orden llevaron a plantar la Santa Cruz en lo más alto de un gran cadalso de ochenta y cuatro pies en largo y otros tantos en ancho, que estaba prevenido para el Auto..⁶³.

Tutto questo avveniva di notte, il che rendeva la cerimonia ancora più suggestiva e impressionante. I partecipanti alla processione vegliavano tutta la notte. Al mattino, aveva luogo un'altra processione, stavolta con la partecipazione di coloro che dovevano ricevere la sentenza. Anche di questa abbiamo delle descrizioni molto vivide:

[...] luego que amaneció, salieron de la Inquisición. Lo primero, cincuenta y tres personas que fueron sacadas al Auto en esta forma: Veinte y un hombres y mujeres que iban en forma y con insignias de penitentes, descubiertas las cabezas, sin cinto y con una vela de cera en las manos, y los seis de ellos con sogas a la garganta, con lo cual se significaba que habían de ser azotados. Luego se seguían otras veinte y una personas con sus sambenitos y grandes corazos de con aspas de reconciliados, que también llevaban sus velas en las manos , y algunos sogas a la garganta. Luego iban cinco estatuas de personas difuntas con sambenitos de relajados, y otros cinco ataúdes con los huesos de las personas que se significaban por aquellas estatuas. Y las últimas iban seis personas con sambenito y corazas de relajados, y cada una de las dichas cincuenta y tres personas entre dos alguaciles de la Inquisición, con tan buen orden y lucidos trajes los de los penitentes, que era cosa muy de ver. Tras ellos iba, entre cuatro secretarios de la Inquisición, con un buen orden y lucidos trajes, lucidos caballos, una acémila, que en un cofre guarnecido de terciopelo llevaba las sentencias;

La seconda parte del documento è dedicata alla descrizione di quello che fanno le streghe nei loro sabba. Naturalmente, occorre porsi il problema della realtà o meno di quello che si credeva circa le

⁶³ Monteserín, *Introuducción a la Inquisición española*, 754

streghe e il sabba. Il fatto che streghe e stregoni utilizzassero degli unguenti per recarsi al sabba ci fa pensare che molti dettagli, anche nelle confessioni delle stesse streghe, fossero frutto di visioni indotte da sostanze stupefacenti. Fa questa ipotesi anche Ginzburg in *Storia Notturna*. D'altronde, è possibile che i riti delle religioni precedenti a quella cristiana fossero sopravvissuti e si fossero trasformati, fino a diventare "diabolici".

Passiamo adesso a quella che potremmo chiamare l'altra faccia della medaglia. Abbiamo visto nella relación come l'autodafè fosse in un certo qual modo anche uno spettacolo, un mezzo di comunicazione dalle caratteristiche teatrali. Qui dovremmo di nuovo richiamarci a Maravall, che nella *Cultura del Barocco*, ricorda come la teatralità fosse un fattore importante nella *captatio animi* degli spettatori. Nel caso specifico dell'autodafè si ricercava non tanto, o non solo, la punizione del peccato in sè e per sè, ma una punizione che fosse *esemplare*. Che cioè incidesse nella mente dello spettatore l'idea che l'apostasia non sarebbe rimasta impunita, ed anzi che per essa poteva aspettarsi la pena peggiore, la morte, sia fisica che sociale (attraverso i sambenitos). Questo era l'atteggiamento degli zelanti inquisitori che operavano sul territorio. In nome della fede, ritenevano fosse loro dovere ricercare implacabilmente l'apostasia di qualunque genere. Fu questo zelo, talvolta molto forte, a nutrire la *leyenda negra* dell'Inquisizione. Del fatto che la Suprema non fosse molto d'accordo con questo *modus operandi*, che lo considerasse alquanto sbrigativo ed eccessivo, ce ne rende testimonianza il documento che andiamo ad analizzare. Si tratta di un breve scritto, intitolato *Instrucción que en materia de brujos remitió el Consejo a los Inquisidores de Logroño a 29 de agosto del año pasado de 1614*, pubblicato, come il precedente, dal Monteserinos nella sua *Introducción a la inquisición española*. Il "Consejo" in questione è quello della Suprema, il massimo organo dell'Inquisizione, vale a dire la voce delle massime gerarchie esistenti riguardo al problema di cui stiamo trattando, la stregoneria.

