

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Storiche

Tesi di Laurea

«Se vado publicamente diran che sono una strega»

Un'indagine sulla stregoneria nel territorio di Savona
(XVI-XVII secolo)

Relatore: Prof. Paolo Calcagno

Correlatrice: Prof.ssa Denise Bezzina

Candidata: Francesca Sichetti

Anno Accademico 2025/2026

A mio papà,
per avermi insegnato ad essere tenace,
e avermi dato la consapevolezza di poter arrivare ovunque desideri.

A mia mamma,
per avermi trasmesso il valore della fatica e del lavoro,
e per essere, ogni giorno, la donna che spero di diventare.

A mio fratello,
per avermi sempre vista per come sono davvero,
e aver desiderato semplicemente che fossi felice.

Indice

Introduzione 1

1. Il quadro archivistico e istituzionale: carte, giurisdizioni e amministrazione della giustizia nel Savonese 3

1.1. Premesse archivistiche e metodologiche 3

1.2. Inventario e tipologie documentarie: cosa contengono i faldoni 7

1.3 La riforma tridentina a Savona: una panoramica 14

1.4 Conflitti giurisdizionali 22

2. Costruire la strega nel Savonese: accuse, processi e identità 36

2.1 I processi per stregoneria a Savona 36

2.2. La figura della strega: tra demonologia colta e credenze popolari 90

3. Percorsi nel Fondo Inquisizione 101

3.1. Relazioni familiari e dinamiche di comunità 102

3.2. Imputate, accusatrici, testimoni: identità femminili nei processi savonesi 115

3.3. Malefici femminili, incantesimi maschili: un'asimmetria giudiziaria? 126

3.4. Il fenomeno delle autodenunce 138

Conclusioni 150

Appendice documentaria 153

Fonti d'archivio 159

Bibliografia 160

Ringraziamenti 165

Introduzione

Questa ricerca si occupa del fenomeno della stregoneria nella diocesi di Savona fra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento, indagato attraverso la documentazione giudiziaria di produzione ecclesiastica conservata presso l'Archivio Storico Diocesano di Savona-Noli[1].

Il capitolo di apertura affronta la genesi del Fondo Inquisizione e i suoi limiti, l'assetto di un territorio diviso fra la Repubblica di Genova, la metropolìa milanese e i feudi imperiali di Finale e Spigno, l'attuazione della riforma tridentina nella diocesi attraverso la successione dei vescovi e, soprattutto, la lunga contesa giurisdizionale fra il tribunale vescovile e l'Inquisizione di Genova. È da quella contesa, e dall'esito che essa ebbe, che dipende in larga misura la fisionomia assunta dalla repressione della stregoneria in questo territorio, e proprio lì si colloca uno dei problemi centrali del lavoro, ossia se la subalternità dell'ordinario savonese documentata per le cause d'eresia valga anche per la materia magico-stregonesca.

Ricostruita la cornice, l'indagine si sposta sul corpus processuale, di cui si misurano la distribuzione cronologica, la geografia, la tipologia delle accuse, le autorità giudicanti e gli esiti documentati. Da questa ricognizione emerge il problema della figura della strega quale le carte savonesi la costruiscono, e del rapporto che essa intrattiene con la strega diabolica della trattatistica demonologica coeva: un rapporto che rivela i materiali costitutivi della *publica fama*, del conflitto di vicinato, dell'ambivalenza del mestiere di guaritrice e delle gerarchie domestiche.

L'ultima parte del lavoro tenta infine di illuminare alcuni snodi che, per la realtà savonese, sono rimasti finora ai margini degli studi. Vi si ricostruisce il tessuto di parentela e di vicinato entro cui le accuse prendono forma, con il repertorio di strumenti informali che la comunità dispiega prima di rivolgersi al foro; vi si restituiscono le identità femminili che popolano i fascicoli non soltanto come imputate, ma anche accusatrici, testimoni, intermediarie e clienti; vi si affronta la ripartizione fra un versante femminile del *maleficium* e un versante maschile della *superstitio*, per verificare se e in che misura essa si traduca in un'asimmetria propriamente giudiziaria; vi si esamina infine il piccolo

[1] Da qui in avanti ASDSN.

nucleo delle autodenunce, per verificare se e in quale misura possa costituire un sintomo dell'efficacia raggiunta dal dispositivo tridentino nel governo delle coscienze. Il lavoro si chiude con una breve appendice documentaria, inserita per illustrare la tipologia della documentazione consultata ed esaminata.

1. Il quadro archivistico e istituzionale: carte, giurisdizioni e amministrazione della giustizia nel Savonese

Questa ricerca indaga fenomeno della stregoneria nel territorio savonese attraverso la documentazione conservata presso l'ASDSN e prodotta dalle autorità ecclesiastiche tra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento. I processi celebrati in quest'area consentono di osservare da vicino il funzionamento concreto della giustizia ecclesiastica e i profili delle persone che vi furono coinvolte, così come i rapporti sociali e di potere che si configurano all'interno delle comunità di riferimento. Ricostruire il contesto entro il quale quelle carte furono prodotte è perciò la condizione preliminare per poterle leggere: il territorio della diocesi, il suo assetto politico frammentato, le autorità che vi esercitavano il controllo sulla fede e i rapporti che le legavano fra loro.

Una premessa necessaria all'analisi dei processi è costituita dalla precisazione circa il quadro archivistico e istituzionale di riferimento per il seguente studio. Si esaminerà anzitutto la genesi del fondo, le sue tipologie documentarie e i suoi limiti; verrà ricostruita quindi la cornice della riforma tridentina nella diocesi, premettendovi un inquadramento della società savonese fra la Repubblica di Genova, la metropolìa milanese e i feudi imperiali di Finale e Spigno; in ultimo si analizzerà la contesa giurisdizionale fra il tribunale vescovile e l'Inquisizione di Genova, da cui dipende in larga misura la fisionomia assunta dalla repressione della stregoneria in questo territorio.

1.1. Premesse archivistiche e metodologiche

La ricerca poggia su documentazione archivistica conservata presso l'ASDSN e nota come «Fondo Inquisizione»: si tratta di tre faldoni che raccolgono documentazione datata tra il 1538 e il 1676, frutto di un lavoro di estrapolazione documentaria e riordino archivistico ad opera del personale dell'Archivio. La storia stessa di questo fondo è significativa, poiché illumina pratiche e prassi archivistiche che hanno lasciato un'impronta profonda sulla forma in cui ci sono giunte le carte.

La sua nascita, come hanno opportunamente ricostruito Manuela Saccone e Giuseppe Testa, va collocata nella seconda metà del Novecento[2] e si lega all'iniziativa del responsabile dell'archivio Don Mario Scarrone. Egli decise di scorporare dai fondi originari una serie di documenti relativi all'attività giudiziaria in materia di controllo religioso, riconducibili a pratiche di stregoneria o di eresia nell'area savonese. In origine la documentazione prodotta dalla Diocesi e dalle parrocchie veniva classificata in due categorie che ricalcano le tradizionali partizioni della cancelleria episcopale: *Actorum* e *Diversorum*. Al primo nucleo erano destinati i casi riguardanti la condotta del clero, le procedure, i pareri e le sentenze; al secondo veniva attribuito tutto ciò che esorbitava dal primo, e dunque suppliche, corrispondenza tra parroci, frammenti processuali[3]. Si tratta di una partizione soggetta a scelte aleatorie e discrezionali, tanto che gli stessi studiosi locali hanno spesso preferito scorporare i due fondi secondo nuovi criteri, selezionando i documenti per toponimo, parrocchia o data di apertura dei processi. Don Mario Scarrone nel cinquantennio successivo alla seconda guerra mondiale diede vita a un nuovo fondo che chiamò significativamente «Armadio dei processi dell'Inquisizione». Vi fece confluire tutti i documenti che, nel corso di un poderoso riordino dei fondi *Actorum* e *Diversorum*, apparivano riconducibili al tema dei processi inquisitoriali in senso lato: istruttorie, lettere, interrogatori, comunicazioni, atti di processi inerenti alla stregoneria e l'eresia[4].

Il riordino del materiale dell'ASDSN secondo criteri estrinseci come quello cronologico, alfabetico, geografico o per materia, ha determinato la perdita della logica interna alla genesi originaria dei documenti. Una griglia di questo tipo può risultare comoda per la consultazione, ma è estranea al modo in cui il soggetto produttore ha effettivamente trattato e stratificato la documentazione: aggregare i fascicoli per materia disarticola le unità archivistiche originarie, recide i legami procedurali e cronologici, e riduce i singoli pezzi a frammenti privi del contesto che ne garantiva la capacità informativa. Il documento isolato perde gran parte del proprio valore probatorio, perché quel valore dipendeva dalla sua collocazione nell'insieme. Per quanto le carte risultino ad

[2] Manuela Saccone, Giuseppe Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori. La magia popolare nei verbali dell'Inquisizione della Diocesi di Savona (XVI-XVII secolo)*, Associazione «Emanuele Celesia» Amici della Biblioteca e del Museo del Finale, Finale Ligure, 2019, pp. 37-38.
[3] Ivi, p. 37.
[4] Ibidem.

oggi più facilmente reperibili in quanto accorpate in faldoni unici suddivisi al loro interno da fascicoli, è stato sacrificato il vincolo archivistico mediante una selezione arbitraria. La conseguenza di questo tipo di operazioni è che il documento perde il vincolo che lo lega alle altre carte, che già di per sé costituisce una preziosa fonte per gli studiosi. Questa esigenza di fedeltà all'ordinamento originario non è soltanto un imperativo metodologico, ma trova fondamento nello statuto giuridico del bene archivistico. Il «Codice dei beni culturali e del paesaggio» ricomprende fra i beni culturali gli archivi e i singoli documenti appartenenti, fra gli altri, agli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, quando presentino interesse storico[5]. In quanto tali, i beni archivistici sono al tempo stesso soggetti a tutela e oggetto di valorizzazione. La conservazione, sorveglianza e vigilanza degli archivi non si esaurisce nella custodia fisica delle carte, ma include la salvaguardia della loro capacità informativa, ossia di quella rete di relazioni che un riordinamento arbitrario disperderebbe.

I tre faldoni che costituiscono il cosiddetto «Fondo Inquisizione» sono composti da una serie di fascicoli inerenti processi per stregoneria, per eresia, libri proibiti e altre materie affini, sistemati per la maggior parte in ordine cronologico e talvolta per materia. Lo stato attuale delle carte non permette di ricostruirne la posizione originaria in maniera funzionale, perdendo così la possibilità di ricostruire l'effettivo operare delle varie giurisdizioni in gioco. Non è lo smarrimento di singoli documenti la vera perdita del vincolo archivistico, ma la dissoluzione del tessuto di rapporti che li rendeva una fonte storica leggibile. Per fare un esempio, alcuni documenti relativi a processi per stregoneria avvenuti a Casanova (Varazze), pubblicati da Mario Damele a partire dagli atti della curia criminale, non sono stati inseriti nei faldoni «Inquisizione». Essi appartengono presumibilmente al lotto di carte che Don Scarrone non ebbe il tempo di esaminare e che restano dunque parte del carteggio originale[6]. La documentazione inerente materia eretica e stregonica per il territorio savonese è perciò il risultato di un accorpamento artificiale che risponde a criteri non coevi, principalmente di ordine cronologico e/o tematico. I tre archivisti che si sono succeduti nell'ultimo cinquantennio (Mario Scarrone, Leonardo

[5] D.Lgs. 22 gennaio 2004, n. 42, *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (Codice Urbani), art. 10. Il superamento della dicotomia tra archivi e altri beni culturali era già sancito dal Testo unico del 1999 (D.Lgs. 29 ottobre 1999, n. 490).

[6] Su queste lacune e sui documenti pubblicati ad esempio dall'Associazione Culturale «San Donato» di Varazze a firma di Mario Damele, cfr. Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 49.

Botta e Gianluigi Caneto) sono stati di fatto i custodi e gli artefici della forma attuale del fondo: a essi va riconosciuto il merito di aver reso tecnicamente possibile la ricerca contemporanea sulla stregoneria savonese.

1.2. Inventario e tipologie documentarie: cosa contengono i faldoni

Il primo faldone (1538-1598)

Il Fondo Inquisizione dell'ASDSN si articola allo stato attuale in tre faldoni distinti. Il primo faldone copre poco più di sessant'anni di documentazione, dal 1538 fino agli anni immediatamente precedenti il 1598. Il documento di apertura riguarda Maestro Ercole di Spigno: la tipologia cui appartiene, quella ereticale, torna più volte nei decenni successivi e che caratterizza una parte significativa del nucleo cinquecentesco del fondo[7]. Vi figurano poi le testimonianze e il decreto di condanna contro Gio Batta de Faxis di Spigno del 1549, la causa contro Frà Marco Antonio da Genova Agostiniano, processato nel 1542 per alchimia e fabbricazione di monete false, e quella contro Bartolomeo Suffo di Giusvalla, incarcerato nel castello di Dego nel 1564, torturato, evaso e infine assolto dallo spergiuro[8]. Negli anni Sessanta e Settanta si concentrano vicende che coinvolgono direttamente l'eresia calvinista e i suoi ambienti: il «Circolo di Finalborgo» del 1565, il caso di fra Tommaso da Bologna nello stesso anno, le accuse contro Giovanni e Cristoforo Rodero di Frejus nel 1568, la lunga vicenda di Bartolomeo Martino tra 1568 e 1571[9].

Questo faldone raccoglie poi i primi procedimenti per stregoneria, incantesimi e pratiche di guarigione, oggetto principale del presente lavoro. La serie si apre con la Proclamazione del Decreto dell'Inquisitore di Genova del 6 giugno 1551, conservata fra le carte del processo per stregoneria contro Geronima Piccasso di Quiliano, celebrato nel luglio 1551 davanti al tribunale episcopale[10]. Seguono i casi di Gentile Pessana di Segno (1555-1558), Giovanna Chiaborelli di Giusvalla (1559), Ambrogio Guariglio di Quiliano (1561, condannato a pagare due scudi per incantesimi di guarigione recitati con

[7] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicolo 1538: Maestro Ercole di Spigno (eresia). Da qui in avanti le intitolazioni sono quelle dell'indice dei documenti dei faldoni Inquisizione conservati in ASDSN.
[8] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicolo 1542: Frà Marco Antonio da Genova Agostiniano. Processo per alchimia e fabbrica di monete false; ivi, fascicolo 1564: Bartolomeo Suffo di Giusvalla.
[9] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicoli 1565 (Circolo di Finalborgo; Fra Tomaso da Bologna), 1568 (Giovanni e Cristoforo Rodero di Frejus, accusati di eresia), 1568-1571 (Bartolomeo Martino).
[10] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicolo 1551, 6 giugno: Proclamazione Decreto dell'Inquisitore di Genova. Sul valore di questo editto e sulla sua collocazione tra le carte del processo Piccasso si veda Simone Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella, Edizioni della Normale, Pisa, 2011, vol. I, pp. 153-168.

filastrocca) e Maria Borceria di Savona (1561)[11]. Dal 1567 prende corpo una sequenza serrata di indagini che coinvolge in modo significativo il clero locale: il procedimento contro Prete Costanzo Bonfante, vicerettore di Carbuta, accusato di fare il guaritore con incantesimi, le indagini su Gerolamo della Torre di Albisola e Giovanni Soffiotto, il caso di Gio Paolo Allegretto di Savona (condannato a stare due ore inginocchiato in cattedrale a recitare *Pater Noster* e *Ave Maria* e a non praticare più divinazioni) e quello di Prete Stefano Benalia di Stella San Bernardo, che dichiarò di non aver praticato incantesimi[12].

L'unico procedimento per stregoneria del primo faldone che giunge a una sentenza formale è quello del 1572 contro Madina e Pellegrina Conte di Bergeggi, incarcerate dal Podestà di Vado, accusate di stregoneria e condannate all'esilio per tre anni[13]. Negli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento la documentazione si fa più rarefatta: vi compaiono casi giurisdizionali significativi (la lite tra il vescovo Cesare Ferrero e l'Inquisitore di Genova del 1580, la sentenza del Sant'Uffizio su Alessandro Sorleone del 1582), informazioni e diffide, segno di un'attività inquisitoriale che procede più per fascicoli istruttori che per veri e propri processi. Negli anni Novanta torna a infittirsi la documentazione sulle pratiche magiche: vi sono alcune informazioni su Antonio Viglino di Stella San Bernardo del 1595 (raccolte dal vicario vescovile Giovan Battista de Simoni per il tramite di un rappresentante foraneo a Stella, sotto la direzione dall'alto dell'inquisitore Giovan Battista Lanci da Reggio[14]), le indagini per incantesimi a Quiliano dello stesso anno, e infine la nomina di fra Bartolomeo di Savona dell'ordine dei Predicatori a notaio dell'Inquisitore nel 1596. Si chiude qui, a ridosso del cambiamento del vicario generale e dell'avvento della nuova fase amministrativa avviata dal vescovo Pier Francesco Costa, il nucleo documentario del primo faldone.

[11] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicolo 1551, 1 luglio: Geronima Piccasso di Quiliano. Processo per stregoneria.
[12] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicoli 1561 (Ambrogio Gariglio di Quiliano; Maria Borceria di Savona), 1567 (Prete Costanzo Bonfante; Gio Paolo Allegretto), 1568 (Prete Stefano Benalia di Stella San Bernardo).
[13] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicolo 1572: Madina e Pellegrina Conte di Bergeggi.
[14] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 17. Sulla figura del vicario vescovile Giovan Battista de Simoni, in carica in due riprese dal 1587 al 1596, cfr. Leonardo Botta, *La riforma tridentina nella diocesi di Savona*, parte I, Stab. Tip. Priamar dei Sabbatelli Editori, Savona, 1962 (la parte II è del 1963), p. 70; cfr. anche Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 14.

Il secondo faldone (1598-1676)

Il secondo faldone copre un arco cronologico altrettanto ampio: esso si apre nel 1598 con una documentazione riguardante il possesso di libri proibiti rilasciata dal vescovo Pier Francesco Costa e dal vicario dell'Inquisizione padre Bresciano. Tale atto testimonia la rinnovata strategia di collaborazione fra il vescovato del Costa e l'ufficio inquisitoriale genovese a ridosso del passaggio di secolo. Lo stesso anno il faldone conserva il procedimento contro il servo del Pretore di Savona, quello a carico di Stefano Bogero per incantesimi con segni, la querela di Giovanna Becca che si offende per essere stata chiamata strega, e l'indagine contro Peirola Perrone[15].

I primi due decenni del Seicento sono attraversati da una fitta sequenza di richieste di informazioni, lettere circolari romane e indagini su persone in transito nei territori della diocesi, segno di una vigilanza inquisitoriale fattasi più capillare. Vi figurano le richieste di informazioni su Juan e Nicola de Guarnero e le loro mogli (1605), la diffida nei confronti di Giovanni Giordano in materia di tre schiave (1606), le informazioni su venti persone partite da Bordeaux e giunte in Liguria (1607), Pietro de' Vergas Muchucas (1612), e l'indagine su Pietro Rossano accusato di simpatia per gli eretici (1614)[16]. Le lettere circolari dell'Inquisizione Romana del 1605, del 1608 e la circolare del cardinale Millini del 1623 mostrano in che modo le direttive centrali raggiungessero la periferia. Un fascicolo del 1620 riconduce poi ad alcuni fenomeni di possessione che si intrecciano con le pratiche superstiziose[17].

Sul versante propriamente stregonesco, il secondo faldone ospita alcuni dei casi più noti e analizzati dalla storiografia. Vi si trova la singolare autoaccusa di Caterina de Bono di Quiliano nel 1608: si tratta di una diciannovenne contadina analfabeta, che si presenta spontaneamente al Vicario generale e al Priore del convento di San Domenico denunciando il proprio «patto» con un diavolo di nome Martino[18]. Vi figura poi il noto

[15] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, fascicoli 1598: Contro il servo del Pretore di Savona; Stefano Bogero (incantesimi con segni); P. Francesco Costa vescovo, P. Bresciano inquisitore vicario. Permesso libri proibiti; Giovanna Becca si offende e querela perché chiamata strega; Contro Peirola Perrone.
[16] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, fascicoli 1605 (Richiesta di informazioni su Juan de Guarnero, Nicola de Guarnero e loro mogli savonesi), 1606 (Diffida nei confronti di Giovanni Giordano circa tre schiave), 1607 (Richiesta di informazioni su venti persone partite da Bordeaux e giunte in Liguria), 1612 (Richiesta di informazioni su Pietro de' Vergas Muchucas), 1614 (Pietro Rossano accusato di simpatia per eretici).
[17] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, fascicoli 1605 e 1608 (Lettera circolare di Inquisizione Romana), 1623 (Cardinale Millini. Circolare sulle inquisizioni locali), 1620 (Indemoniata. Varazze, San Nazario e Celso).
[18] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, fascicolo 1608, Caterina de Bono..

procedimento contro Benedetta Carzolia di Perti nel 1626, levatrice accusata dalla sua rete familiare durante l'episcopato di Francesco Maria Spinola[19].

Una terza tipologia documentaria è costituita dai materiali di natura disciplinare e amministrativa concernenti il clero locale. Vi figurano gli editti del vescovo Francesco Maria Spinola del 1624, indirizzati ai vicari foranei di Finale e Spigno e agli arcipreti di Vado e Varazze, in cui si dispone il controllo capillare delle patenti di confessione e si interviene sui «*Sollicitantes*», ovvero quei sacerdoti che durante la confessione persuadono i fedeli a compiere azioni di dubbia moralità e ortodossia[20]. Negli anni Trenta e Quaranta del Seicento, infine, si collocano le ultime vicende cinque-secentesche di stregoneria: il processo contro Caterina da Orta del 1639, il fascicolo «Scommesse sulle donne gravide» di Savona del 1631-1644, e l'indagine su Isabella Verdina, moglie di Alonso Molina, del 1629-1635. Da qui il faldone protende verso il 1676, anno in cui si collocano materiali relativi al fenomeno del quietismo nei territori di Spigno, Finale e Vado[21].

Il terzo faldone

Il terzo faldone del Fondo Inquisizione, a differenza dei primi due, è privo di un elenco interno che ne descriva analiticamente la consistenza. Esso conserva anzitutto il fascicolo del cosiddetto «processo dei nobili», che prese forma a Savona tra il 1599 e il 1601 contro i maggiorenti della Savona cinquecentesca imputati di negromanzia ed eresia: si tratta del procedimento più ampio e meglio documentato dell'intero fondo, oggetto di studio fin dai lavori di Leonardo Botta e successivamente di Daniela Piemontino e Simone Ragagli[22]. Accanto a esso si trova un insieme di frammenti

[19] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, Processo per stregoneria contro Caterina Del Bono (1608); ivi, Benedetta Carzolia di Perti (1626).
[20] Sul significato degli editti di Francesco Maria Spinola del 1624 cfr. L. Giana, *Pratica delle istituzioni: procedure e ambiti giurisdizionali a Spigno nella prima metà del XVII secolo*, in «Quaderni storici», n. 103-1, 2000, pp. 11-48.
[21] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, fascicoli 1629-1635 (Informazioni su Isabella Verdina, moglie di Alonso Molina), 1631-1644 (Scommesse sulle donne gravide. Savona), 1639 (Caterina da Ultra nell'indice; si tratta di Caterina da Orta), 1676 (Quietismo. Spigno, Finale, Vado).
[22] Botta, *La riforma tridentina*, pp. 199-203; Daniela Piemontino, *Il «processo dei nobili». Eresia e cultura dotta nella Savona di fine Cinquecento*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», n. 37, 2003, pp. 259-290; Simone Ragagli, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, in «Riforma e movimenti religiosi» No. 09, Rivista della Società degli studi valdesi, Claudiana, Torino, 2021, pp. 35-75.

documentari miscellanei, di esigua consistenza e di difficile identificazione, privi di un nesso archivistico evidente con il resto della documentazione.

La collocazione attuale del processo dei nobili nel terzo faldone non corrisponde tuttavia alla segnatura adottata dai più recenti studi di Ragagli, che lo indicava nel secondo[23]. Lo scarto, non risolvibile mediante un inventario aggiornato, induce a ipotizzare una ricollocazione del fascicolo o una rinumerazione dei faldoni posteriore agli studi citati; in assenza di documentazione archivistica al riguardo, la ricognizione diretta resta l'unico riscontro disponibile sullo stato attuale del condizionamento.

Caratteristiche e limiti della documentazione

Il primo dato che emerge da una ricognizione complessiva del fondo riguarda la sproporzione tra fascicoli di indagine e processi propriamente istruiti. Saccone e Testa, sulla scorta della rilettura condotta da Adolfo Francia, Alfredo Verde e M. Zanella[24], hanno segnalato che per il periodo compreso fra metà Cinquecento e metà Seicento si ha notizia di ventiquattro processi, dei quali solo quattro giunsero a una qualche forma di sentenza. In aggiunta a questi quattro processi, si tenga conto anche del caso peculiare di Caterina de Bono nel 1608, l'unico processo che risulta affiancato da un vicario del Sant'Uffizio e che si conclude con l'abbandono del procedimento perché «il fatto non sussisteva»[25]. Tale quadro documentario non può tuttavia considerarsi definitivo, in quanto è necessario integrare i risultati dell'attuale lavoro di ricerca portato avanti dal personale dell'ASDSN. Nell'ambito di questa sistematica ricognizione delle fonti, Don Gianluigi Caneto ha rintracciato due ulteriori casi inediti di indagine per stregoneria, che verranno affrontati in seguito nel presente lavoro. Da questo dato discende un'importante implicazione documentaria: la maggior parte delle carte conservate nei faldoni «Inquisizione» non documenta l'iter completo di un processo, bensì la sua sola fase

[23] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2 (così indicato in Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, nota 48). Il fascicolo è citato da Piemontino senza numero di faldone, con la sola intitolazione *Processo Adorno-Pozzobonello-Gentil Ricci (1599-1601)*.

[24] Adolfo Francia, Alfredo Verde, M. Zanella, *Caterina e le altre. I processi per stregoneria nel savonese nel XVI e XVII secolo*, Editrice Liguria, Genova, 1984.

[25] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 38: «fino ad oggi si ha notizia di 24 processi, di cui solo 5 vennero istruiti». Saccone e Testa contano il processo a Caterina de Bono tra quelli per cui è documentata una sentenza, in questa sede si preferisce tuttavia conteggiarlo a parte per restituirne la singolarità. Il dato è ripreso da Francia, Verde, Zanella, *Caterina e le altre*, pp. 83-84, dove si individuano i quattro casi che giungono a una qualche forma di sentenza conclusiva (Pessana 1555, Conte 1572, Carzolia 1626, Caterina da Orta 1639) e l'autoaccusa di Caterina de Bono (1608).

istruttoria, con la denuncia, gli interrogatori dei testimoni, le deposizioni e talora l'interrogatorio dell'imputato. Mancano nella maggior parte dei casi le sentenze, e dunque l'esito ultimo del procedimento[26]. Il fatto stesso che molte indagini si arrestino in una fase preliminare senza giungere all'istruzione formale del processo costituisce una spia importante di un atteggiamento dei magistrati ecclesiastici savonesi che andrà discusso in seguito[27].

Delineata la fisionomia complessiva dei faldoni «Inquisizione», è ora opportuno chiarire i criteri che hanno guidato la selezione documentaria adottata nel presente lavoro. L'analisi si concentra sui fascicoli relativi alla stregoneria, agli incantesimi, alla magia popolare e alle pratiche di guarigione, lasciando in secondo piano (pur senza ignorarle) le carte di natura propriamente eretica, le richieste di informazioni di vario genere, gli editti, le lettere circolari romane e i materiali disciplinari sul clero. Questa scelta consente di concentrare l'indagine su un nodo specifico: il processo per stregoneria come osservatorio delle dinamiche comunitarie e delle identità individuali, tema che la microstoria italiana ha contribuito a porre al centro della riflessione storiografica[28].

La prima ragione di questa selezione è di ordine tecnico. Come ha sottolineato Simone Ragagli in uno studio dedicato all'Inquisizione, alla stregoneria e alla religiosità popolare nella Repubblica di Genova fra Cinque e Seicento[29], la materia diabolico-stregonesca rappresenta all'interno del materiale inquisitoriale ligure un nucleo numericamente preponderante e qualitativamente più ricco di altri. Il dato si rispecchia in modo coerente anche nei faldoni savonesi, dove i fascicoli relativi a stregoneria, incantesimi e pratiche di guarigione costituiscono il blocco documentario più consistente e qualitativamente rilevante. Concentrarsi su questo nucleo significa lavorare sul corpus più denso e più rappresentativo della prassi giudiziaria diocesana.

---

[26] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 8.
[27] Cfr. paragrafo 1.4.
[28] Cfr. Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Adelphi, Milano, 2020 [ed. originale 1966]; Idem, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Adelphi, Milano, 2017 [ed. originale 1989]; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 2009 [ed. originale 1996].
[29] Simone Ragagli, *Giudicare le «superstizioni». Inquisizione, stregoneria e religiosità popolare nella Repubblica di Genova tra Cinque e Seicento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. LVI-1, 2020, pp. 63-110.

Vi è poi una seconda ragione di ordine metodologico che riguarda l'utilizzo di queste fonti come fonti narrative. Più di altre tipologie documentarie, i processi per stregoneria fanno convergere una pluralità di voci: quella della comunità che denuncia, dei testimoni che depongono, dell'imputata che risponde, del verbalizzante che traduce e mette per iscritto, e infine quella dell'autorità che istruisce. Questa stratificazione linguistica e sociale offre uno strumento privilegiato per cogliere pratiche, relazioni e conflitti della vita quotidiana che difficilmente lasciano traccia in altre serie archivistiche. Si tratta dello stesso assunto da cui muoveva Carlo Ginzburg quando, lavorando su materiale processuale friulano, è giunto a formulare la nozione dell'inquisitore come antropologo, la cui ostinata curiosità ha finito per consegnarci un materiale etnograficamente prezioso, pur entro la cornice di una procedura coercitiva[30].

L'altra grande ispirazione viene dal lavoro di Giovanni Levi sull'eredità immateriale di Giovan Battista Chiesa, esorcista del Piemonte secentesco, dove il singolo caso (quello di un guaritore di provincia incappato nelle maglie dell'autorità ecclesiastica) viene ricostruito a partire da una rete fittissima di relazioni familiari, patrimoniali e di vicinato, capaci di restituire la complessità di un'esperienza individuale entro un contesto storico determinato[31]. Anche nei processi savonesi, la fase istruttoria, per quanto lacunosa, consente di accedere a nomi di vicini, di parenti, voci di pubblica fama, formule di incantesimi ammaliatori, storie di gelosie maritali e di accuse incrociate. Sono materiali che restituiscono uno spaccato di vita quotidiana «dove paura, povertà, invidia, malattia e guarigione e talvolta ingenuità ci trasmettono un caleidoscopio di emozioni e sentimenti»[32].

[30] Sul nodo metodologico della «lettura in negativo» dei processi inquisitoriali e sulla possibilità di restituire la voce degli inquisiti, cfr. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, in «Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani», Pisa, 1989, pp. 23-33.
[31] Giovanni Levi, *L'eredità immateriale: carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Il Saggiatore, Milano, 2020 [ed. originale 1985].
[32] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 38.

1.3 La riforma tridentina a Savona: una panoramica

Savona tra Genova, Milano e i feudi imperiali

Prima di ripercorrere le tappe della riforma tridentina nella diocesi savonese, conviene fissare alcune coordinate generali sulla società e sulle istituzioni del territorio in esame, come percorso dagli studi di Simone Ragagli e di Paolo Fontana sul dissenso religioso e sui rapporti giurisdizionali nella Repubblica di Genova[33]. Si tratta di premesse indispensabili per comprendere la genesi dei conflitti giurisdizionali che caratterizzano la storia della repressione della stregoneria nel savonese.

Sul piano politico, nel periodo qui considerato Savona era città della Repubblica di Genova solo da poco e non senza risentimento. La città, seconda per dimensioni e importanza strategica sulla costa ligure, aveva a lungo lottato per sottrarsi alla crescente dipendenza della Serenissima, e lo scontro si era concluso solo nel 1528 quando Andrea Doria, abbandonato il campo francese per allearsi con Carlo V, aveva colto l'occasione per conquistare la città rivale ancora formalmente soggetta a Francesco I[34]. La conquista non risolse tuttavia l'astio locale verso Genova: a mantenerlo vivo contribuirono la chiusura del porto savonese mediante interramento e l'abbattimento dell'antica cattedrale cittadina, sul cui sito sarebbe sorta negli anni Ottanta del secolo la fortezza genovese del Priamar[35].

Il fatto che la sudditanza politica dei savonesi a Genova non trovasse un corrispettivo sul piano ecclesiastico complicava ulteriormente il quadro istituzionale. La diocesi di Savona non ricadeva infatti sotto l'organizzazione metropolitica dell'arcivescovo genovese, bensì sotto quella dell'arcidiocesi di Milano[36]. Ai vescovi savonesi si guardava, almeno in teoria, come a prelati formatisi all'ombra del modello pastorale borromaico piuttosto che delle prassi della Chiesa genovese: una circostanza

---

[33] Cfr. in particolare Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*; Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*; Idem, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110; Paolo Fontana, *I confini della Repubblica e i confini della fede. Eresia e inquisizione nella Repubblica di Genova tra XVI e XVII secolo tra centro e periferia*, in «Controllare il territorio. Norme, corpi e conflitti tra Medioevo e prima guerra mondiale», a cura di L. Antonielli, S. Levati, Rubbettino, Catanzaro, 2013, pp. 469-488.

[34] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, che rinvia a sua volta a Arturo Pacini, *La Genova di Andrea Doria nell'Impero di Carlo V*, Olschki, Firenze, 1999, pp. 37-39.

[35] Giovanni Assereto, *La città fedelissima. Savona e il governo genovese fra XVI e XVIII secolo*, Elio Ferraris Editore, Savona, 2007.

[36] Ibidem.

che avrebbe pesato non poco sui rapporti fra l'autorità ordinaria savonese e l'inquisitore generale insediato a Genova. Inoltre, il territorio diocesano non coincideva con i confini politici della Repubblica. All'interno della circoscrizione ecclesiastica savonese ricadevano due feudi imperiali, Finale e Spigno, entrambi esenti dalla giurisdizione secolare genovese e appartenenti all'inizio del Cinquecento a due rami cadetti della famiglia Del Carretto[37]. Il marchesato di Finale fu occupato per pochi mesi dalla stessa Repubblica di Genova nel 1556, salvo ritornare quasi subito ai suoi legittimi titolari, per poi essere invaso dalla Spagna nel 1571, che ne avrebbe preso possesso definitivo solo nel 1598; Spigno, dal canto suo, fu annesso dal 1559 al più esteso marchesato del Monferrato[38]. Un'ulteriore peculiarità è rappresentata dal territorio di Lodisio, appartenente alla diocesi di Acqui ma soggetta al vescovo di Savona solo per giurisdizione feudale[39]. Ne derivava una situazione di sovrapposizione e di sfocatura dei confini politici, ecclesiastici, e feudali. Paolo Fontana ha posto il tema al centro della propria ricerca sui rapporti fra la Repubblica di Genova, l'Inquisizione e il controllo del territorio, mostrando come nell'intera Liguria di età moderna il confine della fede raramente coincidesse con quello politico, generando aree di frizione in cui più giurisdizioni (civile, feudale, vescovile, inquisitoriale) si contendevano l'ultima parola[40]. Savona e il suo distretto, con la loro storia di lotta per l'autonomia politica, con l'influenza ecclesiastica proveniente da Milano anziché da Genova, e con le enclave feudali di Finale e Spigno, costituiscono un caso di studio esemplare di questa complessità giurisdizionale.

Infine, sul piano sociale la comunità savonese si presentava strutturata in maniera non dissimile da quella genovese, in tre ordini di «ascritti» alle magistrature cittadine di nobili, mercanti e artigiani, questi ultimi due ceti confluenti in una sorta di «aristocrazia artigiana» di crescente rilievo economico. Il patriziato locale, pur sottoposto all'ingerenza della Repubblica, presiedeva dunque le magistrature municipali ed era a sua volta suddiviso fra una nobiltà di antica data e una di più recenti fortune commerciali[41]. Le

---

[37] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 4, che rinvia a Angelantonio Spagnoletti, *Le dinastie italiane nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 49 sgg., e a Botta, *La riforma tridentina*, p.77.

[38] Paolo Calcagno, *«La puerta a la mar». Il Marchesato del Finale nel sistema imperiale spagnolo (1571-1713)*, Viella, Roma, 2011.

[39] Leonello Oliveri, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631: le streghe di Spigno,* Subalpina di Storia Patria, Torino, 1996, p. 569.

[40] Fontana, *I confini della Repubblica e i confini della fede*, pp. 469-488.

[41] Sul ceto dirigente savonese cfr. Ragagli, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, p. 39, che rinvia a Riccardo Musso, *Gli "ascritti" al governo della Repubblica: numero, entità, provenienza dei*

vicende del dissenso ereticale vanno così a radicarsi in un complesso quadro istituzionale, caratterizzato dalle spinte oppositive dei diversi poteri in gioco.

Lo studio classico di Leonardo Botta e i termini della riforma

Per comprendere il contesto in cui prendono forma i processi e le inchieste nel territorio di Savona, è ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile lo studio di Leonardo Botta sulla riforma tridentina nella diocesi savonese, pubblicato in due parti nel 1962 e nel 1963[42]. Il volume, frutto di una ricerca capillare condotta su archivi vaticani, savonesi, genovesi, milanesi e torinesi, ha il merito di offrire una visione complessiva dell'azione di riforma condotta dai vescovi della diocesi, sia nella dimensione personale dei singoli prelati che in quella istituzionale dell'apparato curiale e della rete parrocchiale. Botta colloca opportunamente la sua ricerca all'interno di una più ampia stagione di studi locali sulla riforma post-tridentina, avviata nella seconda metà del Novecento e che mirava a ricostruire i tempi e i modi di applicazione dei decreti del Concilio.

La premessa metodologica rimane fondata: «stendere i Decreti di riforma era stato un grosso e difficile lavoro per i Padri del Concilio, ma più difficile ancora era il farli osservare»[43]. L'operazione di riforma comportava il riposizionamento dei vescovi al centro della vita diocesana, contro la prassi consolidata della rendita beneficiaria; richiedeva la formazione di un clero adeguato attraverso l'istituzione del seminario e l'indizione regolare di sinodi diocesani; imponeva il controllo sulla disciplina dei religiosi, la corretta amministrazione dei sacramenti, la registrazione capillare dello stato delle anime e una serie di altri interventi che, lungi dall'esaurirsi nella sola dimensione disciplinare, miravano a una vera e propria riconfigurazione del territorio diocesano.

Botta circoscrive il proprio studio all'arco cronologico 1537-1624, indicando come termine iniziale l'anno di nomina del vescovo Giacomo Fieschi e come termine finale la rinuncia al vescovato di Pier Francesco Costa. In particolare, la data del 1624 segna per lo studioso «il termine del lavoro di riforma tridentina condotto con più slancio e più ardore»[44]. Il vescovo Costa è secondo l'autore «l'ultimo dei Vescovi tridentini»[45], mentre

"nobili", in *Oligarchi. Otto studi sul ceto dirigente della repubblica di Genova (XVI-XVII secolo)*, Università di Genova, Genova, 1995, pp. 42-48, e a Carlo Bitossi, *Il piccolo consiglio*, in *Oligarchi*, p. 28.
[42] Botta, *La riforma tridentina*.
[43] Ivi, p. 22.
[44] Ivi, p. 24.
[45] Ibidem.

il successore Francesco Maria Spinola sarà costretto, in seguito a una lite con la città, ad abbandonare la sede vescovile e a ritirarsi in Albisola Superiore, con conseguenze rilevanti sulla vita religiosa della diocesi[46]. Pur ridimensionando in parte alcune letture di Botta, soprattutto là dove tende a vedere l'opera dei vescovi savonesi come parte di una traiettoria progressiva e quasi necessaria, questa periodizzazione resta utile, poiché coincide grosso modo con l'arco cronologico privilegiato dalla presente ricerca.