Partiamo dal documento nel suo complesso. La preoccupazione che maggiormente ricorre in esso è quella di *trovare le prove*. La Suprema ribadisce più e più volte la necessità di adoperarsi affinché le

accuse siano provate fino in fondo prima di passare a scrivere una sentenza. Un pericolo che la Suprema percepiva come molto forte era che gli Inquisitori, in buona fede o meno che fossero, potessero in qualche modo suggestionare le persone che stavano interrogando. Tutto il documento è un continuo riferirsi a elementi concreti. Nel punto 1. si parla subito del peggiore delitto imputato alle streghe, quello di uccidere le persone:

1. Que los Inquisidores en las causas que de aquí en adelante se ofrecieren desta materia de brujos inquietan y se informen si las muertes de criaturas y personas que las brujas confiesan haber muerto sucedieron en aquellos días o noches que ellas dicen, o si estaban enfermos antes, o si hubo algún accidente o causa para que murieron, natural o violenta, a declaración de personas peritas en el arte...⁶⁴

Non basta quindi che le streghe affermino di aver ucciso le proprie vittime. Occorre che "persone esperte nell'arte" , presumibilmente dei medici, eseguano un'autopsia, per accertare i motivi e i tempi della morte. Soprattutto i tempi. E' chiaro infatti che un mancato riscontro tra le dichiarazioni della strega e i rilevamenti del perito getterebbe forti ombre sulla testimonianza o confessione.

Il punto 8 tocca un tema molto importante in tema di streghe: la realtà o meno del sabba:

8. *Item*, que en los casos que sobrevinieren, los Inquisidores con todo cuidado hagan las diligencias y averiguaciones que sean necesarias para verificar si estas personas que confiesan que han ido o van a juntarse con las otras que ellas dicen, van realmente, o si en aquellas mismas noches que confiesan que van a los aquelarres y están con el demonio se quedan en sus casas sin salir de ellas, lo cual se podrá saber de otras personas de las mismas casas y de las que más pareciere y se les pregunte con que ánimo se untan, si es para ir corporalmente o para dormirse y que después las lleven sus maestras o el demonio al aquelarre y que es el unguento con que se untan y si hay diferencia entre el unto para ir y el unto y polvos que hacen para maleficios.⁶⁵

⁶⁴ Monteserin, cit.,822

⁶⁵ Monteserín, cit. 823

Il sabba, come del resto argomenta anche Ginzburg in *Storia Notturna*, ha una realtà sui generis. Lo possiamo concepire come visione indotta da stupefacenti, o come trasformazione nel tempo di cerimonie preesistenti alla colonizzazione cristiana, o infine come entrambe le cose. L'estensore del documento che stiamo esaminando è categorico: non si possono condannare le persone per i loro sogni. Se il sabba altro non è che un'allucinazione, non è nemmeno concepibile accusare una persona di apostasia. Ben altrimenti stanno le cose se invece si prova che gli accusati vanno realmente al sabba. Ma appunto bisogna *provare* che vi ha partecipato, e non basta certamente una confessione, magari estorta con la tortura.

Ma un punto veramente importante della *Cautela* è il 14, in cui si descrive il modo in cui debbono essere accolti i testimoni:

14. *Item*, que en viniendo o pareciendo ante ellos cualquier persona que sea, hombre o mujer, de edad legítima y que entiende, según derecho, en los hombres de catorce años arriba y de las mujeres de doce, *según su propia y espontanea voluntad, sin haber precedido violencia, fuerza ni temor ninguno, sea acogida y amonestada con palabras de amor y caridad.* (corsivo mio)⁶⁶

Il che è naturalmente l'esatto contrario di ciò che facevano di solito gli inquisitori. Salazar y Frias, del quale si è detto diffusamente nelle pagine precedenti, fu uno dei primi a volerci vedere chiaro nella questione delle streghe, a cercare in ogni modo di non essere influenzato da pregiudizi. Ma generalmente era tanto lo zelo (e a volte anche la necessità di confiscare qualcosa) che spesso si forzava un po' la mano, in buona o in cattiva fede.

⁶⁶Monteserín, cit.,824

Dopo aver passato in rassegna questi inviti alla prudenza, vorremmo concludere dicendo qualcosa sulla tendenza della Suprema quanto meno a ridurre il problema stregoneria. Si possono fare diverse ipotesi riguardo a questo. Una è che veramente gli uomini della Suprema non ritenessero il problema così grave. Se si pensa alle furiose cacce alle streghe in Francia, viene da pensare che la differenza sia nella diversa accelerazione nel cambiamento sociale in atto nei due paesi. In Francia, insomma, le cose stavano cambiando assai velocemente. Normale che l'*establishment* fosse molto più sensibile ai pericoli di vario genere che potevano minarlo. In Spagna le cose sono tutto sommato più semplici. L'eco della *Reconquista* è ancora vivo, tutti si sentono *hidalgos*, la società, nella sua arretratezza economica, non è poi così statica. Le possibilità di promozione sociale ci sono. Risultato: non c'è grossa frizione tra popolo e governo. Una volta risolto il "problema" di ebrei e moriscos, non rimane granchè di problematico, a parte l'affondamento economico del paese nella palude dei debiti interni ed esteri.

E questa è un'ipotesi. Altra possibilità, che non esclude la prima, è questa: proprio perchè il problema ebrei-moriscos era sistemato, l'Inquisizione non aveva più grandi fondi a cui accedere per finanziare i tribunali. Questo faceva sì che si cercasse di limitare l'azione allo strettissimo necessario. Oltretutto in questo momento i tribunali si sono talmente ridotti di numero che la Suprema è in grado di controllarli tutti pretendendo degli *informes* riguardo a tutte le sentenze e, di fatto, avocando a se stessa tutte le decisioni finali.

Altra ipotesi, anzi altra considerazione. L'Inquisizione è una realtà a due facce. Vediamo il punto 7. della *Cautela*.

7. *Item*, que los Inquisidores adviertan a los Predicadores por si o por medio de los Comisarios que dén a entender que el perderse los panes y otros daños que vienen en los frutos envía Dios por nuestros pecados y por la disposición del tiempo como acontecen muchas otras partes que no hay sospechas de brujos y es grande inconveniente que tengan imaginación que

estas cosas y otras enfermedades y sucesos que comúnmente suceden en aquella tierra los hagan solamente los brujos.⁶⁷

Come si vede, la Suprema ritiene, al di là della sua opinione in materia, che di stregoneria si parli fin troppo. Le prediche che descrivono con dovizia di particolari il sabba, con tutti i suoi *parafernalia* di capri, danze al lume di candela e baci sul posteriore del demonio, non solo rischiavano di incuriosire qualcuno predisponendolo a entrare nella setta, ma potevano anche rientrare nel campo della suggestione che poi influiva a sua volta su testimonianze e confessioni.

Concludendo, in questa *materia de brujos* l'Inquisizione, nelle sue istanze più alte, si dimostra estremamente prudente. Le alte sfere cercano di frenare gli zelanti - ma talvolta avventati - inquisitori che operano sul territorio. Mettendola in termini maravalliani, è necessario sì mantenere unito il paese colpendo ogni forma di eresia, ma sta diventando sempre più difficile farlo senza suscitare critiche. Sta nascendo la pubblica opinione, favorita dall'inurbamento e da un'inevitabile maggiore circolazione delle idee. La Suprema si trova a dover proteggere sempre di più la propria immagine. E non le faceva certamente gioco avere degli inquisitori dal rogo facile.