I vescovi di Savona

La storia della riforma tridentina a Savona inizia con un vescovo che opera ancora al di fuori dei decreti del Concilio: Giacomo Fieschi, nominato amministratore del vescovato il 22 ottobre 1537 da papa Paolo III, all'età di vent'anni. Botta lo descrive senza mezzi termini come «il tipo del nobile vescovo che risiede alla corte pontificia anziché in Savona»[47]. Per lui il vescovato è essenzialmente una rendita, e anche il suo vicario generale è «un uomo del suo tempo, senza vera preoccupazione pastorale»[48]. Si tratta della figura tipica del vescovo rinascimentale, radicato nelle dinamiche dei grandi casati nobiliari italiani e largamente estraneo alla cura d'anime nella sua dimensione locale. Il successore Nicolò Fieschi (1546-1564), fratello di Giacomo e figlio dello stesso Ettore Fieschi, condivide con lui l'impronta di mentalità nobiliare ma si adegua, almeno formalmente, al canone tridentino della residenza, ed ebbe il merito di scegliere un vicario generale capace di avviare un primo embrionale lavoro di riforma pastorale[49]. Sotto il suo episcopato si collocano gli editti dell'Inquisitore di Genova del giugno 1551 e i primi processi per stregoneria che fanno la loro comparsa nel fondo: il caso Piccasso del luglio 1551 e il caso Pessana, avviato nel 1555. Sul piano locale, l'apertura della stagione tridentina coincide con l'avvio di una fase di sorveglianza inquisitoriale più sistematica anche sulle pratiche magiche e superstiziose.

Con Gio Ambrogio Fieschi (1564-1576), il terzo dei fratelli Fieschi a sedere sulla cattedra savonese, la riforma tridentina entra in una fase più decisa. Botta lo descrive come «il tipico uomo a cavallo di due epoche e di due mentalità»[50]: da un lato un prelato

[46] Ivi, pp. 23-24.
[47] Ibidem.
[48] Ibidem.
[49] Ivi, pp. 24-25.
[50] Ivi, p.24.

rinascimentale amante del fasto, del lusso e dei benefici, dall'altro un vescovo pastore d'anime come lo voleva il Concilio[51]. È sotto di lui che a Savona inizia la realizzazione del programma tridentino: continua residenza in sede, visite pastorali, ben sei sinodi diocesani, erezione di nuove parrocchie, fondazione del Seminario nel 1566, editti generali di riforma. Si apre così una stagione cruciale, in cui il terreno della cura d'anime, definito da Botta «incolto e mal ridotto dopo tanti anni di incuria», inizia a essere effettivamente dissodato[52].

Con Cesare Ferrero (1576-1581) la guida della diocesi passa per la prima volta a un uomo proveniente dall'amministrazione ecclesiastica di un'altra diocesi, dove era stato vicario generale. Ferrero, imparentato con Carlo Borromeo, è «maggiormente di spirito ecclesiastico»[53] dei suoi predecessori e prosegue decisamente sulla strada della riforma: visite pastorali, editti e un sinodo diocesano sono i suoi atti più salienti[54]. Tuttavia, il suo episcopato è segnato da gravi conflitti con le amministrazioni della città, con gli ospedali e con l'Inquisitore di Genova, in un clima di tensione tra autorità diocesane e organi inquisitoriali. È sotto Ferrero che si svolgono, tra il 1579 e il 1582, le delicate inchieste contro la «*scola*» ereticale di Savona, che vedono l'estradizione a Genova di numerosi cittadini savonesi e una decisa rivendicazione da parte del vescovo della propria competenza giurisdizionale[55].

Domenico Grimaldi (1581-1584) occupa una parentesi sostanzialmente vuota nella ricostruzione di Botta, mentre più rilevante è la figura di G.B. Centurione (1584-1587), che lo studioso considera «senza dubbio il vescovo più dotato di spirito ecclesiastico di tutto il nostro periodo»[56]. Amico e confidente di Carlo Borromeo, di Alessandro Sauli e dei padri gesuiti, Centurione ha lasciato una copiosa corrispondenza con il Borromeo, considerata dall'autore meritevole di pubblicazione e studio sistematico[57]. Sotto il suo episcopato si svolge, tra il 1585 e il 1586, la Visita Apostolica di Nicolò Mascardi, evento di cruciale importanza poiché viene a sanzionare quanto i vescovi avevano sinora fatto e

[51] Ibidem.
[52] Ibidem.
[53] Ibidem.
[54] Ivi, pp. 24-25.
[55] Cfr. paragrafo 1.4.
[56] Ibidem.
[57] Sul rapporto privilegiato tra Centurione e Carlo Borromeo, e sull'ampia corrispondenza conservata nell'Ambrosiana, si veda Ivi, p. 25; più in generale, Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 16-17 sui rapporti tra il vescovo e il metropolita milanese.

a tracciare per il futuro una linea di azione «talvolta dura e impegnativa ma sicura e assai efficace»[58]. Anche se gli atti di visita sono andati perduti, i decreti del Mascardi sono conservati e costituiscono uno snodo documentario fondamentale per la storia della diocesi. Centurione introduce inoltre una predicazione frequente al popolo, e organizza adunanze di preghiera e spiritualità nella cappella del vescovato.

Il vescovato di Pier Francesco Costa (1587-1624) costituisce nella periodizzazione di Botta il coronamento della riforma tridentina a Savona. In un certo senso, Costa raccoglie i frutti del lavoro costante e duro che era stato condotto prima di lui: per ben trentasette anni, durante la sua amministrazione, Savona vede consolidarsi le strutture e le pratiche del nuovo modello ecclesiastico tridentino[59]. Il suo ricordo è legato soprattutto alla costruzione della nuova Cattedrale, aperta al culto nel 1605 e alla celebrazione di sei sinodi diocesani che scandiscono l'opera di consolidamento dottrinario e disciplinare. Tuttavia, anche l'episcopato di Costa presenta una vistosa anomalia: per lunghi periodi della sua gestione il vescovo non risiede a Savona, perché viene inviato a Torino come Nunzio Apostolico della Santa Sede presso il Duca di Savoia. Botta osserva come gli Anziani della Città si lamentino esplicitamente dell'assenza del vescovo: in una supplica scrivono di sperare che «S. Santità si degnasse rimandarlo alla sua residenza sperando la sua presenza dover metter ordine ad ogni cosa»[60]. L'assenza del Costa, per circa un terzo del suo episcopato, non è dunque innocua: Botta nota come «il lungo periodo di assenza del Costa abbia preparato il triste pontificato dello Spinola [vescovo successore, ndr]»[61]. Sul versante della repressione del dissenso l'episcopato di Costa è particolarmente significativo. È sotto la sua amministrazione che si svolge, tra il 1599 e il 1601, il già citato «processo dei nobili» contro alcuni patrizi della città, tra cui Pier Gerolamo Gentile Ricci, Giovan Francesco Pozzobonello, Cesare Adorno e Giovan Francesco de Simoni; un processo che si tiene presso il palazzo vescovile, ma le cui decisioni cruciali, dalla tortura alla sentenza definitiva, vengono assunte a Genova dall'inquisitore generale fra Giovan Battista Penna[62]. Sotto Costa si colloca anche l'autoaccusa di Caterina de Bono

[58] Botta, *La riforma tridentina*, p. 25.
[59] Ibidem.
[60] Ivi, p. 69.
[61] Ibidem.
[62] Sul processo dei nobili si veda Piemontino, *Il «processo dei nobili»;* Ragagli, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma.*

di Quiliano, la cui drammatica deposizione del 1608 viene presentata innanzi al vicario generale della curia episcopale di Savona e al vicario dell'Inquisizione[63].

Con la rinuncia all'episcopato di Pier Francesco Costa nel 1624, secondo Botta si chiude il ciclo della riforma tridentina propriamente detta. Il successore Francesco Maria Spinola, lungi dall'essere un semplice epigono, offre alcuni spunti di analisi che la storiografia recente ha valorizzato[64]. Botta lo descrive come un vescovo «privo di quelle ottime qualità di governo del suo predecessore», immischiato in gravissime lotte con il potere civile e costretto ad allontanarsi a forza dalla sua sede[65]; ma il quadro complessivo è più sfumato di quanto Botta lasci intendere. Lo studio di Luca Giana sulle pratiche istituzionali a Spigno tra 1622 e 1632 mostra ad esempio come Spinola, nel solco di Costa, sia stato protagonista di un disegno di riorganizzazione territoriale ambizioso[66]. Già nel 1622 Costa aveva insignito la parrocchia di Spigno del titolo di arcipretura, in un'operazione che Giana legge come un progetto di rinnovamento del territorio, volto a dare gerarchia e centralità a una vicaria foranea decisiva per il controllo dell'Alta Val Bormida[67]. Su questa linea Spinola interviene nel 1624 con un importante editto che dispone di controllare le patenti di confessore concesse ai sacerdoti, in particolare a coloro che hanno relazioni con i monasteri femminili. Il vescovo emana inoltre un richiamo generale a tutti i sacerdoti della diocesi, indirizzato ai «*Sollicitantes*», e ordina ai vicari foranei di Finale e Spigno e agli arcipreti di Vado e Varazze di controllare tutte le patenti di confessione.

Il documento e le lettere che lo seguono configurano un intervento radicale nelle abitudini del clero minore, che rivela la prosecuzione e l'approfondimento sotto lo Spinola dell'opera tridentina di disciplinamento del clero locale. È una conferma importante del fatto che la periodizzazione tradizionale, secondo cui con Costa si chiuderebbe la stagione tridentina propria, va sfumata: alcune linee dell'azione episcopale proseguono ben oltre il 1624, anche se in un contesto più conflittuale e con esiti meno

[63] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, fascicolo 1608, Caterina de Bono.
[64] Sul vescovato di Spinola, sull'inasprimento del conflitto con la città e sull'abbandono della residenza vescovile, si rimanda a Botta, *La riforma tridentina*, p. 24, e a Giana, *Pratica delle istituzioni*, pp. 16-18, in part. sull'editto del 1624 indirizzato ai *Sollicitantes*.
[65] Botta, *La riforma tridentina,* p. 69.
[66] Cfr. a Giana, *Pratica delle istituzioni,* pp. 11-48.
[67] Ivi, pp. 14-19, dove si analizza l'elevazione di Spigno a vicaria foranea episcopale nel 1622 in occasione della visita di Pier Francesco Costa, e il successivo intervento di Spinola con l'editto del 3 luglio 1624 ai vicari foranei di Finale e Spigno e agli arcipreti di Vado e Varazze.

felici. È proprio sotto Spinola che si svolge il drammatico ciclo dei processi per stregoneria del 1631-1632 a Spigno e Lodisio[68].

[68] Sulla questione della peste come acceleratore di paura collettiva e meccanismo individuatorio del capro espiatorio in vicende come quelle di Spigno e Lodisio, si veda Oliveri, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631: le streghe di Spigno* e Adolfo Francia, *Storia minima: streghe, inquisitori, peste e guerra in un episodio di violenza collettiva del XVII secolo*, ECIG, Genova, 1990.

1.4 Conflitti giurisdizionali

Una panoramica sulla riforma tridentina a Savona non sarebbe completa senza un cenno al complesso e ambivalente rapporto tra i poteri giurisdizionali che operano sul territorio, e che costituisce, come hanno mostrato in modo decisivo gli studi di Adriano Prosperi, Simone Ragagli e Paolo Fontana, un nodo centrale per la storia della Chiesa post-tridentina nella Repubblica[69]. In linea generale, si tratta di un rapporto contraddistinto da interdipendenza e collaborazione, ma anche da conflittualità e da quella che Prosperi ha definito una «sovrapposizione e confusione» fra autorità ordinaria e autorità delegata[70]. Ricostruire questo rapporto nella sua concretezza locale è tanto più necessario in quanto esso costituisce la cornice entro cui si spiega la gestione della materia stregonesca nel territorio savonese, per molti versi anomala rispetto a quella dell'eresia in senso proprio.

La cornice giuridica generale: privilegi vescovili e Inquisizione

Le autorità competenti in materia di eresia a Savona, ovvero quella ordinaria del vescovo e quella del delegato dell'Inquisizione a Genova, erano tenute ad agire *de iure* di comune accordo. Fin dal 1311 in virtù della costituzione *Multorum querela* esse erano chiamate a procedere congiuntamente nelle fasi cruciali dei processi, vale a dire la comminazione del carcere duro, l'autorizzazione della tortura e la pronuncia della sentenza definitiva[71]. Nonostante ciò, le due giurisdizioni risentivano delle divisioni più ampie che interessavano il loro comune territorio di riferimento, e tendevano a configurarsi come l'emanazione di due poteri ecclesiastici di natura diversa: uno locale-territoriale, imperniato sulle strutture e sulle reti sociali del luogo, l'altro «centrale» facente capo a Genova[72].

I vescovi di Savona, che potevano perseguire il dissenso religioso soltanto entro i propri confini diocesani, godevano fin dal giugno 1483 di un privilegio concesso dal

[69] Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, in part. pp. 302-400; Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*; Fontana, *I confini della Repubblica e i confini della fede*.
[70] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 327.
[71] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 4, che rinvia a Agostino Borromeo, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», n. 29-30, 1977-1978, pp. 219-276, e a Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano, 2006, p. 136.
[72] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 4-5.

pontefice savonese Sisto IV Della Rovere, in base al quale nessun fedele poteva essere estradato e giudicato al di fuori della propria città[73]. Questa forma di autonomia si sarebbe consolidata ulteriormente in seguito alla promulgazione dei decreti tridentini, che intesero rilanciare il profilo dell'autorità episcopale e le sue prerogative giudiziarie sul vissuto religioso dei fedeli. Non stupisce dunque che nei principali sinodi celebrati dopo la chiusura del Concilio i vescovi savonesi rivendicassero esplicitamente la giurisdizione sull'eresia: Giovan Ambrogio Fieschi, nel 1564 e poi nel 1570, la reclamò come ufficio proprio «e dell'inquisitore», una formula ancora collaborativa; mentre Cesare Ferrero, nel 1579, arrivò a definirla «propria esclusiva competenza»[74].

D'altra parte, gli inquisitori domenicani insediati a partire dal 1539 a Genova nel convento cittadino di San Domenico, in seguito alla rifondazione del locale tribunale d'inquisizione, esercitarono da subito una giurisdizione sovralocale tesa a espandersi su diverse aree diocesane soggette, almeno in parte, al dominio politico della Repubblica di Genova[75]. Il tribunale genovese arrivò così a unificare uno spazio molto vasto e frastagliato, comprendente oltre alla Riviera di Ponente e a quella di Levante (includendo dal settembre 1596 anche il marchesato di Massa Carrara), le isole di Corsica e di Chio, fino a quando quest'ultima non venne conquistata dai Turchi nel 1566[76]. Il rafforzamento del Sant'Uffizio genovese fu scandito da alcune iniziative promosse dalla Congregazione romana: nell'aprile 1568 l'invio del domenicano fra Arcangelo Bianchi, vescovo di Teano, come commissario dotato di facoltà speciali contro l'«eretica pravità», innescò un giro di vite nella lotta al dissenso in tutta la Liguria e diede avvio a una serie di ispezioni periodiche nei centri minori delle due Riviere[77]. In parallelo, nel dicembre 1563 Pio IV riconobbe all'inquisitore generale il diritto di estradare presso il proprio tribunale gli imputati per eresia processati in altre parti della Liguria soggette alla sua giurisdizione; e nel 1574 e nel 1579 la Congregazione acconsentì rispettivamente agli inquisitori Valentino da Ventimiglia e Giovan Battista Borgo da Bologna di procedere all'occorrenza

[73] Ivi, p. 5, che rinvia a Giacomo Bertora, *Il tribunale inquisitorio di Genova e l'Inquisizione romana nel '500 (alla luce di documenti inediti)*, in «Civiltà cattolica», n. 104-2, 1953, pp. 173-187, in part. pp. 174-175.
[74] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 5, che rinvia ai decreti sinodali riportati in L. Botta, *La riforma tridentina*, pp. 284, 297, 310.
[75] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 5.
[76] Ivi, pp. 5-6.
[77] Ivi, p. 6; cfr. anche Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, p. 56.

al trasferimento dei rei senza informarne i vescovi loro legittimi pastori, iniziative lesive alle giurisdizioni ecclesiastiche locali[78].

Il foro vescovile e la sua rete

Il tribunale dell'ordinario savonese si articolava sul territorio attraverso la figura del vicario generale, nominato dal vescovo e titolare di buona parte dell'attività giudiziaria quotidiana, e attraverso una rete di vicari foranei distribuiti nei principali centri della diocesi, compresi i borghi feudali di Finale e Spigno. Fra i vicari generali che si succedettero nel periodo qui considerato compaiono Domenico Bossano, in carica sotto Nicolò Fieschi, Vincenzo Granella, e soprattutto Alessandro di Lorenzo Sorleone, vicario dal 1577 al 1580[79].

La caratteristica più rilevante dell'azione giudiziaria degli ordinari savonesi, come ha messo in luce Ragagli, è che essa risultò costantemente subordinata più che alla pura repressione del dissenso, alla necessità di difendere la giurisdizione diocesana nei confronti di autorità esterne e di tutelare gli interessi e gli equilibri della società locale[80]. Già nell'estate 1551, quando l'inquisitore genovese Girolamo De Franchi richiese che il farmacista Nicolao Odoni, vicino a idee riformate, gli fosse consegnato entro tre giorni a Genova per essere interrogato, il vicario episcopale Antonio dei Conti da Cogorno oppose un rifiuto deciso, giudicando la richiesta contraria alla consuetudine e alle facoltà della corte vescovile. La causa proseguì e si concluse a Savona, in quella che fu una delle poche vittorie giurisdizionali dell'ordinario contro il foro concorrente[81]. Tuttavia, il diniego dell'ufficiale episcopale ebbe conseguenze che andarono ben oltre la singola causa: esso coincise con un'aperta ostilità della comunità cittadina verso il Sant'Uffizio, culminato nella deturpazione materiale dell'editto inquisitoriale promulgato pochi giorni prima[82] e nelle intimidazioni subite dal vicario inquisitoriale locale appena nominato, al punto che

[78] Idem, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 6.
[79] Ivi, pp. 8-9 (Bossano, Granella, Tomeo Bado di Varigotti), e pp. 16-19, 21, 24-26 (Alessandro Sorleone).
[80] Ivi, p. 20.
[81] Ivi, pp. 15-20.
[82] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, Processo per stregoneria contro Girolama Piccasso da Quiliano, cc.n.n., Notifica del notaio della Curia episcopale, 7 giugno 1551, citata in Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 20, nota 72; sulla collocazione dell'editto del 1551 tra le carte dello stesso fascicolo processuale cfr. anche ivi, p. 9, nota 33.

l'inquisitore De Franchi, temendo per la sua incolumità, lo dimise dall'incarico e si astenne per oltre un decennio dal nominarne un altro in loco[83].

In modo analogo, negli anni successivi più di una volta gli ordinari diocesani si occuparono delle cause di fede mossi dall'intento di salvaguardare l'onore della cittadinanza e delle famiglie coinvolte, prima ancora che di castigare i dissidenti. Nel 1565 il vescovo Giovan Ambrogio Fieschi, dopo aver voluto che i procedimenti contro Nicolao Burnengo e Giuseppe Taruffo si celebrassero a Finale, deputò una commissione di «dottori et teologi» locali a pronunciare la sentenza, ben sapendo che questa sarebbe stata più benevola di quanto non sarebbe stata quella dell'inquisitore generale: i due imputati furono così condannati a una ritrattazione segreta, e non pubblica, celebrata nel palazzo episcopale di Savona[84].

L'inquisitore di Genova e il suo tribunale

Sul fronte opposto, il tribunale del Sant'Uffizio genovese vide succedersi nel periodo qui considerato una serie di inquisitori generali le cui iniziative scandirono le diverse fasi dell'avanzata giurisdizionale sul territorio savonese: Girolamo De Franchi, attivo almeno dal 1551; Stefano Calvizi da Finale, che nel 1568 ordinò la prima estradizione a Genova di un imputato savonese; Valentino da Ventimiglia, beneficiario nel 1574 della facoltà di estradizione senza avviso ai vescovi; Giovan Battista Borgo da Bologna, che resse l'ufficio dal 1577 e fu protagonista dello scontro più aspro con l'autorità ordinaria; e, all'alba del Seicento, Giovan Battista Penna da Finale, che diresse a distanza il celebre «processo dei nobili» del 1599-1601[85]. Questi delegati papali si appoggiavano sul territorio savonese ad una rete di vicari foranei di nomina inquisitoriale[86], nei momenti di maggiore tensione sull'appoggio diretto della Congregazione romana e, all'occorrenza, del governo della stessa Repubblica di Genova.

[83] Ivi, p. 20.
[84] Ivi, p. 21.
[85] Ivi, pp. 6, 9, 11-12, 12-19 (De Franchi, Calvizi, Ventimiglia, Borgo); ivi, p. 13 (Giovan Battista Penna da Finale, inquisitore generale al tempo del processo dei nobili).
[86] Ivi, pp. 9-10, 13 (fra Giovan Battista da Savona, fra Paolo Cavallo, fra Paolo da Chio, fra Giovan Battista da Genova); pp. 16-19 (fra Francesco Ceva).

Gli scontri di giurisdizione: una cronologia

Se il 1551 aveva segnato un piccolo successo dell'autorità ordinaria nel confronto giurisdizionale, le fasi successive, secondo la periodizzazione proposta da Ragagli, corrispondenti al 1562-1565, al 1569-1570 e, soprattutto, al 1579-1580, segnarono un progressivo capovolgimento a favore del Sant'Uffizio[87].

Un primo mutamento si può cogliere nell'episodio che ebbe come protagonista nel 1565 il predicatore domenicano fra Tommaso da Bologna, denunciato dal vescovo Giovan Ambrogio Fieschi per aver negato dal pulpito nella chiesa di Santa Caterina di Finale, sede vicariale del Sant'Uffizio, il diritto episcopale di obbligare i fedeli a seguire la messa nella propria parrocchia. L'iniziativa del vescovo può leggersi anche come un tentativo di riaffermare la propria preminenza quale giudice di fede del territorio, proprio mentre l'inquisitore De Franchi si trovava a compiere una visita a Finale[88].

Tra il 1568 e il 1569, il caso di Bartolomeo Martino introdusse invece elementi di autentica novità procedurale: il giureconsulto savonese fu il primo cittadino della città a subire la tortura, un'abiura pubblica in patria e, soprattutto, una vera e propria estradizione a Genova, disposta dall'inquisitore generale Stefano Calvizi dopo che l'imputato era stato accusato di essere vicino a idee riformate e di possedere libri eretici. Nel gennaio 1569 Calvizi condannò il Martino ad abiurare le proprie «male opinioni», prima a Genova e poi a Savona, convocando appositamente il vescovo Giovan Ambrogio Fieschi per sottoscrivere la sentenza, segno che pur nella prevalenza ormai acquisita dal foro inquisitoriale la partecipazione formale dell'ordinario restava ancora richiesta[89].

Fu tuttavia sul finire degli anni Settanta del Cinquecento che esplosero le tensioni accumulatesi nei decenni precedenti, in una vicenda che mise a nudo i dissidi latenti fra le due autorità e ne rivelò con chiarezza i rapporti di forza reali. Le prime avvisaglie si manifestarono già nel 1577, quando il vescovo Cesare Ferrero, informato che il vicario inquisitoriale fra Francesco Ceva aveva fatto arrestare e condurre nelle carceri del podestà cittadino un sospetto di eresia originario di Bologna, ordinò il trasferimento nelle carceri

[87] Ivi, p. 15.
[88] Ivi, pp. 15-16.
[89] Ivi, pp. 11-12; cfr. anche Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, pp. 56-57.

del palazzo vescovile per interrogarlo egli stesso[90]. Le cose andarono assai diversamente due anni più tardi: durante l'estate 1579 l'inquisitore Giovan Battista Borgo, vagliate le denunce per eresia contro alcuni fra i membri della «scola» ereticale savonese, ne dispose l'immediata estradizione a Genova, senza darne comunicazione né al vescovo Ferrero né al vicario episcopale Alessandro Sorleone[91]. Fu questo l'esordio di un'accesa diatriba nella quale il vescovo tentò, senza mai riuscirvi, di assumere sotto il proprio controllo le indagini contro i propri concittadini.

Rientrato da Milano, il 15 gennaio 1580 Ferrero convocò nel palazzo episcopale Domenico Gentile Ricci, Girolamo Tossico e Stefano de Cassinis, nel frattempo tornati da Genova dopo la prima ondata di processi, e li interrogò sulla causa subita presso il tribunale genovese e sulle loro convinzioni religiose, imponendo loro un giuramento *de secreto servando*. Le sue indagini non poterono però proseguire, poiché il vicario inquisitoriale Ceva intimò tempestivamente ai rei di non rispondere alle convocazioni del tribunale ordinario e di restare segregati prima nelle proprie case, poi nei locali del convento di San Domenico[92]. Ferrero ricorse allora alle maniere forti: il 18 febbraio 1580 minacciò l'inquisitore Borgo di una sanzione canonica per aver predicato a Savona durante l'Avvento senza licenza episcopale; il 21 gennaio e il 22 aprile ordinò al podestà di consegnargli gli imputati renitenti, non prima di aver fulminato contro di loro una scomunica *latae sententiae*; il 26 aprile inflisse un provvedimento analogo al domenicano Giovan Battista da Ceriana, notaio dell'Inquisizione a Savona, colpevole di aver continuato a frequentare gli eretici[93]. L'immediata e durissima reazione dell'inquisitore proibì al podestà di trasferire i rei nelle carceri vescovili, e proseguì con una duplice causa per eresia contro il notaio episcopale Sebastiano Lamberti e contro lo stesso vicario Sorleone, accusati di complicità con gli eretici. Ferrero, per difendere i propri collaboratori, fu costretto a temporeggiare interrogando Lamberti e Sorleone *in causa fidei* per dimostrarne l'estraneità a ogni sospetto, e facendo persino incarcerare il proprio cancelliere affinché non potesse essere trasferito fuori città[94].

[90] Idem, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 16; cfr. anche Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, p. 57.
[91] Ibidem.
[92] Ibidem.
[93] Ivi, pp. 17-18.
[94] Ivi, p. 18.

A metà maggio 1580 il vescovo si appellò per lettera al Senato della Repubblica, protestando contro il comportamento dell'Inquisizione e rivendicando, in base al privilegio sistino del 1483, il diritto del proprio foro a giudicare gli eretici savonesi. Pochi mesi dopo si rivolse anche a Carlo Borromeo lamentando che Borgo avesse disprezzato il proprio onore e la stessa «dignità episcopale», chiedendogli di sostenerlo nella battaglia giurisdizionale[95]. Dall'altra parte, l'inquisitore Borgo si appellò a sua volta nel giugno 1580 al governo della Repubblica, invitando gli oligarchi ad avallare definitivamente il diritto del Sant'Uffizio di estradare gli imputati a Genova, e insinuando che l'ordinario e la sua corte fossero collusi con gli eretici cittadini. Scrisse poi al cardinale inquisitore maggiore Giacomo Savelli per metterlo al corrente degli impedimenti frapposti dal Ferrero[96]. La mediazione di Borromeo non sortì alcun effetto. Il governo genovese, dopo aver assicurato ai cardinali romani di voler agire nel pieno rispetto dei sacri canoni, deputò una commissione di tre dottori *in utroque* a pronunciarsi sulla controversia. Il 15 giugno 1580 la commissione sentenziò che, in virtù dei brevi pontifici del 1563 e del 1574, l'inquisitore generale aveva piena facoltà di condurre a Genova gli eretici e i sospetti d'eresia dalla diocesi di Savona ogni volta lo ritenesse necessario[97]. Da quel momento il vescovo non poté più opporre alcuna resistenza efficace alle estradizioni volute dall'Inquisitore a danno dei savonesi sospetti.

L'epilogo della vicenda fu segnato dalla sconfitta dell'autorità ordinaria. All'inizio del 1581 Cesare Ferrero fu destituito dalla cattedra vescovile di Savona, con ogni probabilità perché i cardinali della Congregazione ne giudicarono opportuno l'allontanamento. Poco dopo il cancelliere episcopale Lamberti fu incarcerato e trasportato a Genova per essere sottoposto a un procedimento *de fide* del quale non restano tracce documentarie. Nel luglio 1581 lo stesso vicario Alessandro Sorleone fu convocato nei palazzi dell'Inquisizione dove, dopo quasi dodici mesi di detenzione, il 18 giugno 1582 dovette recitare prima a Roma e poi a Savona un'abiura *de vehementi*, in quanto «fautore di heretici» e sospetto egli stesso di eresia, e venne privato di ogni ufficio e incarico[98]. Paolo Fontana, che ha ricostruito la vicenda attraverso i *Decreta* del

[95] Ibidem.
[96] Ibidem, che rinvia a Michele Rosi, *Storia delle relazioni fra la Repubblica di Genova e la Chiesa romana specialmente considerate in rapporto alla riforma religiosa*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», n. 296, 1899, p. 199.
[97] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 18-19.
[98] Ivi, p. 19.

Sant'Uffizio romano, ha potuto restituire nel dettaglio l'articolato dibattito dei consultori chiamati a pronunciarsi sul caso Sorleone a Roma: dal procuratore fiscale, che chiedeva la tortura seguita dall'abiura *de vehementi*, fino al patriarca di Gerusalemme, propenso a una pena più mite. Si tratta di un'oscillazione di pareri che testimonia quanto fosse delicata, anche agli occhi della Congregazione romana, la punizione di un rappresentante dell'autorità ordinaria diocesana[99]. Come ha osservato Ragagli, la severità di questa condanna, espressa in un momento in cui si assisteva a un generale mutamento dei rapporti di forza fra i giudici di fede in favore dei delegati papali, si distingue per l'eccezionalità con cui i cardinali inquisitori scelsero di colpire un esponente dell'autorità vescovile[100]. Risulta quindi necessario indagare sulla reale natura dei contrasti fra le due giurisdizioni, alla ricerca di una chiave di lettura che metta a fuoco quando si tratta di una mera lotta di potere e quando di un'autentica divergenza negli orientamenti verso il disciplinamento delle coscienze.

Tra gli elementi analizzati da Ragagli, vi è la testimonianza difensiva resa dallo stesso Sorleone di fronte al vescovo Ferrero. Il vicario rivelò un passato di gabelliere del sale al servizio del duca Emanuele Filiberto I di Savoia e di sottufficiale impegnato in scontri con gli ugonotti, e ammise di aver «praticato con heretici»[101], nel tentativo di raggiungere, per conto del proprio ufficio, un compromesso e una soluzione pacifica alla questione ereticale nello stato sabaudo. Nel farlo ammise di avvalersi anche della lettura di testi proscritti, verosimilmente erasmiani, che lo aiutassero a «ragionare» con i propri interlocutori per «confonderli» e recuperarli alla causa cattolica[102]. Come ha notato Ragagli, è verosimile che il vicario esercitasse il proprio incarico animato da una sensibilità conciliante, attraverso metodi improntati alla mitezza e alla mediazione; un atteggiamento che il Sant'Uffizio, attestato su posizioni ben più intransigenti, difficilmente avrebbe potuto condividere[103].

[99] Fontana, *I confini della Repubblica e i confini della fede*, pp. 469-488.
[100] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 19-20.
[101] Ivi, p. 25.
[102] Ibidem.
[103] Ivi, pp. 25-26.

Dopo il 1582: una subalternità circoscritta all'eresia

Sarebbe fuorviante descrivere gli anni successivi alla sconfitta di Ferrero come l'instaurarsi di una piena supremazia inquisitoriale. Pur sostenendo la tesi di un progressivo capovolgimento dei rapporti di forza, Ragagli è attento a non renderla un dogma storiografico.

L'attività di controllo del delegato papale genovese sul distretto savonese, praticamente nulla all'inizio del Cinquecento, si sarebbe fatta via via più consistente secondo una progressione che Ragagli scandisce in tre momenti: dapprima mediante spostamenti eccezionali, secondo una strategia di intervento definibile come itinerante e occasionale; poi tramite ordini di estradizione, volti a precedere ed esautorare il tribunale episcopale; da ultimo attraverso una vigilanza «fattasi più continuativa, che presupponeva però lo sfruttamento, da una posizione di comando, dei mezzi e degli uomini della Chiesa territoriale»[104]. L'inquisitore generale, dopo il 1582, non si insedia a Savona né vi processa di persona, ma governa a distanza per il tramite dei propri vicari foranei residenti in loco e, all'occorrenza, degli stessi ufficiali vescovili. Non a caso Ragagli conclude osservando che gli ordinari, pur relegati «a una condizione di subalternità», non furono mai emarginati del tutto dai procedimenti[105].

Ragagli fonda dichiaratamente la propria periodizzazione su quei procedimenti «inerenti a manifestazioni d'eresia teologica, o comunque ad essa riconducibili»[106]. La sua statistica non contempla la stregoneria in senso proprio, difatti egli adduce per la fase 1595-1614 una base documentaria tutta ereticale: da un lato i fascicoli aperti e istruiti esclusivamente dai vicari del Sant'Uffizio a Savona, dall'altro come controprova le due istruttorie autonomamente intraprese negli stessi anni dai vicari del vescovo Costa, contro Giovan Battista Roeto nel 1608 e Pietro Rossano nel 1614. Se sulla base delle analisi di Ragagli si può sostenere una posizione di subalternità dell'ordinario nei rapporti di forza tra i giudici di fede, non è altrettanto possibile, alla luce delle indagini sulla documentazione d'archivio, affermarlo nel caso dei processi per stregoneria e malefici.

[104] Ivi, p. 14.
[105] Ibidem.
[106] Ibidem.

Lo spoglio sistematico dei fascicoli del Fondo Inquisizione condotto per la presente ricerca ha permesso di censire ventisette procedimenti per stregoneria, magia, superstizione, divinazione e possessione celebrati nel territorio savonese fra il 1551 e il 1639. Per la maggior parte di essi la documentazione consente di identificare con sicurezza l'autorità giudicante. È su questa base, e non sulla periodizzazione elaborata da Ragagli per l'eresia, che occorre misurare l'effettiva penetrazione del Sant'Uffizio nella materia magico-stregonesca. Dalle carte è possibile osservare come i procedimenti per stregoneria risalenti alla metà del XVI secolo fossero istruiti dal foro vescovile e le sue dirette emanazioni, mentre l'autorità inquisitoriale, quando interpellata, assumeva al massimo un ruolo meramente consultivo. Si tratta degli stessi decenni in cui, come si è visto, l'Inquisizione genovese contendeva al foro ordinario la giurisdizione sull'eresia giungendo a estradare a Genova i membri della «scola» cittadina e a condannare il vicario Sorleone, la stregoneria restava dunque materia interamente episcopale.

Per quanto riguarda i procedimenti degli ultimi vent'anni del Cinquecento, per diversi di essi il foro resta puramente ordinario, mentre a poco a poco l'Inquisizione fa la sua comparsa. Nei due procedimenti del 1598, contro Peirola Perrone e contro il parroco Stefano Borgera, il giudice è infatti il vicario locale dell'Inquisizione, fra Paolo da Chio; si tratta però di una comparsa che non assume mai i caratteri dello scontro giurisdizionale nel controllo delle coscienze. Nell'autodenuncia di Caterina de Bono del 1608, il vicario inquisitoriale si limita ad affiancare quello vescovile, così come negli altri procedimenti dei primi anni del Seicento; nel processo del 1626 contro Benedetta Carzolia, l'ostetrica di Perti, l'istruttoria è condotta dal vicario foraneo di Finale e dal vescovo di Savona, con il Sant'Offizio romano intervenuto per il tramite di Genova con un semplice parere sotto la supervisione dell'inquisitore generale Eliseo Masini[107]. Un caso a sé è il processo collettivo celebrato nel 1631 a Spigno, feudo degli Asinari Del Carretto ma soggetto alla giurisdizione spirituale savonese: l'istruttoria vi fu condotta dalla curia foranea del vescovo di Savona, il cui vicario era delegato in quella circostanza anche in luogo del vicario inquisitoriale. L'Inquisizione di Genova e la Congregazione romana, informate

[107] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1 e 2, fascicoli 1598: Contro Peirola Perrone; Stefano Borgera (incantesimi con segni); ivi, fascicolo 1608: Quiliano. Caterina del Bono, 19 anni, da 8 anni sposata al diavolo, cc.n.n.; ivi, fascicolo 1626: Benedetta Carzolia di Perti; Lettera e pareri dell'Inquisitore di Genova, cc.n.n.

dal vescovo, intervennero con ordini di inibizione e di consegna delle imputate, anche se non sortirono alcun effetto[108].

Non si tratta di sostenere che il Sant'Uffizio si disinteressasse della stregoneria savonese, che in ogni caso attesta una sua presenza documentaria, sicuramente più fitta a partire dall'ultimo ventennio del XVI secolo. Si tratta piuttosto di osservare che vi entra sempre in una posizione accessoria e consultoria, o quantomeno che in nessuno dei ventisette procedimenti censiti si registrano i conflitti che avvengono invece tra le due autorità in materia ereticale. La subalternità dell'ordinario diagnosticata da Ragagli per le cause di fede in senso stretto non si estende insomma alla stregoneria, che resta fino alla metà del Seicento una competenza prevalentemente vescovile.

L'energia e le risorse dell'Inquisizione si concentrarono là dove il pericolo per l'unità confessionale appariva più acuto: i circoli eterodossi di matrice riformata attivi a Savona fin dagli anni Trenta del Cinquecento, con le loro ramificazioni nel ceto mercantile-nobiliare e i loro legami con l'estero, rappresentavano agli occhi di Genova e di Roma un pericolo dottrinale e politico di prima grandezza. La stregoneria rurale e popolare, che nella documentazione savonese si presenta per lo più come maleficio, incantamento, divinazione o pratica di guarigione (solo eccezionalmente, come nel caso di Caterina de Bono, si parla di un patto diabolico esplicito) non presentava la medesima urgenza dottrinale, e poteva essere ricondotta secondo il modello pastorale tridentino, di cui i vescovi savonesi erano diretti eredi, entro l'ordinaria cura d'anime e la giurisdizione penitenziale del foro locale. È forse significativo che proprio il peculiare caso in cui il patto col demonio è affermato esplicitamente, ovvero l'autodenuncia della diciannovenne Caterina che si dichiarava sposata al Diavolo da otto anni, sia anche il solo in cui vicario vescovile e vicario inquisitoriale siedano insieme: l'eccezionalità del caso porta le due autorità ad agire in collaborazione, in una sincera volontà di difendere l'ortodossia e le anime dei cittadini savonesi. Peraltro, anche in questo caso non vi fu né estradizione né condanna, ma l'archiviazione per insussistenza del fatto[109].

---

[108] ASDSN, *Vicariato di Spigno*, *Streghe*, Atti del processo, 9 luglio 1631, e carteggio in ventinove documenti tra l'arciprete di Spigno Giovanni Verruta, il vescovo Francesco Maria Spinola, l'inquisitore di Genova fra Pietro Martire Ricciarelli, il procuratore del Sant'Offizio romano Stefano Senarega e il cardinale di Sant'Onofrio; entrambi i nuclei sono editi integralmente in Oliveri, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631*, Appendice I, pp. 171-184, e Appendice II, pp. 575 sgg., che designa il fondo come «Savona, Archivio vescovile, Vicariato di Spigno».

[109] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 2, Processo per stregoneria contro Caterina Del Bono (1608), cc.n.n. Cfr. anche Francia, Verde, Zanella, *Caterina e le altre*, pp. 83-84.