⁶⁷ Monteserín, cit., 822

CONCLUSIONI

La vicenda che ho raccontato presenta sicuramente molti aspetti interessanti. Innanzitutto, l'ho già accennata, la marginalità del fenomeno stregoneria in Spagna. Si potrebbe concordare con Trevor-Roper quando afferma che l'Inquisizione fosse "sazia" quando arrivò ad occuparsi delle streghe, dopo aver avuto a che fare con ebrei e *moriscos*, minacce ben più gravi alla società "chiusa" (o "unita", secondo i punti di vista) che si voleva creare.

E' possibile però che non si tratti solamente di ciò. In questo periodo la Spagna è tutto tranne che un paese statico, monolitico. Il dibattito ferve in continuazione, su tutti i temi e in particolar modo su quelli religiosi. Solo con l'andare del tempo il dialogo tra intellettuali prenderà quell'andatura sonnolenta che verrà fustigata tra gli altri da Feijóo. Adesso, nonostante tutto, l'eredità della Spagna cosmopolita e umanistica persiste. Il *siglo de oro* non è questo solo per un caso. In esso confluiscono tutti i rivoli di pensiero dall'alto Medioevo in poi.

E ancora: se riprendiamo in mano Maravall, vedremo che tra le caratteristiche della cultura barocca ne cita una molto importante. La cultura del Barocco è, anche, una cultura *di massa*. Molte cose stanno cambiando, e non solo in Spagna. Se un gigante del pensiero come Pascal crede ancora alle streghe, è vero anche che la riforma protestante tende a costruire un nuovo modo di sentire la religione, il che in questo momento è come dire che crea una nuova identità, un nuovo modo di essere. I metalli americani si fermano appena in Spagna, raggiungono le Fiandre e il Nord Europa in generale, laddove persone abituate da necessità ambientali alla pianificazione e al lavoro per obiettivi trasformano l'oro e l'argento delle colonie spagnole nella base dell'accumulazione primaria del capitale. Comincia a prefigurarsi un mondo molto diverso da quello che era stato finora. Il miglioramento delle condizioni di vita favorisce l'aumento della popolazione, che questa volta è meno frenato dalle malattie di quanto non avvenisse in passato. Ci si comincia a preoccupare di come governare le *masse*.

Io credo che una fluidità del genere possa spiegare un personaggio come Alonso de Salazar y Frías. Del resto, nemmeno l'Inquisizione era stata mai un blocco compatto. Al suo interno

si discuteva di tutto. Perfino gli statuti di *limpieza di sangre* suscitarono perplessità. Esponenti del Sant'Uffizio spagnolo scrissero contro i processi alle streghe e contro la persecuzione verso gli ebrei. Al di fuori dell'Inquisizione, è noto l'episodio secondo il quale Ignazio di Loyola affermò che per lui sarebbe stato un favore divino discendere dagli ebrei.

Ignazio è sicuramente un personaggio sopra le righe, che da giovane fu sospettato di eresia. E del resto i gesuiti nei loro primi anni non ebbero vita facile. Ma è un esempio di come nonostante la crisi socioeconomica che la attanaglia (o grazie ad essa) , la Spagna riesca a sviluppare un dibattito intellettuale assai vivace, dalle tinte a volte perfino sanguigne. Sempre a causa di /grazie alla crisi ci si comincia a domandare se esiste un modo per superarla, per non rimanere impotenti come era successo davanti alle carestie e alle pestilenze medievali. La filosofia si avvia a diventare scienza.

Con queste premesse, non stupisce vedere un personaggio come Salazar y Frías evitare col massimo impegno semplificazioni tanto comode quanto suscettibili di far condannare persone innocenti, oppure le persone giuste ma per i reati sbagliati: Perché alla fine di questo si tratta: di essere *giusti*. Sono profondamente convinto che il processo di Zugarramurdi, con tutto quello che ne è seguito, sia una interessante tappa, un bel rettilineo sulla via di una conoscenza sempre più esatta, concreta, *giusta*, della realtà che ci circonda.

BIBLIOGRAFIA

1. **Augè**, Marc, "Stregoneria", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII. Torino, Einaudi, 1981, pp. 671-697
2. **Bennassar**, Bartolome, *Storia dell'Inquisizione spagnola dal 15. al 19. secolo*. Con la collaborazione di Catherine Brault-Noble, Jean-Pierre Dedieu, Claire Guilhem ... [et al.]. Traduzione di Nanda Torcellan. Milano, Rizzoli, 1980, stampa 1982
3. **Bertolotti**, Antonino. *Martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione nei secoli 16., 17. e 18.* Bologna, Forni, stampa 1976
4. **Bethencourt**, Francisco. *L' Inquisition a l'epoque moderne : Espagne, Portugal, Italie : 15.-19. siecle*. Paris, Fayard, copyright 1995
5. **Bibliotheca lamiarum: documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'eta moderna**, s.e., Ospedaletto (Pi), s.a., 249 p., ill. Mostra tenuta a Pisa nel 1994. - In testa al front.: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni librari e gli istituti culturali ; Biblioteca universitaria di Pisa. - Errata corregge alleg.
6. **Blazquez Miguel**, Juan, *Eros y Tanatos. Brujeria, hechiceria y supersticion en Espana*. Prologo di Julio Caro Baroja. Toledo, Arcano, 1989
7. -, *Inquisicion y criptojudaismo*. Madrid, Kaydeda, 1988
8. -, *La Inquisicion*. Madrid, Penthalon, 1988.
9. **Bonomo**, Giuseppe, *Caccia alle streghe : la credenza nelle streghe dal sec. 13. al 19. con particolare riferimento all'Italia*, [Palermo],Palumbo, 1971
10. **Bormetti**, Massimo, *Al tempo delle streghe*, Milano, Gastaldi, 1964.
11. **Cardini**, Franco, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*. Firenze, La nuova Italia, 1979
12. **Caro Baroja**, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (ed. orig. Revista de Occidente, 1961). Trad. it. *Le streghe e il loro mondo*. Int. di Nicolo Pasero. Parma, Pratiche, [1994].
13. -, *Inquisicion, brujeria y criptojudaismo*. Barcelona, Ariel, 1970
14. -, *El senor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid, Alianza editorial, 1968
15. **Centini**, Massimo, *La stregoneria*, Milano,Xenia, [1995]
16. - *Le schiave di Diana : stregoneria e sciamanismo tra superstizione e demonizzazione*. Genova, ECIG, 1994
17. **Cohn**, Norman, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*. Trad. Stella Venturini. Milano, Unicopli, 1994. Titolo originale *Europe's Inner Demons*, Copyright 1994
18. **Convegno** Magia, stregoneria e superstizione in Europa e nella zona alpina <1983 ; Borgosesia>, *La strega, il teologo, lo scienziato : atti del Convegno Magia, stregoneria e superstizione in Europa e nella zona alpina*, a cura di M. Cuccu e P. A. Rossi, presentazione di F. T. Regis, Genova, ECIG, 1986.
19. **Crispino**, Anna Maria, *Il libro del diavolo : le origini, la cultura, l'immagine*. con scritti di Anna Maria Crispino, Fabio Giovannini, Marco Zatterin ; con interventi di Antonella Anedda ... [et al.] **Pubblicazione:** Bari : Dedalo, 1986
20. **Cultural encounters : the impact of the inquisition in Spain and the New World** / a cura di Mary Elizabeth Perry e Anne J. Cruz. Berkeley, University of California press, copyright 1991
21. **Dedieu**, Jean Pierre, *L' inquisizione*. Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, [1990]
22. **Delumeau**, Jean, *Il Cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*. Ed. italiana a cura di Mario Bendiscioli. Terza ed. aggiornata. Milano, Mursia, 1976. Titolo originale *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Copyright 1971-1985 Presses Universitaires de France.