A questo punto, è bene sottolineare che la prevalenza del foro vescovile in materia magica non fu mai una prerogativa intangibile, bensì una prassi consolidata. Le imputate e gli imputati accusati di maleficio, divinazione e fatture sono contadini o servi, donne di bassa estrazione sociale e piccoli preti di paese le cui vicende fanno troppo poco rumore per attirare la preoccupazione dell'inquisitore generale o del suo vicario. Solo nei grandi casi di paura collettiva, come per Spigno nel 1631, all'autorità inquisitoriale diventa impossibile lasciar correre.

L'operato dell'Inquisizione fu solo una questione d'immagine?

I materiali fin qui ricostruiti permettono di tornare su un'ipotesi interpretativa che percorre il lavoro di Ragagli, e che merita di essere esplicitata: l'idea che l'azione dei tribunali di fede, tanto quello ordinario quanto, seppur in misura diversa, quello inquisitoriale, fosse guidata non soltanto da un'esigenza di rigore dottrinale, ma anche da una preoccupazione per l'immagine pubblica delle istituzioni coinvolte e della stessa comunità cittadina[110].

Questa dimensione emerge anzitutto a livello individuale, nelle strategie di riabilitazione messe in atto dai «*penitentiati*» del Sant'Uffizio una volta scontata la pena. Ragagli ha osservato come, per chi aveva subito condanne dal Sacro Tribunale, si ponesse anzitutto la necessità di ricostruire i legami con la propria comunità e di «riabilitare la propria immagine», ricorrendo a strumenti quali la munificenza pubblica e i lasciti pii, oppure alla ricostruzione paziente di una nuova identità pubblica, come nel caso di Pier Gerolamo Gentile Ricci, che si stabilì a Genova per oltre un quindicennio, coltivandovi relazioni letterarie e producendo opere dal contenuto apertamente apologetico[111].

Questa stessa logica opera anche a un livello più propriamente istituzionale nel momento di massima tensione fra vescovo e inquisitore. Si è visto come già nel 1565 il vescovo Giovan Ambrogio Fieschi avesse preferito una ritrattazione segreta per due imputati di condizione sociale elevata, sottraendoli così all'onta di un'abiura pubblica. La stessa conclusione del «processo dei nobili» nel 1601 può essere letta come il risultato di un accordo fra il Sant'Uffizio, che in un contesto in cui l'emergenza ereticale era ormai rientrata trovò accettabile una soluzione giudiziaria priva di clamori e di pubblico

[110] Cfr. Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*; Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*; Idem, *Giudicare le «superstizioni».*
[111] Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma,* p. 63.

discredito per gli imputati, e l'ordinario Pier Francesco Costa, preoccupato di tutelare la «buona fama» della città e dei gentiluomini coinvolti. Nello stesso modo si può leggere l'osservazione più generale di Ragagli secondo cui la Chiesa post-tridentina, pur non rinunciando a un controllo pervasivo delle coscienze, riservò gli interventi giudiziari veri e propri ai «casi più scandalosi di dissenso», mentre per il resto preferì contenere ed orientare le condotte devianti dei ceti superiori con un'azione più discreta ma non meno pervasiva di quella riservata, con maggior durezza, ai ceti illetterati[112].

Se si prova a rileggere in questa luce i dati specifici sulla repressione della stregoneria nel Savonese, si può avanzare l'ipotesi che la stessa preoccupazione per il decoro pubblico e per la tenuta degli equilibri sociali locali contribuisca a spiegare tanto la persistente competenza del foro vescovile e foraneo in questa materia, quanto la mitezza degli esiti che lo caratterizza. Fra i procedimenti censiti gli esiti attestati si distribuiscono fra assoluzioni, ammonizioni, ammende, penitenze e, nel solo caso delle sorelle Conte di Bergeggi nel 1572[113], un bando triennale, senza che si registri mai una condanna capitale. Nel caso della stregoneria di matrice popolare attestata nel territorio savonese il pericolo maggiore poteva risiedere proprio nello scompiglio che un procedimento clamoroso, con le sue esecuzioni pubbliche, avrebbe potuto gettare su comunità strette, tenute insieme da rapporti di vicinato, di parentela e di dipendenza economica. L'obiettivo delle autorità giudicanti fu soprattutto quello di preservare le reti sociali interne alla comunità ed evitare il diffondersi di paure collettive, prima ancora di punire gli apostati e gli eretici. In questa prospettiva, la moderazione del foro savonese in materia di stregoneria potrebbe leggersi meno come il segno di una tolleranza dottrinale, e più come una declinazione di quella logica dell'immagine e di contenimento del clamore pubblico che Ragagli ha isolato, per altre vie, nella gestione locale dell'eresia. Resta però una differenza non trascurabile: mentre nel caso dei nobili e dei mercanti eterodossi ciò che si trattava di proteggere era l'onore di casati eminenti e la reputazione della cittadinanza tutta, nel caso delle guaritrici, delle segnatrici e delle levatrici del contado savonese l'immagine da salvaguardare non era la loro[114]. Se una logica dell'immagine

[112] Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, p. 70.
[113] ASDSN, *Fondo Inquisizione*, 1, fascicolo 1572: Madina e Pellegrina Conte di Bergeggi.
[114] In merito all'azione dell'Inquisizione come atto performativo di riconoscimento, piuttosto che di conoscenza effettiva, cfr. Gianclaudio Civale, *Inquisition by Presence. Routine Power, Ship Visitation and Maritime Routes in Seventeenth Century Palermo*, «Mediterranea. Ricerche storiche», XXII (2025), n. 65, pp. 429-458. Lo studio si riferisce alle *visitas de navío* condotte nel porto di Palermo tra il 1643 e il 1663,

operò anche qui, essa protesse le istituzioni e le comunità, non le imputate; ed è precisamente questa asimmetria, leggibile solo attraverso la lente della storia sociale e di genere, che i capitoli seguenti si propongono di indagare a partire dai singoli fascicoli processuali.

ma l'impianto metodologico e analitico utilizzato da Civale si presenta come un utile lente di indagine anche per i rituali pubblici della fede.

2. Costruire la strega nel Savonese: accuse, processi e identità

In questo capitolo si passa all'analisi dei processi, indagandone la fisionomia complessiva e le caratteristiche specifiche che permettono a queste fonti di essere lette come sedimenti di conflitti sociali, di gerarchie di genere e di processi di costruzione identitaria. Si tratta di un'indagine che consente di ricostruire i processi attraverso i quali, nel Ponente ligure, veniva attribuita l'identità di strega, ponendo in relazione due piani: quello delle reti comunitarie locali, che affiorano dalle deposizioni dei testimoni e dagli interrogatori delle imputate e quello della demonologia dotta coeva. Con quest'ultima il materiale savonese intrattiene un rapporto assai meno lineare di quanto il paradigma classico della «caccia alle streghe» lasci supporre[1].

2.1 I processi per stregoneria a Savona

Lo spoglio sistematico dei fascicoli del Fondo Inquisizione ASDSN ha permesso di censire ventisette procedimenti riconducibili alle materie della stregoneria, del maleficio, dell'incantesimo, della divinazione, della superstizione, della magia bianca e della possessione demoniaca, celebrati o istruiti nel territorio diocesano fra il 1551 e il 1639[2]. Il dato va immediatamente qualificato, perché non coincide con quello proposto dalla letteratura precedente e perché il criterio di conteggio adottato inevitabilmente non è neutro.

Manuela Saccone e Giuseppe Testa, nell'ultimo censimento disponibile, indicavano «ventiquattro processi», riprendendo a loro volta la rilettura condotta negli anni Ottanta da Adolfo Francia, Alfredo Verde e M. Zanella[3]. Si tenga conto del fatto che le discrepanze nei conteggi derivano dall'esigenza di inquadrare i procedimenti in griglie

[1] L'espressione «caccia alle streghe» è qui usata con le cautele che la storiografia recente ha reso obbligatorie, in particolar modo cfr. Michaela Valente, *Witch Hunting and Prosecuting in Early Modern Italy: A Historiographical Survey*, in «Religions», n. 14, 2023, 610; Marina Montesano, *Caccia alle streghe*, Salerno Editrice, Roma, 2012, pp. 7-20; Brian P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, Laterza, Bari, 2012, pp. 3-30.

[2] Per la descrizione del fondo e per la sua genesi archivistica novecentesca si rinvia al paragrafo 1.1.

[3] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 38; Francia, Verde, Zanella, *Caterina e le altre*, pp. 83-84.

fisse, un'operazione selettiva guidata da criteri interpretativi spesso variabili. A ciò si aggiunge la difficoltà intrinseca di stabilire cosa sia formalmente rubricabile come stregoneria, a causa di un patrimonio terminologico e di pratiche storiche fortemente stratificato e disomogeneo. In questo caso lo scarto dipende da alcune scelte metodologiche da esplicitare. Anzitutto si è scelto di non tenere conto di quei procedimenti identificabili come inerenti materia ereticale, di cui in più occasioni si è già occupato Simone Ragagli, per via del profondo divario tra la natura dei crimini di eresia e stregoneria, ma anche per riservare il punto focale della ricerca alla materia stregonesca e alla sua gestione concreta sul territorio[4]. Verranno quindi tralasciati i fenomeni di quietismo a Spigno, Finale e Vado, così come la famosa «scola» ereticale di cui si è brevemente accennato nel capitolo precedente[5]. Si rimanda in ogni caso ai lavori di Ragagli per avere una lettura globale del fenomeno del controllo religioso a Savona tra XVI e XVII secolo[6]. Si è poi scelto di lasciare a margine il celebre procedimento collettivo di Spigno del 1631, così come le vicende che hanno interessato Lodisio, Cairo e Mioglia, territori inerenti alla giurisdizione territoriale della Diocesi di Savona (o, nel caso di Lodisio, possesso feudale del vescovo di Savona)[7]. La scelta è stata qui determinata da ragioni archivistiche, per cui gli eventi nelle località citate non rientrano all'interno della documentazione esaminata presente nel Fondo Inquisizione. Infine, si segnalano nel conteggio due procedimenti inediti, che verranno qui analizzati, esito del continuo lavoro di ricerca all'interno dell'ASDSN ad opera di Don Gianluigi Caneto, il quale ha rinvenuto tali processi nel fondo *Actorum* dell'Archivio, occupandosi peraltro della loro preziosa trascrizione.

Si tenga conto che sei fascicoli su ventisette coinvolgono due o più persone, sicché il totale degli individui inquisiti registrati sale a trentatré. Tale dato si inserisce all'interno

[4] Si segnala che non rientrano nel conteggio alcuni fascicoli che si trovano nel Fondo Inquisizione, ma non riguardano veri e propri procedimenti, bensì richieste di informazioni, lettere, prediche o decreti, oppure si tratta di procedimenti di natura diversa dalla materia pertinente la stregoneria in senso proprio.

[5] Cfr. paragrafo 1.4. Sulle inchieste condotte fra il 1579 e il 1582 contro la «*scola*» ereticale savonese si vedano Ragagli, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, in part. p. 57; Idem, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 16-19; Piemontino, *Il «processo dei nobili»*, pp. 259-290. Per i procedimenti seicenteschi in materia di quietismo cfr. ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo 1676: *Quietismo. Spigno, Finale, Vado*.

[6] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 153-170; Idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, pp. 35-75; Idem, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110. Per il quadro complessivo dei rapporti fra centro e periferia nella Repubblica si veda Fontana, *I confini della Repubblica e i confini della fede*, pp. 469-488.

[7] Oliveri, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631*, in part. Appendice I, pp. 171-184; sul regime giurisdizionale di Spigno si veda Giana, *Pratica delle istituzioni*, pp. 11-48.

di una tendenza del sospetto a propagarsi per reti comunitarie, spesso familiari, oppure ad accuse incrociate che finiscono inevitabilmente per coinvolgere più persone. Su questo meccanismo di propagazione reticolare si tornerà diffusamente.

Tabella 1 — Distribuzione decennale dei procedimenti (ASDSN, 1551-1640)

Decennio	Procedimenti	Anni documentati
1551-1560	4	1551 (2), 1555 (1), 1559 (1)
1561-1570	7	1561 (2), 1567 (3), 1568 (2)
1571-1580	2	1572 (1), 1579 (1)
1581-1590	0	—
1591-1600	4	1598 (3), 1599 (1)
1601-1610	4	1602 (3), 1608 (1)
1611-1620	3	1614 (1), 1619 (1), 1620 (1)
1621-1630	2	1626 (2)
1631-1640	1	1639 (1)
Totale	**27**	

La distribuzione cronologica restituisce un profilo che merita attenzione. Il trentennio 1551-1580 concentra tredici procedimenti su ventisette, ossia quasi la metà del corpus, con un addensamento particolarmente marcato nel decennio 1561-1570, che da solo ne conta sette. Segue il decennio degli anni Ottanta del Cinquecento, interamente vuoto, e una ripresa che si protrae con andamento irregolare ma continuo fino al 1639. Il vuoto degli anni Ottanta si apre infatti con la fase di massima tensione giurisdizionale fra l'ordinario savonese e l'inquisitore generale di Genova (la vicenda che culmina nella destituzione del vescovo Cesare Ferrero all'inizio del 1581) e con il conseguente assorbimento delle energie di entrambi i fori nelle cause d'eresia teologica.[8] Gli anni che seguono, identificati da Ragagli come l'inizio di una relativa subalternità dell'ordinario al foro inquisitoriale, coincidono con il silenzio delle carte almeno fino alla fine degli anni Novanta. Si tratta di un vuoto documentario sulla cui interpretazione appare difficile trarre anche solo delle ipotesi, poiché il riordino archivistico delle carte e la genesi stessa del fondo è già di per sé un elemento di cui non si può non tenere conto. Più limpido appare l'addensamento degli anni Sessanta, che va messo in relazione con la stagione delle visite

[8] Cfr. paragrafo 1.4; Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, in part. pp. 15-20; idem, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, pp. 35-75.

pastorali post-tridentine e con l'attivismo dei vicari episcopali Vincenzo Granella e Agostino Rocchetta: si tratta, in altri termini, di un effetto della produzione documentaria e del disciplinamento, non di un incremento delle pratiche magiche.[9]

Tabella 2 — Tipologia dell'accusa e crimine contestato

Tipologia dell'accusa	**N.**	**Crimine contestato**	**N.**
Stregoneria	23	Incantamenti / incantesimi	9
		Malefici (generico)	8
		Infanticidio per maleficio	3
		Divinazione	2
		Stregoneria diabolica	1
Evocazioni diaboliche	1	Evocazioni diaboliche	1
Superstizione	2	Credenze superstiziose (generico)	2
Possessione demoniaca	1	-	1
Totale	**27**		**27**

La qualificazione riportata è quella che emerge dalla successiva intitolazione dei fascicoli e dalla formulazione degli interrogatori; essa non corrisponde sempre a un'imputazione formalizzata, poiché in diciotto casi su ventisette il procedimento non oltrepassa la fase informativa.

Il dato più interessante della tabella 2 è che su ventitré procedimenti qualificabili come «stregoneria», soltanto uno (l'autodenuncia di Caterina de Bono del 1608) contempla esplicitamente la dimensione diabolica, ovvero un patto col Diavolo dal quale la strega deriverebbe i suoi poteri. In un secondo caso, quello di Gerolamo della Torre e Giovanni Soffiotto del 1567, l'accusa è di evocazione di spiriti, ma il quadro è quello della magia divinatoria e non del patto stregonesco. In tutti gli altri casi il crimine contestato appartiene a un repertorio che potremmo definire di magia operativa quotidiana: incantamenti per la guarigione, orazioni per ritrovare oggetti smarriti o persone lontane, malefici che colpiscono i bambini facendoli «guastare».

È una fisionomia che colloca il Savonese entro un modello mediterraneo ben identificato dalla storiografia, e che si distingue dal modello nordalpino incentrato sul sabba, sul volo notturno e sul patto esplicito. Oscar Di Simplicio ha parlato per l'Italia centrale di un «autunno della stregoneria» caratterizzato dalla progressiva derubricazione

[9] Sull'attività di Rocchetta si vedano i fascicoli del 1567 (Gerolamo della Torre e Giovanni Soffiotto; prete Costanzo Bonfante; Gio Paolo Allegretto) e del 1572 (Madina e Pellegrina Conte). Sul nesso fra visite pastorali, disciplinamento e produzione di documentazione in materia di superstizione cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 302-400; Botta, *La riforma tridentina*, pp. 22-25.

del maleficio a superstizione; Simone Ragagli ha mostrato per la Repubblica di Genova come i tribunali di fede tendessero a trattare le pratiche magiche popolari all'interno di una griglia essenzialmente disciplinare[10]. Per quanto la documentazione dell'ASDSN consente di affermare, la stregoneria non è mai stata pienamente «demonologizzata».

Questa constatazione ha una conseguenza metodologica di rilievo: se le carte savonesi non parlano quasi mai di sabba, di volo, di patto, ciò significa che la figura della strega che vi si costruisce non deriva dalla trasmissione discendente del modello dotto, ma si forma prevalentemente nel gioco orizzontale delle relazioni comunitarie. Ciò non implica che la demonologia colta sia irrilevante[11], ma impone di cercare altrove i materiali costitutivi della figura della strega: nella fama pubblica, nel conflitto di vicinato, nell'ambivalenza del mestiere di guaritrice, nelle gerarchie domestiche di genere e di età.

Vale infine una precisazione di natura terminologica. Nelle carte savonesi il lessico dell'accusa è instabile e stratificato: accanto ai latinismi curiali *lamia*, *striga*, *malefica*, *sortilega*, compaiono i volgarismi *stria*, *strione*, *bàzola*, e verbi d'uso comune come *guastare*, *astriare*, *affaiturare*, *ammaliare*, *maleficiare*. Questa oscillazione rimarca come la categoria di «strega» non fosse un concetto giuridico stabilizzato, ma un campo semantico in tensione, attraversato da usi comunitari, medici e giudiziari fra loro non coincidenti.

Geografia del sospetto

La distribuzione territoriale delle imputate e degli imputati disegna una geografia che non coincide né con quella della densità demografica né con quella dei centri di potere. La città di Savona, che pure ospita il tribunale e concentra la popolazione più numerosa della diocesi, fornisce sei dei trentatré individui censiti; seguono le realtà di Quiliano e Varazze, due comunità rurali e semirurali della fascia costiera e retrocostiera.

Tabella 3 — Provenienza geografica degli imputati

Località	Imputati
Savona (città)	6
Varazze	5
Quiliano	4

[10] Oscar Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 15-60; Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110.
[11] Cfr. capitolo 2.2.

Località	Imputati
Albisola	3
Bergeggi	2
Perti (Finale)	2
Portio (Finale)	2
Segno	1
Giusvalla	1
Carbuta	1
Canelli (Acqui)	1
Non indicata	5
Totale	**33**

Si tratta di comunità di media grandezza collocate non troppo distanti dal centro diocesano, sufficientemente vicine da rientrare nel raggio d'azione effettivo del tribunale vescovile, e allo stesso tempo abbastanza lontane da possedere un tessuto relazionale denso in cui la fama pubblica circola rapidamente e la memoria delle offese si conserva a lungo. Al di là del centro diocesano, il dato della tabella 3 riflette quella rete capillare di curati e vicari foranei operanti sul territorio in grado di produrre e trasmettere denunce.

Per quanto riguarda il territorio di Finale, i due procedimenti più tardi e meglio documentati del corpus (quello contro Benedetta Carzolia di Perti del 1626 e quello contro Caterina da Orta detta «la Mallarina» del 1639-1640) provengono entrambi dalla stessa villa di Perti, entro il marchesato di Finale, feudo imperiale esente dalla giurisdizione secolare genovese ma pienamente incluso nella diocesi savonese. La concentrazione finalese negli ultimi vent'anni del corpus non è casuale: essa segue di poco l'istituzione della vicaria foranea e l'intensificarsi del controllo episcopale sul clero periferico voluto dal vescovo Francesco Maria Spinola con gli editti del 1624[12]. Il sospetto di stregoneria trova il suo terreno più fertile là dove l'intensificarsi della sorveglianza si intreccia con le tensioni sociali, i meccanismi accusatori e le dinamiche comunitarie di vendetta e persecuzione.