23. **Di Gesaro**, Pinuccia, *I giochi delle streghe : stregonerie confessate nei processi del Cinque e Seicento e convalidate dai massimi demonologi*, Bolzano, Praxis 3, 1995
24. **Di Nola**, Alfonso Maria, *Inchiesta sul diavolo*. Con la collaborazione del Collettivo studentesco del Magistero di Arezzo Roma - Bari, 1979,
25. **Donovan**, Frank, *Historia de la brujeria*. Trad. di Francisco Torres Oliver. Madrid, Alianza editorial, 1978, 239 p. Ed. orig. *Never on a broomstick*, [Harrisburg, Pa.], Stackpole Books, [1971]
26. *Early modern European witchcraft : centres and peripheries*. A cura di Bengt Ankarloo e Gustav Henningsen. Oxford, Clarendon press, 1990
27. **Eliade**, Mircea, *Occultismo, stregoneria e mode culturali : saggi di religioni comparate*. Firenze, Sansoni, 1990
28. **Faggin**, Giuseppe, *Le streghe*. Vicenza, N. Pozza, 1995
29. **Garcia Atienza**, Juan, *Guia de la Inquisicion en Espana*. [S.l.], Arin, 1988
30. **Garcia Carcel**, Ricardo. *L' inquisizione*. Milano, Fenice 2000, [1994]
31. **Garcia Ivars**, Flora, *La represion en el tribunal inquisitorial de Granada : 1550-1819*. Madrid, Akal, copyright 1991
32. **Gari Lacruz**, Angel, *Brujeria e Inquisicion en el Alto Aragon en la primera mitad del siglo 17.*, Zaragoza, Diputacion general de Aragon, Departamento de cultura y educacion, 1991
33. **Ginzburg**, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino, Einaudi, 1995. I ed. Biblioteca Studio.
34. -, *I Benandanti*
35. **Giordano**, Nicola, *L' esecuzione in effigie (relaxo in statua) : contributo alla storia della procedura inquisitoriale*. Palermo, Società italiana per la storia patria, 1969
36. **Gremmo**, Roberto, *Streghe e magia : episodi di opposizione religiosa popolare sulle Alpi del Seicento*. Biella, ELF, [1994?], 351 p
37. **Guiraud**, Jean, *L' inquisition medievale*. Paris, B. Grasset, copyr. 1928
38. **Habiger-Tuczay**, Christa, *Magie und Magier im Mittelalter*, Munchen, Diederichs, c1992
39. **Henningsen**, Gustav, *L' avvocato delle streghe : stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, trad. Gianni Guadalupi dall'edizione spagnola. Milano, Garzanti, 1990. Ed. orig. *The witches' advocate : Basque witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609-1614*. Reno, University of Nevada Press, 1980
40. **Hester**, Marianne, *Lewd women and wicked witches : a study of the dynamics of male domination*, London e New York, 1992
41. **Ingegneri**, Franco, *Torquemada : atrocità e segreti dell'Inquisizione spagnola*. Milano, De Vecchi, copyright 1966
42. *Inquisition and society in early modern Europe*. A cura di Stephen Haliczer. London - Sidney, copyr. 1987
43. **Jimenez del Oso**, Fernando, *Streghe : le amanti del diavolo*, Trad. di Stefano Baldi. Milano, Fenice 2000, [1995]
44. **Jimenez Monteserin**, Miguel, *Introduccion a la Inquisicion Espanola. Documentos basicos para el estudio del Santo Oficio*. Madrid, Editora Nacional, 1980. Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados vol.16.
45. **Kamen**, Henry. *L' Inquisizione spagnola*. Milano, Feltrinelli, 1966
46. **King**, Francis X, *Il libro completo delle streghe e dei demoni*, Roma, Gremese, copyr. 1988

47. **Klaniczay**, Gabor, *The uses of supernatural power : the transformation of popular religion in medieval and early modern Europe*, trad. Susan Singerman, a cura di Karen Margolis, Cambridge, Polity, copyr. 1990.
48. **La Sacra Bibbia**. Edizione illustrata con il testo ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana. Milano, Fabbri, 1977, 4 voll.
49. **Lavallee**, Joseph, *L' inquisizione di Spagna*. A cura di Giulio Belli. Milano, Cultura nuova, 1950
50. **Lea**, Henry Charles, *Historia de la Inquisicion espanola*. Trad. Angel Alcalá e Jesus Tobio. Madrid, Fundacion Universitaria Espanola, 1983. Ed. Italiana: *Storia dell'Inquisizione : origine e organizzazione*. Trad. di Pia Cremonini e Nilo Pucci. Milano, Feltrinelli, 1974, 332 p., [8] c. di tav. , ill.
51. **Levack**, Brian P., *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*. Trad. Alberto Rossatti. Bari, Laterza, 1990, 2^a ed. (1^a ed. 1988). Ed. orig. *The Witch-hunt in Early Modern Europe*, London, Longman, 1987.
52. -, (a cura di), *Articles on Witchcraft*. New York, Garland, 1995.
53. **Lewis**, Ioan Myrddin, *Possessione, stregoneria, sciamanismo : contesti religiosi nelle società tradizionali*. A cura di Vittorio Lanternari. Napoli, Liguori, 1993.
54. **Lison Tolosana**, Carmelo, *Las brujas en la historia de España*. Madrid, Temas de Hoy, 1992
55. **Llorente**, Juan Antonio, *Storia critica della Inquisizione di Spagna. scritta dal signor D. Gio. Ant. Lorente ; compendiate in lingua italiana dal signor Stefano Ticozzi*. Nuova ed. fatta su quella del 1820. Milano. Pagnoni, 1866, 6 v. Ed. in lingua originale: *Historia critica de la inquisicion en España*. Introduzione di Jose Jimenez Lozano. Madrid, Hiperon, 1981, 4 v.
56. **Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age a nos jours / sous la direction de Robert Muchembled**. Paris, A. Colin, 1994
57. **Mandrou**, Robert, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento : un'analisi di psicologia storica*, Bari, Laterza, 1971..
58. **Martinelli**, Franco, *L' inquisizione spagnola: atrocità, torture, sadismo*. Milano, G. De Vecchi, 1968
59. **Martinis**, Bruno, *La stregoneria*, Carnago, Sugarco, [1995]
60. **Maurer**, Joseph *Hexenwesen und Satanismus : eine vergleichende Bibliographie aus zwei Jahrtausenden = Stregoneria e satanismo : una bibliografia comparata di due millenni*, Calliano, Trento, s.d..
61. **Mazzali**, Tiziana, *Il martirio delle streghe : una nuova drammatica testimonianza dell'inquisizione laica del Seicento*. Milano, Xenia, [1988]
62. **Mereu**, Italo, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milano, Gruppo editoriale Fabbri-Bompiani-Sonzogno-ETAS, 1988
63. **Mocatta**, Federico David, *Gli ebrei della Spagna e del Portogallo e l'Inquisizione*. Trad. dall'inglese di Salomone De Benedetti d'Acqui. Napoli, Stabilimento tipografico dell'unione, 1887
64. **Molinari**, Franco, *I tabù della storia della Chiesa moderna*. Torino, Marietti, copyright 1973
65. **Monter**, William, *Frontiers of heresy : the Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*. Cambridge, Cambridge University press, 1990
66. **Moore**, R. I., *The Origins of European Dissent*, Oxford e New York, Basil Blackwell, 1985
67. **Muchembled**, Robert, *La sorciere au village, 15.-18. siecle*. Paris, Gallimard, 1991
68. **Neveu**, Bruno. *L' erreur et son juge : remarques sur les censures doctrinales a l'epoque moderne*. Napoli, Bibliopolis, 1993
69. **Paoli**, Giovanni, *La famigerata Inquisizione*. Torino, SEI, 1948