[12] Sugli editti del 1624 indirizzati ai vicari foranei di Finale e Spigno e agli arcipreti di Vado e Varazze cfr. paragrafo 1.3 e Giana, *Pratica delle istituzioni*, pp. 14-19. Sui rapporti fra vescovi savonesi e marchesi Del Carretto si veda Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, pp. 47-48.

I fori e le procedure: chi giudica la strega nel Savonese

Come si è visto nel primo capitolo, la storiografia recente ha ricostruito con precisione la progressiva avanzata del tribunale inquisitoriale genovese sul distretto savonese in materia di eresia teologica, culminata nella sconfitta del vescovo Ferrero nel 1581[13]. Si è già accennato circa la difficoltà nell'adottare la medesima parabola per quanto concerne i procedimenti per maleficio, incantesimi o pratiche curative; pertanto si dedicherà ora attenzione all'autorità giudicante nei casi di stregoneria censiti per riflettere circa i rapporti di forza in gioco tra le istituzioni di cui si è parlato nel primo capitolo[14].

Tabella 4 — Autorità giudicante per procedimento

Autorità	**Proc.**	**%**
Foro episcopale (vicario generale, vicario foraneo, vescovo)	17	63,0
Foro inquisitoriale (vicario del S. Officio in Savona)	2	7,4
Foro unito (vic. episcopale + vic. inquisitoriale)	6	22,2
Non attinente	2	7,4
Totale	**27**	**100,0**

Escludendo i procedimenti le cui caratteristiche non sono attribuibili ad una competenza giudiziaria definita, la diocesi (nelle sue articolazioni) governa diciassette casi su venticinque. Il vicario del Sant'Uffizio interviene in via esclusiva soltanto due volte, entrambe nel 1598, e in forma concorrente altre sei volte, nel 1602, nel 1608 e nel 1626. Nelle carte inerenti materia di stregoneria, dunque, la supremazia inquisitoriale non trova riscontro: il maleficio resta, per tutto il periodo considerato, materia sostanzialmente vescovile.

Nel decreto dell'inquisitore genovese Girolamo de' Franchi, proclamato a Savona il 6 giugno 1551 e conservato fra le carte del processo contro Geronima Piccasso, si distinguono con precisione quattro fattispecie: chi sia eretico o sospetto d'eresia «per

[13] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 19; cfr. paragrafo 1.4.
[14] Cfr. paragrafi 1.3 e 1.4. Sull'articolazione dei fori e sui rapporti di forza fra ordinario diocesano e Sant'Uffizio nel distretto savonese si vedano Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 16-20, e Idem, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110; per il quadro istituzionale generale, Del Col, *L'Inquisizione in Italia* e Adriano Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Pacini, Pisa, 2010.

qualunque setta dannata»; chi abbia commesso idolatria o sia «incantatore o divinatore o sortilego cò qualche manifesta heresia»; chi sia «stria, o strione malefico e incantatore diabolico»; chi detenga libri proibiti[15]. Nella maggior parte dei processi qui analizzati, i presunti rei erano persone di bassa estrazione sociale legate a pratiche superstiziose di origine popolare, prevalentemente incantesimi di guarigione o divinazione, formule per compiere fatture o allontanare le sventure. Sono tutte pratiche perfettamente allineate al modello di stregoneria popolare dell'Europa d'età moderna[16], seppur con le specificità locali del caso, e che non vengono direttamente ricondotte entro gli schemi del patto diabolico; non sono necessariamente legate a crisi comunitarie cariche di tensione sociale e paura collettiva, e difficilmente suscitano interesse al di fuori della regolare gestione della cura d'anime in un territorio periferico rispetto al centro inquisitoriale. Il tribunale inquisitoriale genovese concentrò energie e risorse dove il pericolo per l'unità confessionale appariva più acuto, ossia nei circoli eterodossi di matrice riformata attivi a Savona fin dagli anni Trenta del Cinquecento. La stregoneria rurale, priva di implicazioni dottrinali e priva di risonanza cittadina non offriva né rischio né guadagno simbolico. Per il vescovo costituiva invece un terreno ideale di esercizio del disciplinamento tridentino: correzione del costume, sorveglianza sulle pratiche devozionali illecite, controllo del clero minore.

Un ulteriore dato che emerge tenendo in considerazione gli ottantotto anni di documentazione, è che su ventisette procedimenti e i rispettivi imputati, il Fondo Inquisizione dell'ASDSN non conserva alcuna condanna capitale per stregoneria, né alcun verbale di tortura effettivamente eseguita.

Tabella 5 — Esiti processuali documentati

Esito	**Proc.**
Assoluzione	3
Proscioglimento per insussistenza del fatto	1

[15] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, c. n.n., fascicolo *Proclamazione decreto dell'Inquisitore di Genova*, 6 giugno 1551. Sulla collocazione dell'editto fra le carte del processo Piccasso si veda Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 9, nota 33.

[16] Cfr. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971; Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London, Routledge, 1970; Robin Briggs, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London, HarperCollins, 1996; Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe, London-New York*, Routledge, 2016; Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge, Polity Press, 2004.

Esito	Proc.
Ammonizione (con o senza penitenze)	5
Ammenda pecuniaria o assoluzione su cauzione	4
Bando / esilio	1
Esito non documentato	13
Totale procedimenti	**27**

Nel solo caso di Gentile Pessana (1555) il vicario Vincenzo Granella richiese formalmente all'inquisitore generale di procedere «ad ulteriora, ad torturam», ma la richiesta non ebbe seguito verbalizzato e la causa si chiuse con l'assoluzione.

Il quadro degli esiti è tanto eloquente quanto rarefatto. In quasi la metà dei casi il fascicolo si interrompe senza sentenza: si tratta di raccolte di informazioni, di deposizioni testimoniali, di costituti che non approdano a una fase decisionale. Questa sproporzione fra istruttoria e giudizio, già rilevata da Saccone e Testa, è un tratto strutturale di una prassi giudiziaria che utilizzava l'indagine stessa (la convocazione, il giuramento, la minaccia di scomunica) come strumento di disciplinamento, riservando la sentenza ai casi in cui l'ordine pubblico locale fosse effettivamente compromesso[17].

Nei casi in cui un esito è documentato si tratta comunque di pene che, se messe a confronto con altre realtà europee, possono considerarsi particolarmente miti[18]. Il repertorio sanzionatorio è quello classico della penitenza ecclesiastica: ammonizione formale con comminatoria di scomunica e di pena pecuniaria in caso di recidiva; penitenza salutare, come le due ore in ginocchio davanti al crocifisso della cattedrale imposte a Gio Paolo Allegretto nel 1567; ammenda in scudi, come i due scudi comminati in contumacia ad Ambrogio Gariglio nel 1562; cauzione fideiussoria, come i venticinque scudi «di stampa auri» pretesi da Gerolamo della Torre nel 1565 o i cinquanta scudi d'oro richiesti a Benedetta Carzolia nel 1626, poi ridotti a trenta[19]. Una sola volta la pena eccede

[17] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 38; cfr. paragrafo 1.2. Sulla funzione disciplinante della procedura in quanto tale, indipendentemente dall'esito, si veda Michele Di Sivo, *Per via di giustizia. Sul processo penale a Roma tra XVI e XIX secolo*, in *Giustizia e criminalità nello Stato Pontificio*, «Rivista storica del Lazio», IX-4, 2001, pp. 13-35.

[18] Per un quadro comparativo delle pene comminate nei processi europei per stregoneria cfr. Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, pp. 154-190; Wolfgang Behringer, *Le streghe. Una storia culturale e sociale*, Il Mulino, Bologna, 2008. Sulla peculiarità italiana e sull'orientamento tendenzialmente mite dei tribunali di fede della penisola si vedano Del Col, *L'Inquisizione in Italia*; Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 15-60; Valente, *Witch Hunting and Prosecuting in Early Modern Italy*.

[19] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Gio Paolo Allegretto*, costituto e sentenza, 8 agosto 1567, *ad diem*; ivi, fascicolo *Ambrogio Gariglio di Quiliano*, sentenza contumaciale, 8 giugno 1562, *ad diem*; ivi, fascicolo *Gerolamo della Torre di Albissola e Giovanni Soffiotto*, atto di fideiussione di Stefano

l'orizzonte penitenziale e assume forma afflittiva: il bando triennale inflitto nel 1572 alle sorelle Madina e Pellegrina Conte di Bergeggi, previa carcerazione nelle prigioni podestarili di Vado.

L'assenza del rogo colloca il Savonese in continuità con il modello italiano ricostruito dalla storiografia degli ultimi decenni, e in particolare con la vicenda della cosiddetta *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, il testo elaborato in ambito romano fra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento e destinato a divenire, nelle parole di Matteo Duni, «la summa del garantismo tendenziale dell'Inquisizione romana».[20] L'*Instructio* imponeva ai giudici cautele stringenti: verifica preliminare del *corpus delicti*, diffidenza verso le denunce mosse da inimicizia, controllo sulla plausibilità materiale delle confessioni, divieto di procedere alla tortura sulla sola base della fama pubblica. Non è un caso che a firmare, nel 1626, il parere favorevole alla scarcerazione di Benedetta Carzolia sia proprio Eliseo Masini, inquisitore di Genova e autore del *Sacro Arsenale*, il manuale che nel 1625 avrebbe accolto un'ampia sintesi dell'*Instructio* stessa.[21]

Il ragionamento dei consultori genovesi nella causa Carzolia costituisce la formulazione più esplicita di questa logica reperibile nelle carte savonesi. Il 20 ottobre 1626, riunita la congregazione del Sant'Ufficio di Genova, il padre fra Costantino Montobbio espresse il parere che l'imputata, «poiché dal processo non risulta affatto il corpo del delitto di maleficio, a causa degli atti superstiziosi dei quali è convinta, sia esiliata per un tempo ritenuto opportuno dai signori Giudici dalla località di Perti»[22]. La formula *non constat de corpore delicti* opera qui come dispositivo di riqualificazione:

Da Bene, 15 maggio 1565, *ad diem*; ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, decreto di scarcerazione, 4 novembre 1626, e atto di uscita, 2 gennaio 1627.

[20] Giovanni Romeo, *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in Dinora Corsi, Matteo Duni (a cura di), *«Non lasciar vivere la malefica». Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze University Press, Firenze, 2008, pp. 53-64.

[21] Eliseo Masini, *Sacro Arsenale overo Prattica dell'Officio della Santa Inquisitione*, Genova, 1621 (e successive edizioni, fra cui quella del 1625 comprensiva della sintesi dell'*Instructio*); sulla vicenda biografica e sui limiti dell'applicazione pratica del garantismo masiniano cfr. Romeo, *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma,* in Corsi, Duni (a cura di), *«Non lasciar vivere la malefica»*, pp. 53-64, che ricorda come nel 1623 i cardinali del Sant'Uffizio rilevassero «numerose inadempienze» nell'istruzione di processi condotti dallo stesso Masini a Genova. Per il ruolo di Masini nella causa Carzolia si veda ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, lettera autografa di Eliseo Masini al vicario di Savona, s.d. [1626], e Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 48.

[22] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, verbale della congregazione del Sant'Uffizio di Genova, 20 ottobre 1626, foglio 118. La traduzione dal latino è di chi scrive.

negato il maleficio in quanto reato perché indimostrabile nei suoi effetti materiali, resta la superstizione in quanto colpa, sanzionabile con una pena territoriale e reversibile. Nel caso di Benedetta, come si vedrà, si tratta di una misura cautelare dei giudici per appianare gli asti della comunità nei confronti dell'imputata. Salvaguardare la pace sociale rimane uno degli obiettivi cardine che regolano l'operato dei tribunali ecclesiastici. È comunque interessante notare come le carte savonesi documentano ripetutamente che il rogo era presente nell'orizzonte immaginativo di queste comunità, e che vi si faceva ricorso come minaccia. Nel 1551 Nicolò de Ghirardi, sospettando che Tommasina detta «la Maxia» avesse guastato il figlio, le dice apertamente che «fariano ben a farla brusciare perché credo che sia una stria»; nel 1579 Battistina Cernegia, uscita dalla casa di Gregorio Vigliacia, viene inseguita dai bambini al grido di «guarda la stria», e le si attribuisce la risposta: «se me brugerano me, ne brugerano delle altre sono in questa contrada»[23]. Il divario fra l'aspettativa comunitaria e la prassi giudiziaria è, come si vedrà, uno dei nodi centrali della vicenda savonese.

Anatomia dei procedimenti: dal quadro strutturale ai singoli casi

I prospetti quantitativi fin qui presentati restituiscono una struttura approssimativa e fortemente limitata in virtù della tipologia di fonti qui utilizzate, ma queste ultime possono risultare più illuminanti circa i meccanismi che, in ciascun caso, hanno trasformato una tensione di vicinato in un atto giudiziario. Per cercare di ricostruire, almeno in parte, quei meccanismi occorre cambiare scala e passare all'esame ravvicinato dei fascicoli, interrogando la documentazione superstite alla ricerca di indizi sulle dinamiche dei processi per stregoneria nel territorio savonese. È in questo passaggio di scala che le fonti rivelano la loro ricchezza maggiore, perché le deposizioni, gli interrogatori e le dichiarazioni di imputati, testimoni e giudici consentono di seguire, seppur in misura diversa, il processo attraverso il quale le tensioni sociali accumulatesi nel tempo si traducono nella parola verbalizzata in tribunale. In questa sede viene dedicata attenzione ad alcuni dei ventisette casi censiti, presentati in ordine cronologico, e la cui scelta opera sulla base dello stato della documentazione, della capacità informativa della stessa e della rappresentatività strutturale o, viceversa, delle peculiarità che li

[23] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano*, deposizione di Nicolò de Ghirardi, 9 giugno 1551, *ad diem*; ASDSN, *Actorum*, 1574, cc. n.n., costituto di Battistina Cernegia, 19 gennaio 1579, *ad diem*.

caratterizzano. Ciascuno illustra dei meccanismi ricorrenti, quali l'accusa incrociata, la difesa tecnica, la negoziazione della fama, l'*inquisitio ex officio*, la concorrenza terapeutica, e la coercizione privata, che ci dicono molto su come la stregoneria veniva vissuta, gestita e affrontata dai diversi attori sociali in gioco.

I. Geronima Piccasso (1551)

Il primo procedimento per stregoneria conservato nel fondo si apre il 2 giugno 1551, quando Bartolomeo Capono della parrocchia di San Michele di Quiliano compare davanti al vicario episcopale Vincenzo Granella «cum gravi querimonia», denunciando la morte del figlio Giovanni Pellegrino, di quattro mesi. Il sospetto cade su Geronima, moglie di Michele Piccasso, che aveva in precedenza curato un altro figlio dello stesso Bartolomeo, di nome Michele, «sutis superstitionibus»[24].

Geronima è accusata di aver predetto che i figli di Bartolomeo non sarebbero cresciuti, e di aver indicato come responsabili tre altre donne della parrocchia: Benedetta moglie di Giovanni di Santa Cecilia, Andriolla moglie di Perino Schinca e Mariolla moglie di Guglielmo Schinca. Alla domanda del vicario se vi sia «publica vox et fama dictas mulieres esse lamias», il denunciante risponde di aver udito da molti che tale è Mariolla, e aggiunge un dettaglio decisivo: «quatenus dicta Mariolla alias comminata est dicto Bartholomeo talibus parolis: *Io te ne pagarò*»[25].

La minaccia verbale «io te ne pagherò» costituisce uno degli indizi più ricorrenti delle tensioni interpersonali che fanno da sfondo ai processi per stregoneria di età moderna compare ripetutamente nella documentazione savonese. La struttura tipica di questo meccanismo di accusa prevede un litigio, una formula di rappresaglia differita, una disgrazia successiva, la retrodatazione della formula a preannuncio del maleficio. È esattamente il modello che Robin Briggs ha descritto per la Lorena e che Keith Thomas aveva individuato per l'Inghilterra: la stregoneria come lettura retrospettiva di una relazione di vicinato deteriorata[26].

---

[24] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano. Processo per stregoneria*, deposizione di Bartolomeo Capono, 2 giugno 1551, *ad diem*. Il cognome ricorre nel fascicolo nelle forme *Caponus* e *Ceponus*; si è adottata la prima, attestata nell'atto di apertura. Nel medesimo plico erano conservati due distinti procedimenti, l'uno contro Geronima Piccasso e l'altro contro Tommasina di Albisola detta «la Maxia».

[25] Ivi, deposizione di Bartolomeo Capono, 2 giugno 1551.

[26] Robin Briggs, *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Blackwell, Oxford, 2002 [ed. originale 1996], pp. 118-160; Keith Thomas, *La religione e il declino della*

Il fascicolo procede con le deposizioni di Geronima Belletta, che sospetta della Maxia di Albisola per aver perduto la figlia dopo che quella le aveva imposto le mani sul capo dicendo «che bella figlia è questa», e di Nicolò de Ghirardi, la cui deposizione del 9 giugno costituisce uno dei testi più densi dell'intero fondo. De Ghirardi racconta di aver lasciato il figlio in custodia alla Maxia mentre andava ad attingere acqua, di averlo ritrovato «molto spaventato», e di aver dunque condotto la donna «in una casa secreta» dove, minacciandola «infinse dargli di uno coltello», ottenne una cura: farina, un uovo di gallina nera, sale bianco raccolto nella luna crescente d'agosto, un impiastro, un'unzione ripetuta tre volte dal capo ai piedi «avanti e retro», il bambino posto di traverso sul petto della donna e fatto ruotare fino ai piedi. Poi la minaccia reciproca, e la formula: «e la dise che ne pagheria»[27].

Il 19 giugno Geronima Piccasso viene citata d'ufficio e interrogata «quibus rebus auxilium tulerit dicto filio Bartholomei». La risposta è un elenco fitoterapico: «herba betonica, rosmarino, valeriana, herba cocha, fronde fraxini, salvia, hedera, sparago, fronde arundinis et fronde vitis»[28]. La strategia difensiva è evidente e sarà ripresa da quasi tutte le imputate savonesi: ricondurre l'operazione entro il dominio dell'erboristeria domestica, nel tentativo di sottrarla a quello del rito superstizioso.

Il 1° luglio Benedetta di Santa Cecilia, una delle donne che Geronima aveva indicato come strega, si presenta a sua volta davanti al vicario e denuncia Geronima per diffamazione: costei, «malo spiritu inducta, Deum pre oculis non habens», l'avrebbe infamata presso numerose persone «dicens dictam Hieronimam ipsam tenendam fore et esse lamiam vel, ut in vulgo dicitur, striam», e chiede che sia «puniri et castigari ut de cetero aliis sit exemplo».[29] Il 3 luglio quattro testimoni (Giacomo Capono, sua moglie Giovannina, Bianchina moglie di Bartolomeo Capono e Gentile moglie di Giovannettino Capono) confermano tutti la circolazione dell'accusa, riportando frammenti particolarmente vivaci: «è vero che non alleviamo niuno me ne mia sorella»; «non mangiate vivande che essa vi die che essa vi termina sino nel corpo, ma datilj ai canj o

magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento, Mondadori, Milano, 1985, pp. 623-680.

[27] Ivi, deposizione di Nicolò de Ghirardi, 9 giugno 1551, *ad diem*.

[28] Ivi, costituto di Geronima Piccasso, 19 giugno 1551, *ad diem*.

[29] Ivi, costituto di Benedetta di Santa Cecilia, 1° luglio 1551, *ad diem*.

porci»; e la battuta secca con cui Geronima replica a chi le obietta che una donna non farebbe questo ai propri parenti: «quanto ave parente fa peggio».[30]

Il procedimento si chiude lo stesso giorno con la negazione secca di Geronima di non aver mai infamato Benedetta, di non aver mai detto che fosse *lamia* o *stria*, e con la prestazione di una cauzione di cento scudi «de camera» offerta da Vincenzo Salomone del fu Giovanni di Savona. Il primo processo savonese per stregoneria si conclude con un atto notarile di garanzia, senza una vera sentenza.[31]

II. Gentile Pessana (1555-1558)

Il fascicolo dedicato a Gentile Pessana di Segno è uno dei pochi procedimenti pienamente istruiti, protrattosi per tre anni e concluso da una sentenza motivata. È inoltre l'unico caso in cui compaia una richiesta formale di tortura. Il 10 marzo 1556 il vicario Vincenzo Granella scrive all'inquisitore generale di Genova Girolamo de' Franchi comunicandogli che, essendo giunto alle sue orecchie «quondam Gentilem Pessanam de Signo, saonensis diocesis, strigem lamiam at maleficam esse», e assunte le debite informazioni, si è proceduto alla cattura; e che, «volentes ad ulteriora ad torturam legiptime procedere», si richiede l'intervento dell'inquisitore entro il termine di otto giorni «ad formam clementine prime»[32].

La procedura invocata è quella canonicamente prescritta: la *clementina prima* imponeva che tortura e sentenza definitiva fossero deliberate congiuntamente da inquisitore e ordinario[33]. Nella risposta di De' Franchi, datata 10 giugno 1556, l'inquisitore si compiace che sia stato allestito un carcere «per il foro ecclesiastico», esorta il vicario a non lasciare la causa «pasar senza matura consideratione et giusta punitione, iuxta forma sacrorum canonum, atteisi li gravi indicii et urgenti quali per processo ho visti»; ma dichiara di non poter intervenire di persona, essendo

[30] Ivi, deposizioni di Giacomo Capono, Giovannina, Bianchina e Gentile, 3 luglio 1551, *ad diem*.
[31] Ivi, costituto di Geronima Piccasso e atto di fideiussione di Vincenzo Salomone, 3 luglio 1551, *ad diem*.
[32] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Gentile Pessana di Segno strega*, copia della lettera di Vincenzo Granella a Girolamo de' Franchi, 10 marzo 1556, *ad diem*. Il riferimento è alla decretale *Multorum querela* di Clemente V (Clem. 5.3.1), che imponeva l'accordo fra inquisitore e ordinario per la tortura e per la sentenza definitiva.
[33] Ragagli, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, p. 4, che rinvia a Agostino Borromeo, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», n. 29-30, 1977-1978, pp. 219-276, e a Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano, 2006, p. 136.

«occupatissimo in compire tre processi gravissimi sanza il quarto quale da Roma mi viene di novo mandato pur in causa de heressie». Delega dunque il vicario a procedere «sine me in ista causa prefate Gentili Pessane dumtaxat», ratificando in anticipo l'operato[34].

Inoltre, nella lettera De' Franchi rifiuta di nominare un commissario locale ricordando che, anni prima, un frate savonese suo vicario e commissario, «essendosi dimostrato in qualche parte zelante della fede catholica et della Santissima Inquisitione costi in Savona fue levato via dove più poté il favor del mondo che l'esecutione della Sacra Inquisitione»[35].

L'esito sarà una sentenza assolutoria del 4 giugno 1558, il cui dispositivo è integralmente costruito sulla demolizione della prova testimoniale. I testimoni escussi contro Gentile «nichil penitus concludunt et nedum ad probandum sufficiunt, sed nec ad inditium faciendum»; le loro persone sono «sibi suspecte, inimici, subornati, singulares, criminosi et demum tales quibus nulla fide venit eis adhibenda»; l'accusatrice non ha proseguito il processo, «videns quod dicta testium examinatorum continent meras fabulas et quod potius instigati ad sic dicendum deposuerunt odio et livore ducti, quam quod veritas sic esset»[36]. Le dichiarazioni di alcuni testimoni contro Gentile appaiono, con tutta probabilità, inverosimili e a tratti esasperati, quali le allusioni ad un sabba di taglio popolare, dove la Pessana si sarebbe trasformata in un animale diabolico e avrebbe compiuto insieme alla figlia strani riti occulti[37].

Le categorie impiegate, come quelle di testimoni nemici, subornati, singolari e criminosi, deposizioni mosse da odio e livore, racconti che sono «meras fabulas», costituiscono l'armamentario probatorio classico del diritto comune, e coincidono puntualmente con i criteri che l'*Instructio* romana avrebbe di lì a poco codificato per le cause di stregoneria. Che tali strumenti siano già pienamente operativi nella curia savonese nel 1558, ossia con almeno mezzo secolo di anticipo sulla circolazione dell'*Instructio*, ci mostra come la cautela dei giudici savonesi fosse riconducibile all'applicazione ordinaria di una cultura giuridica preesistente, che caratterizza tutto l'arco cronologico coperto dal corpus documentario analizzato.

[34] Ivi, lettera di Girolamo de' Franchi a Vincenzo Granella, 10 giugno 1556, *ad diem*.
[35] Ivi.
[36] Ivi, sentenza del tribunale episcopale di Savona, 4 giugno 1558, *ad diem*.
[37] Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 70.

III. I «Medicamenti» di Varazze (1568)

Il fascicolo aperto il 25 agosto 1568 contro Mariola Bossani e Salvagina Guastavino di Varazze ha come antefatto una sospetta malattia: Pellegrina, moglie di Giacomo Bossani, è inferma da circa dieci mesi. Le due donne convocate sono la suocera di Pellegrina, Mariola, e la comare Salvagina, vedova di Stefano Guastavino. Entrambe negano tutto in prima battuta: Mariola nega di conoscere la natura della malattia, nega di aver usato incantesimi, nega di aver somministrato alcunché; Salvagina ammette soltanto di averla unta «con oleo de lucerna pensando che havesse male de madre»[38].

Il 27 agosto depongono due ecclesiastici. Il primo è il prevosto Carlo Gambino, che riferisce di aver discusso con le due donne della malattia di Pellegrina e di aver appreso da loro il repertorio delle cure che praticavano abitualmente. Il prevosto aggiunge di aver poi sentito da Pellegrina stessa una lamentela: che Mariola le aveva mandato dieci mesi prima un *berrodo* (un sanguinaccio) e che si crede «che detto berrodo l'habi guasta»[39].

La deposizione decisiva è però quella di fra Andrea de Facio, dell'ordine dei Predicatori. Il frate racconta di essere stato pregato da Pellegrina di andare dalle due donne a supplicarle «la volesseno liberare della sua infirmità». Si reca dunque da Salvagina, la fa chiamare da sola, e la prega di guarire Pellegrina «amorevolmenti senza alcuno scandalo che niuno saperia il fatto suo». Salvagina resiste, nega, poi cede parzialmente: acconsente ad andare, ma non da sola, soltanto in compagnia della comare Mariola. Il frate si rivolge allora a Mariola, il giorno di San Rocco dopo la messa nella casa di suo padre. Anche Mariola nega dapprima ogni cosa «a bona chiera», maledicendo Pellegrina e il proprio figlio, «quali gli hano misso tal nome adosso». Infine promette di andare, purché l'incontro non avvenga né in casa propria né in convento «volendo andare più coperta perché gli disse»: «se vado publicamente diran che sono una strega»[40]. Ciò che essa teme non è l'atto in sé, che accetta di compiere, ma la consapevolezza dei sospetti e delle dicerie che potrebbero insinuarsi nel vicinato. Mariola, così come molte altre persone che si trovano nei fascicoli d'archivio, è consapevole della pericolosità che una «pubblica fama» di strega potrebbe avere, segno di una comunità che non rimane estranea

[38] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti 1568*, costituti di Mariola Bossani e di Salvagina Guastavino, 25 agosto 1568, *ad diem*.
[39] Ivi, testimonianza del prevosto Carlo Gambino, 27 agosto 1568, *ad diem*.
[40] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti 1568*, testimonianza di fra Andrea de Facio, dell'Ordine dei Predicatori, 27 agosto 1568, *ad diem*.

alla volontà dei tribunali di fede di estirpare ogni forma di rito e credenza riconducibile alla superstizione.

L'atto terapeutico è lecito e persino richiesto finché rimane entro la sfera della reciprocità privata fra donne; diventa pericoloso nel momento in cui diviene pubblico, perché la pubblicità lo espone a una qualificazione alternativa. Non esiste in questa economia sociale, una differenza sostanziale fra guarire e guastare (anche perché nel sistema collettivo di credenze coloro in grado di curare sanno anche nuocere): esiste una differenza di attribuzione, e l'attribuzione dipende dal circuito comunicativo in cui l'atto viene inscritto. Mariola dimostra di saperlo perfettamente, e la sua richiesta di andare «più coperta» è una strategia di gestione del rischio reputazionale[41].

La sera stessa il figlio di Salvagina si reca dal frate per dirgli che la madre «a niuno modo non vorria né per raggione, ne fori de raggione» andare, e che «più presto voleva spendere 500 scuti»; e per rimproverare al religioso di occuparsi della propria messa anziché intromettersi «in queste cose». Il 17 agosto Giacomo, marito di Pellegrina, si rivolge nuovamente a madre e comare, e ne è cacciato «con parole minatorie». Solo l'intervento congiunto del prevosto e del frate ottiene infine che le due donne vadano a ungere Pellegrina.[42]

Il 6 settembre Mariola e Salvagina vengono nuovamente interrogate. Mariola nega punto per punto: non ha unto, non ha imposto le mani, non ha posto il dito sull'ombelico, non ha fregato il braccio, non ha detto parole superstiziose. Ammette però di aver mandato il *berrodo* e di aver dato certe erbe «de quale non sa il nome ma nasce fra le fontane e riani», con l'istruzione di berne il succo per tre mattine «havendo fede in Dio il qual ha datto le [virtù] a dette erbe che la sanarebe».[43]

Salvagina, interrogata sulle medesime questioni, ammette invece assai di più. Ammette di ungere con olio di lucerna e di preparare un impiastro di mentastro sull'ombelico; afferma di aver unto «solamenti senza uzare parole de nisuna sorte»; alla

[41] Sulla nozione di *agency* applicata alle donne inquisite e sui rischi di un uso puramente celebrativo della categoria cfr. Anna Bellavitis et al. (a cura di), *Donne e giustizia. Dissimmetrie legislative e agency delle donne. Un percorso diacronico*, in «Rivista di scienze, lettere ed arti. Atti e memorie dell'Ateneo Veneto», anno CCXI, terza serie, 2012; Laura Kounine, *Imagining the Witch: Emotion, Gender and Selfhood in Early Modern Germany*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 1-30 e 195-220; Marina Caffiero, Alessia Lirosi (a cura di), *Donne e Inquisizione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020.

[42] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti 1568*, testimonianza di fra Andrea de Facio, 27 agosto 1568, *ad diem*.

[43] Ivi, costituto di Mariola Bossani, 6 settembre 1568, *ad diem*, articoli X e XII.

domanda se abbia posto il dito nell'ombelico e quali parole abbia detto, risponde: «che gli ha messo lo detto in l'ombelico et detto tre Pater Noster et tre Ave Maria al'honore de Dio et della S.ta Trinità pregando Iddio quello male retorni in sanità»[44].

Si tratta di due strategie difensive diverse. Mariola nega il rito e ammette soltanto la fitoterapia, cioè si difende negando la propria competenza; Salvagina ammette il rito e ne rivendica l'ortodossia, cioè si difende affermando la propria devozione. Entrambe le strategie mirano allo stesso scopo, ovvero sottrarre l'atto alla qualificazione di superstizione, ma muovono da posizioni sociali diverse: Mariola è la suocera, dunque la principale sospettata nel conflitto domestico; Salvagina è la comare, la specialista, colei che «uza a chi le chiama», e in quanto tale rivendica apertamente il proprio sapere.

IV. Madina e Pellegrina Conte (1572)

Il 28 febbraio 1572 il commissario Agostino Rocchetta, chierico savonese deputato dal vescovo, apre «ex suo mero e puro officio» un'inchiesta contro Madina, figlia del fu Pietro Conte di Bergeggi. Il fascicolo è l'unico del corpus a presentare una struttura formalmente compiuta di *inquisitio*: un preambolo che qualifica il reato, nove capi d'accusa numerati, una clausola finale che riserva la punizione «secundum formam iuris et sacrorum canonum dispositiones, ut ceteris transeat in exemplum»[45].

Il preambolo è costruito sul formulario canonico più severo che il corpus savonese conosca: Madina, «Deum pre oculis non habens, sed diabolico spiritu ducta, exercuit et exercet artem maleficam sortilegam et lamiarum et strigum, et que vere fuit et est lamia malefica et sortilega». La notizia è pervenuta al vescovo e al commissario «fama publica procedente et clamosa insinuatione non quidem a malevolis sed ab honestis et fide dignis personis»[46].

I nove capi d'accusa costituiscono un piccolo repertorio del maleficio savonese di particolare interesse. Anzitutto aver ammaliato Andrea Faia di Bergeggi, che ne morì; aver poi dato da mangiare a Benedetto Conte, il giorno di san Tommaso del 1569, del fegato di maiale in cui aveva mescolato «tibia rane seu bagij» e grasso con capelli, sicché costui rimase per dodici giorni incapace di lavorare. In seguito, aver mescolato la

[44] Ivi, costituto di Salvagina Guastavino, 6 settembre 1568, *ad diem*, articoli V-IX.
[45] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, verbale di apertura dell'inchiesta di Agostino Rocchetta, 28 febbraio 1572, *ad diem*.
[46] Ivi. La formula compare, quasi identica, anche nell'indagine parallela reperita in ASDSN, *Diversorum criminalium*, 1574, cc. n.n.

medesima tibia di rana in un *biroldo* portato dalla sorella Pellegrina in casa dello stesso Benedetto; aver baciato, sedici anni prima, Francesco figlio di Bernardo Mariconi, di due mesi, sano e robusto, sicché il bambino cessò di poppare e morì la notte seguente. Avrebbe anche percosso e poi rifocillato con una focaccia Battista Brunelli, di dieci anni, che dopo tredici giorni morì. Viene accusata di essere stata «transportatam corporaliter et invisibiliter» mentre chiudeva una sua terra «dalla valletta» con l'aiuto di Battolla Manaria, e aver risposto due giorni dopo alla domanda «Lamia Madina, che cosa havesti voi l'altro giorno?» con le parole «Egli era un scaravone che mi scorrea». Madina avrebbe toccato ed effascinato il piccolo Pellegro Bonini, di cinque mesi, all'uscita dalla messa di San Martino, dicendo alla madre «non portar più tuo figliuolo alla messa», e alla nonna che le chiedeva ragione: «Io te lo dico perché non ho potuto vedere levar Nostro Signore». Ancora, aver percosso le mammelle di Mariola moglie di Giovanni Mariconi presso la fontana «della Canaa», sicché esse divennero «inhabiles et impotentes ad lactandum». Infine la *publica vox et fama* presso la maggior parte del popolo del luogo[47].

Sette capi su nove riguardano il corpo, mentre i due veicoli del maleficio sono il cibo condiviso e il contatto. Il solo elemento che ecceda l'orizzonte del maleficio quotidiano è il trasporto corporeo e invisibile: unico frammento, in tutto il corpus savonese fino al 1608, di una motivazione riconducibile al repertorio demonologico del volo. L'episodio viene immediatamente neutralizzato dalla risposta dell'imputata, che lo riconduce ad uno scarabeo che le correva addosso. Sappiamo addirittura che Madina venne verbalmente e fisicamente minacciata e percossa dal suo vicino Giovanni Picco, il quale accusava la donna di aver guastato suo nipote. Di riflesso, anche la sorella Pellegrina finisce nel vortice delle violente accuse avanzate dal piccolo paese di Bergeggi, parte della podesteria di Vado. Madina e Pellegrina appaiono come due figure diventate scomode all'interno delle dinamiche sociali quotidiane, causa di una rottura della pace sociale e divenute bersaglio di quel meccanismo di personalizzazione della colpa ormai consolidatosi nella storiografia classica[48]. Vengono descritte come due donne ormai sessantenni, entrambe rientrano nei canoni prosopografici della strega rurale posta ai margini della società, e né Madina né Pellegrina sono mai designate negli atti come *uxor*

[47] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, capi d'accusa 1-9, 28 febbraio 1572, *ad diem*.
[48] Il riferimento è al modello interpretativo elaborato da Thomas, *La religione e il declino della magia*, pp. 623-680, e da Briggs, *Witches and Neighbours*, pp. 118-160; per l'area italiana cfr. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120.

di alcuno: Madina è «filia quondam Petri Conte», Pellegrina soltanto «eius soror», e la supplica le chiama «sorellae de conti»[49].

Gli episodi con cui i testimoni accusano le presunte streghe risalgono fino a venticinque anni prima, secondo un modello estremamente comune nella stregoneria rurale di età moderna. Prima di un eventuale rottura definitiva della pace sociale, come una denuncia o una serie di segnalazioni rivolte alle autorità, vengono messi in atto diversi tentativi di risoluzione dei conflitti che solo in alcuni casi, come quello di Madina e Pellegrina, sfociano in meccanismi accusatori di vendetta e personalizzazione della colpa. Si tratta di un rancore e una paura latente covata per anni da una comunità che vede nelle due donne, la cui reputazione di strega si cristallizza nel tempo, individui perfetti contro cui indirizzare ansie sociali; una funzionale via di fuga per spiegare eventi tragici e situazioni di crisi. I tentativi di pacificazione come doni, lusinghe o favori non sono bastati in questo caso a mantenere una coesistenza priva di tensioni, sfociati alla fine in una cascata di accuse e ingiurie ai danni delle due sorelle. Si tratta del funzionamento ordinario della «pubblica fama», ovvero un'etichetta pubblicamente attribuita, pronunciata, e comunque compatibile con la prosecuzione dei rapporti di vicinato. Come ha osservato Edward Bever, la reputazione di potere malefico è per la donna che la porta una risorsa relazionale prima che una condanna: struttura le interazioni, impone cautela agli altri, compensa la debolezza fisica e la subalternità giuridica dell'anziana con una forma di autorità obliqua[50].

La sentenza pronunciata da Rocchetta condanna le due sorelle a un bando triennale da tutto il dominio della Repubblica di Genova. Contro di essa viene presentata una supplica al vescovo di Savona, in cui le due ree dicono di essere delle povere anziane inferme, che non sanno dove andare, e chiedono che la sentenza venga moderata affinché possano osservarla[51]. Il 21 aprile 1572 il documento è esibito e presentato in curia da Domenico Conte, «figlio della detta Pellegrina», che agisce «per conto delle dette donne»[52]. Pellegrina ha quindi almeno un figlio adulto, in grado di muoversi fra Bergeggi

[49] Per un quadro puntuale sul rapporto tra stregoneria e marginalità economica cfr. Alison Rowlands, *Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany*, in «Past and Present», 173 (2001), pp. 50-89, e le osservazioni di Edward Bever, *Witchcraft, Female Aggression and Power in the Early Modern Community*, in «Journal of Social History», 35 (2002), 4, pp. 955-988.
[50] Bever, *Witchcraft, Female Aggression and Power*, pp. 962-970.
[51] La supplica e la risposta del vescovo sono leggibili, con l'aggiunta della traduzione, in Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 102.
[52] Decreto vescovile del 21 aprile 1572, p. 102.

e Savona, di presentarsi davanti al tribunale vescovile e di accettare formalmente il decreto in nome delle due donne.

Il vescovo accolse la supplica. Vista la sentenza del commissario, e «avendo rispetto della loro anzianità e povertà, nonché cattiva salute delle stesse», e considerato «che per cinque mesi furono detenute nelle carceri»[53], ridusse il bando: non più da tutto il Dominio genovese, ma solo per i tre anni a venire unicamente dalla località di Vado e da tutta la sua giurisdizione e podesteria, comprese le località di Bergeggi e Spotorno. Il decreto fu rogato dal cancelliere della curia Nicolò Lamberto, alla presenza dei canonici Bartolomeo Vadone e Luca Revello, e con l'accettazione formale di Domenico Conte in nome delle due donne[54]. Nessun documento del fondo dice se Madina e Pellegrina siano sopravvissute al bando e siano rientrate a Bergeggi.

V. Battistina Cernegia e Angelica Romana (1579)

Il fascicolo del gennaio 1579, reperito nella serie *Actorum* e finora inedito, documenta il conflitto fra due donne che esercitano entrambe l'arte del curare, e che finiscono per utilizzare l'accusa di stregoneria come arma nella competizione professionale.