70. **Pardo** Tomas, Jose, *Ciencia y censura : la inquisicion espanola y los libros cientificos en los siglos 16. y 17. ,* Madrid,: Consejo superior de investigaciones cientificas, 1991
71. **Parinetto**, Luciano, *La traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi.* Con 13 disegni originali di Salvatore Carbone. Roma, A. Pellicani, [1993]
72. -, *Streghe e politica : dal rinascimento italiano a Montaigne, da Bodin a Naude.* Prefazione di Giorgio Galli. Milano, Istituto propaganda libraria, 1983
73. **Prisonniers de l'Inquisition : relations de victimes des inquisitions espagnole, portugaise et romaine transcrites et traduites avec des notes et precedees d'un rappel historique.** A cura di Frederic Max. Paris, Seuil, copyright 1989
74. **Prosperi**, Adriano, *Tribunali della coscienza : inquisitori, confessori, missionari.* Torino, Einaudi, [1996]
75. **Rangoni**, Laura, *I sessi del diavolo : iconografia della tortura e della stregoneria,* int. Luciano Parinetto. Milan,. Terziaria, 1995
76. **Romanello**, Marina, (a cura di), *La stregoneria in Europa,* Bologna, Il Mulino, 1980
77. *Le sabbat des sorciers en Europe, 15.-18. siecles : colloque international ENS Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992. Textes reunis par Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Preaud.*Grenoble,Millon, [1993]
78. *La stregoneria : diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento,* [a cura di] Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria Rosario Lazzati. Milano, A. Mondadori, 1984
79. *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna : convegno internazionale di studi, Pisa, 24-26 marzo 1994.* A cura di Giovanna Bosco e Patrizia Castelli. [Roma] : Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per ibeni librari, le istituzioni culturali e l'editoria
80. **Thomas**, Keith, *La religione e il declino della magia : le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento,* traduzione di Francesco Saba Sardi, Milano,Mondadori, 1985. ed. orig., *Religion and the decline of magic,* New York, Scribner, 1971
81. **Testas**, Guy e Testas, Jean, *L' Inquisition,* 5a ed. corretta. Paris, Presses universitaires de France, 1991, 126 p. Ed. italiana: *L' inquisizione,* trad. Antonio De Maria. Acireale, Bonanno, [1989]
82. **Trevor-Roper**, Hugh, "La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento", in *Protestantesimo e trasformazione sociale.* Bari, Laterza, 1969.
83. **Turberville**, Arthur Stanley, *L' Inquisizione spagnola.* 5a ed.. Milano, Feltrinelli, 1965
84. **Vacandard**, E., *L' inquisition : etude historique et critique sur le poveroir coercitif de l'eglise,* Paris, libr. Bloud et c., 1912
85. **Vekene**, Emile van der, *Bibliotheca bibliographica historiae sanctae Inquisitionis : bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition.* Vaduz, Topos, senza data
86. **Verrill**, Alpheus Hyatt, *The inquisition.* New York - London, copyright 1931
87. **Villeneuve**, Roland, *L' universo diabolico.* Traduzione di Anna Maria Fusco. Roma, Edizioni mediterranee, [1977]
88. *Witchcraft in early modern Europe : studies in culture and belief.* A cura di Jonathan Barry, Marianne Hester e Gareth Roberts. Cambridge, Cambridge University press, 1996