Ad ammalarsi è la figlia quinquenne di Gregorio Vigliacia, detto «Olivino». Falliti i rimedi di due medici, viene chiama Angelica Romana, «medica», la quale dichiara che la bambina «stava guasta e astregata», mostra al padre «tre fosse che gli erano state fatte in la testa» e le braccia «negre e storte appresso al gomito», e prescrive un protocollo articolato: lavaggio con vino nero caldo, unzione con un olio, fasciatura per ventiquattro ore, ripetizione. Prescrive inoltre una veglia rituale: che la bambina sia vegliata «per tre figlie vergine», e che alla terza notte le vegliatrici stiano «molto vigilanti perché sentire bono grande strepito e furore»[55].

Le deposizioni delle tre vergini restituiscono gli eventi della veglia: la prima domenica compare alla porta della camera «uno gatto tutto negro con lo morro biancho, molto più grosso che non sono li gatti», che però non entra; verso le sei e mezza si ode

[53] Decreto vescovile del 21 aprile 1572 in Saccone, Testa, *Streghe guaritrici*, p. 102.
[54] Ibidem.
[55] ASDSN, *Actorum 1574,* cc. n.n., deposizione di Gregorio Vigliacia, 15 gennaio 1579, *ad diem*; deposizioni di Camilla figlia di Carlo Albano, 15 gennaio 1579; deposizione di Caterinetta moglie di Antonio Chiaparino, s.d. [gennaio 1579].

«grande strepito» e la bambina «vene negra»; la terza sera si odono alla porta «tre luri, o sia strepito alla porta che pareva volessero gettare la porta al basso», e la bambina «venne enfia et e tutta negra»[56]. Al di là degli elementi folkloristici di repertorio stregonesco, Angelica Romana fa sapere a Gregorio per mezzo della propria serva di rivolgersi a «Battistina Cerneggia, che è quella che te la potrà guarire per che ha nome di strega e n'ha guariti delli altri e guastò altri», nominandogli altre presunte vittime. In tutto il corpus savonese, così come in casi analoghi nel resto della Repubblica di Genova, la competenza nel sanare è inevitabilmente connessa alla capacità di guastare[57]. Si tratta di un elemento che rende strutturalmente instabile la posizione delle guaritrici.

Gregorio si reca allora da Battistina e le parla nella chiesa della Madonna dell'Olmo, riferendole quanto gli era stato detto a proposito di sua figlia da più persone; ella risponde «che non havea fatto tal cosa», ed egli l'ammonisce[58]. Il giorno seguente Battistina si presenta da sola in casa di Gregorio, fa allontanare tutti tranne il padre, la madre e la sorella dell'uomo, ma rifiuta di toccare la bambina: «essa Baptistina non volse tochar essa putta ma comandò alla madre della putta che la diffaziasse». Sfasciata, la piccola appare «tutta storta mani, brachij, et piedi et gambe et collo», e Battistina commenta: «vedi come si stava questa putta, se la si stava fino a damattina era morta, et non é vero che sia stata guasta». In quel momento, «senza che fussi toca da alcuno»[59], le membra tornarono a posto e la bambina apre gli occhi. Battistina la fa ricollocare nel letto, da cui la Romana l'aveva fatta togliere per stenderla su una trapunta in terra; prescrive che le si tengano addosso «donavea, rutta et menta», che dorma fra il padre e la madre e che non la si lasci accostare ai lati del letto; la sera stessa la unge con un unguento di altea e con la cera di una candela accesa, che taglia ella stessa mentre Gregorio tiene le mani sotto perché nulla cada a terra. Alla madre che si segna per la meraviglia fa portare dell'acqua benedetta, ma rifiuta di somministrarla di persona: «Datila a sua madre che l'ha fata»[60].

[56] Ivi, deposizione di Camilla figlia di Carlo Albano, 15 gennaio 1579, *ad diem*.
[57] Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 79, sul ruolo di indovini e controstregoni come motori dell'individuazione dei malefici; Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120; per l'ambito inglese Thomas, *La religione e il declino della magia*, pp. 623-680.
[58] ASDSN, *Actorum 1574*, deposizione di Gregorio Vigliacia, 15 gennaio 1579, *ad diem*.
[59] Ibidem.
[60] Ibidem.

Interrogata il 16 gennaio, Angelica Romana dichiara di non conoscere Battistina e di non poter immaginare che costei abbia compiuto alcun maleficio.[61] Ad essere interrogato come testimone è poi Simonino Rebagliati, al quale viene consigliato di rivolgersi ad Angelica Romana a seguito di una malattia che colpisce il figlio di appena 18 mesi. Simonino riporta che Angelica attribuisce l'infermità del piccolo all'azione di un maleficio. Alla domanda di Angelica circa l'eventuale sospetto verso qualche persona, egli risponde «mia zia paterna, Battistina Cerneggia non ha buon nome». Simonino minaccia Battistina di denunciarla qualora non avesse guarito suo figlio, e dopo un'iniziale reticenza la donna gli dà alcune erbe mediche che portano miglioramento al bambino.

Interrogata a sua volta il 17 gennaio, Battistina nega di esercitare l'arte medica, nega di sapere se la bambina di Gregorio fosse stregata, così come il figlioletto di suo nipote, nega di aver mai visto una creatura ammaliata, nega di conoscere alcuna donna che sia strega. Ammette solo di essere stata minacciata da Gregorio e di avergli detto di non prestare nulla ad Angelica Romana. Afferma poi di essere «inimica di detta Romana»[62].

Il vicario episcopale ordina che per il momento lei non debba essere ulteriormente interrogata, ma che sia incarcerata «donec prestiterit cautionem idoneam scutorum viginti quinque de bancho»[63]. Interrogata successivamente, Battistina risponde negativamente alla domanda se alcune fanciulle la seguissero per strada dicendo «guarda la stria», per cui ella avrebbe replicato «se me brugerano me, ne brugerano delle altre sono in questa contrada»[64]. Dai documenti rimasti di tale vicenda non sappiamo chi riporta questo episodio al vicario, ma ne possiamo scorgere quel tipico clima di minacce, sospetti, accuse e sentimenti di vendetta che caratterizza la rottura della stabilità sociale.

Battistina viene poi interrogata alla presenza di Gregorio: le viene chiesto se è vero che ha chiesto a detto Gregorio di testimoniare che lei sia una donna per bene, ma che egli si è rifiutato. La donna conferma, mentre alla domanda circa la minaccia subita da Gregorio, Battistina questa volta smentisce di fronte al suo principale accusatore.

[61] Ivi, costituto di Angelica Romana, 16 gennaio 1579, *ad diem*.
[62] Ivi, costituto di Battistina Cernegia, 17 gennaio 1579, *ad diem*.
[63] Ibidem.
[64] Ivi, costituto di Battistina Cernegia, 19 gennaio 1579, *ad diem*.

Le deposizioni successive confermano che la fama di Battistina era anteriore e indipendente alla vicenda legata alla figlia di Gregorio. Bernardina, trentacinquenne, dichiara di conoscerla da circa vent'anni, ci dice che ella ha avuto ben nove figli, e di averla sempre «sentita nominare per dona di mala qualità e massime per strega»; racconta che, portando in braccio il figlio sano, aveva incontrato Battistina la quale «con modo di saluto li disse: *che bello figlio*», e che tornata a casa il bambino «si amarotí e si andò di male in peggio»[65]. La formula verbale non è in questo caso una minaccia, ma il complimento diviene causa di un maleficio nel momento in cui, in virtù della fama di strega ormai cristallizzata, vengono associati retrospettivamente ad episodi di maleficio tutte quelle azioni, parole o comportamenti sospetti che si legano ad eventi infausti e tragici. Bernardina aggiunge che, pregata di ungere il bambino, Battistina «diceva non volerglielo ungere perché era acognosciuta per strega».

Dalla testimonianza di Battista Gavoto, si viene a sapere che Battistina Cernegia è una donna povera e che chiede l'elemosina di casa in casa, oltre che praticare cure con erbe e unguenti. La sua professione, la sua condizione economica e la sua inimicizia con una concorrente più affermata compongono il profilo del bersaglio, diventando un elemento catalizzatore di frustrazioni, paure e ansie collettive. La documentazione si interrompe senza ulteriori notizie.

VI. Peirola Perrone e Stefano Borgera (1598)

Con l'insediamento a Savona di fra Paolo Bresciano da Chio, vicario del Sant'Uffizio, si configura un cambio nella scena istituzionale, e il 1598 costituisce l'anno più denso dell'intero corpus. Verranno qui considerati due interessanti procedimenti portati avanti da fra Paolo da Chio, le cui dinamiche appaiono illuminanti per riflettere su alcuni rapporti di genere.

Il fascicolo intitolato *Contra Peirolam Perronam* si compone, nella forma in cui ci è pervenuto, di tre testimonianze: il costituto di Bernardina, moglie di Nicoloso Cerisola, del 31 marzo, conservato sulla stessa carta del costituto del notaio Paolo De Sinis del 22 maggio [Figura 1 e 2]; e, sotto l'intitolazione autonoma *Contra Peirolam*, l'esame

[65] Ivi, deposizione di Bernardina, 19 gennaio 1579, *ad diem*.

testimoniale di Pier Francesco Roetto del 14 marzo[66]. La successione materiale delle carte non riflette dunque la successione degli atti, e questo è già un avvertimento sul modo in cui esse sono state riordinate.

Interrogato il 14 marzo, Roetto risponde che le cose che gli si chiedono «io le ho già deposte in scritto de mia mano e dattele al detto Reverendo padre fra Paulo», e alla richiesta di ripetere obietta: «Io non vi saprò repeter le formali parole se no le vedo, saprò ben dire la sustantia di quelle»[67]. Esiste dunque, a monte dell'istruttoria orale, una denuncia autografa depositata presso il vicario e oggi perduta. La vicenda, come Roetto la racconta, comincia nell'estate del 1597, quando un figlio di tre anni e mezzo si ammala di un male che nessuno sa nominare: «dalla centura in giù era como preso ne poteva stare ne in piede ne assentato», e «da tutti n'era detto che potrebbe esser stato guasto dalle streghe»[68]. Secondo quanto riportato da Roetto, egli chiede al bambino dove abbia male; il bambino si porta la mano sul ventre e risponde: «qui». Il padre replica: «chi te ha fatto male?»; e il bambino, «prontamente», risponde: «La Peirolla»[69]. Divulgatasi la cosa, «da tutti m'era detto molte cose di detta Peirolla». Roetto nomina due informatrici: la prima è «una baila di messer Paulo Sini nottaro», che egli crede moglie di un bottegaio abitante presso il santuario della Madonna della Consolazione; la seconda è una donna del «Carroggio delli Cassinari», già moglie di un fratello di Peirola o, secondo la variante che lo stesso Roetto fornisce poco oltre, di un fratello di Bernardino Perrone, «genero di detta Peirolla»[70]. La prima riferisce che Peirola le aveva guastato un figlio e che, minacciata di essere ammazzata, lo aveva guarito «con sette carboni et altre cose che fece sul fogolaro»; la seconda «disse che lei havea fatto morire suo marito e mi narrò de certi bagij»[71].

Anche qui, come a Quiliano nel 1551 e a Bergeggi nel 1572, il maleficio si muove lungo linee di parentela. In questo caso la donna che accusa Peirola di aver ucciso il proprio marito è imparentata con lei per via matrimoniale. Il costituto di Bernardina

---

[c]ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598*: costituto di Bernardina, moglie di Nicoloso Cerisola, 31 marzo 1598; costituto di Paolo De Sinis, notaio savonese, 22 maggio 1598; Contra Peirolam, esame testimoniale del 14 marzo 1598.

[67] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598*, esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad diem*.

[68] Ibidem.

[69] Ibidem.

[70] Ibidem. Il «Carroggio delli Cassinari» è uno dei carruggi del centro savonese; la Madonna della Consolazione indica il santuario omonimo.

[71] Ibidem: la risposta all'interrogatorium «quod dicat quid dixerint dicte duo mulieres supra nominate prout fecisse dictam Peirollam». Il termine *bagio* (ligure *baggio*) designa il rospo.

qualifica Peirola come «uxor Bernardi Perroni», mentre Roetto chiama Bernardino Perrone «genero» di lei; la questione resta aperta e andrebbe verificata sui registri parrocchiali savonesi[72].

La prima informatrice è la balia di casa De Sinis, cioè della famiglia del notaio savonese, il quale, deponendo il 22 maggio, dichiara di essere stato presente quando Roetto gli confidò i propri sospetti e di avergli risposto «saria bene vi informaste di ciò bene e poi ne faceste notitia al reverendo frate Inquisitore»[73]. Sempre la balia avrebbe suggerito a Roetto: «Ditteli che vi lo guarischa como guarì il mio, minaciatela di ammassarla, che vederette che lo guarirà»[74]. Roetto chiama allora due uomini di Savona, Niccolò Cadamartori e Gio Giacomo Lavagnino; li conduce alla propria casa di villa; «de qui poi, tolte de l'arme, andassemo tutti tre alla casa de detta Peirolla, cioè delli heredi del fu messer Leonardo De Simoni dove essa Peirolla stava». La donna viene condotta a casa Roetto «con bone parolle et minacce». Il bambino, vedendola, «si pose a piangere et havea paura ne volea veder essa Peirolla». Il padre le intima di restituirlo com'era, «che altrimente l'ucciderei»; e poiché essa rifiuta dicendo «che non sapea como fare», «missi mano al pugnale et gli dissi che l'uccideria se nol tornava como era»[75]. Come in diversi altri casi del corpus documentario, la minaccia fa parte di quei meccanismi di regolazione delle dinamiche comunitarie che permeano il tessuto sociale nelle realtà territoriali savonesi; sviluppi delicati, condizionati dalla situazione economica, politica e sociale, tale per cui ogni parola, frase, gesto e sguardo rientra all'interno di una rete di significati condivisi e codificati capaci di trasformare l'atto verbale o il comportamento quotidiano in veri e propri strumenti di negoziazione del potere locale. Del resto, questi episodi di violenza ricorrono spesso nelle carte, come nel caso della provocazione che Nicolò de Ghirardi aveva applicato alla «Maxia» di Albisola nel 1551, coltello alla mano in una «casa secreta», e quella che Gregorio Vigliacia aveva applicato a Battistina Cernegia nel

[72] Il costituto di Bernardina Cerisola qualifica l'inquisita come «Peirolam uxorem Bernardi Perroni» (31 marzo 1598); Roetto parla invece di «Bernardino Perrone genero di detta Peirolla» (14 marzo 1598). La discrepanza non è risolvibile sulle carte del fascicolo.
[73] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598*, costituto di Paolo De Sinis, 22 maggio 1598, *ad diem*. De Sinis dichiara di conoscere i fatti «per esservi stato presente haver sentito in tutto come sopra ha detto».
[74] Ivi, esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad diem*.
[75] Ibidem.

1579, «sempre con la daga alla panza»[76]. Non si tratta di violenza episodica ma di una procedura consuetudinaria inserita all'interno di un sistema sociale, di una giustizia domestica del maleficio che opera sempre entro dinamiche di genere: un uomo che minaccia, a parole e fisicamente, una donna per farle eseguire un'opera di guarigione allo scopo di difendere un membro della famiglia. Di fronte ad una donna che si presume dotata di poteri soprannaturali, la strategia difensiva messa in atto dagli uomini di famiglia è la violenza.

Peirola cede alle richieste intimidatorie e chiede «una canna de nove nodi»; la fa dividere per metà; ordina alla madre di sedersi sul letto e di collocare il bambino «in meggio de le gambe»; consegna alla madre le punte delle due mezze canne perché le tenga ai fianchi del bambino, mentre lei stessa tiene le altre due punte «sopra dese nel medesimo grado che le havea il putto»; ordina agli astanti di dire «o uno o tre pater et tre ave maria»; infine unge il bambino «con l'olio de la lucerna». L'operazione, crede Roetto, fu ripetuta un'altra volta in sua assenza. Il bambino guarì[77].

Il costituto di Bernardina Cerisola del 31 marzo risulta interessante per capire un ulteriore elemento che caratterizza il modello di stregoneria che opera nelle località savonesi. Alla domanda se conosca Peirola e quale sia la sua fama, Bernardina risponde «che conosce detta Peirola per dona da bene»[78]. Segue il racconto di un episodio di nove anni prima: Bernardina aveva un figlio «magagnato che stava quasi per morire»; Peirola, passando, le disse di non piangerlo «perché è stato faturato»; e la madre replicò immediatamente: «sette stata forse voi? Se me l'havete faturato, guaritimelo»[79]. Bernardina «non gli rispose altro, ma si n'andò»; e quando la defunta Zabella Beviacqua le riferì «che detta Peirola haveva bona ad ongere li figlioli, et che faria bene a far guardare il suo», la mandò a chiamare. Peirola «frettò et onzette di oleo della lucerna detto figlio per tre volte e così detto figlio andò megliorando che anchora vive»[80]. Peirola, che è una guaritrice, non è ritenuta strega perché dotata del potere di guarire tramite erbe e formule

[76] Rispettivamente: ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano*, deposizione di Nicolò de Ghirardi, 9 giugno 1551, *ad diem*; ASDSN, *Actorum 1574*, costituto di Battistina moglie di Giovanni Cotrino, 17 gennaio 1579, *ad diem*. Sul carattere consuetudinario della coazione esercitata sulla guaritrice cfr. Briggs, *Witches and Neighbours*, e Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*.
[77] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598*, esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad diem*.
[78] Ivi, fascicolo *Peirola Perrone 1598*, costituto di Bernardina Cerisola, 31 marzo 1598, *ad diem*.
[79] Ibidem.
[80] Ibidem.

magiche, lo diventa nel momento in cui le sue azioni iniziano a diventare presunti atti di maleficio, fatture che guastano persone, bambini o bestiame. Come la storiografia ha ormai evidenziato circa i modelli di stregoneria rurale che operano nel territorio italiano[81], si tratta di comunità che hanno estrema familiarità con la magia terapeutica e con il mondo del soprannaturale utilizzato nella quotidianità. Sono realtà che ricorrono a tali strumenti per far fronte agli eventi tragici, alle crisi e alle paure collettive e che sono pienamente inseriti nel tessuto sociale. In società di questo tipo, il confine tra magia popolare, pratiche mediche e credenze religiose appare assai sfumato, mentre il rapporto con questi elementi si fonda su un equilibrio costantemente negoziato. Quando tale equilibrio si spezza, viene meno la pace sociale, si acuiscono le tensioni di vicinato e, se non viene ricomposta, si innescano meccanismi accusatori, vendicativi e intimidatori. Peirola, così come le altre streghe di Savona, non è accusata dai suoi testimoni e denuncianti di possedere capacità curative, ma di utilizzare tali competenze per nuocere e minare all'ordine sociale. Peirola diventa elemento catalizzatore delle disgrazie del suo paese, un pericolo che necessita di essere estirpato per riportare l'equilibrio all'interno della comunità. È in questo frangente che entrano in relazione due gruppi di attori, mossi da finalità in parte diverse: i denuncianti, intenzionati a colpire chi ritengono ormai responsabile dei mali della collettività, e i magistrati, chiamati a salvaguardare l'ortodossia e a punire i diffusori di pratiche pagane. Almeno nel caso di Savona, tuttavia, l'azione delle autorità sembra mirare anche a evitare la completa rottura dell'equilibrio sociale, contenendo l'estendersi dei conflitti e il rischio che si producano episodi di grande clamore.

Bernardina è in questo caso assolutamente consapevole dei rischi delle sue dichiarazioni, e aggiunge che ella «non ha mai havuto pensiero che essa Peirola l'habbi guarito, ma si bene nostro Signore Iddio»[82]. In un momento storico in cui la Chiesa tridentina definisce con convinzione il confine tra ortodossia e superstizione, la dichiarazione di Bernardina accende una spia circa la consapevolezza di alcuni precetti demonologici «sgocciolati» dall'alto. Lungi dall'affermare una qualche conoscenza diretta della demonologia colta, è importante evitare di leggere la componente sociale

[81] Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120; Ginzburg, *I benandanti*; Andrea Profeta, *Le streghe di Isnello. La magia come crimine nelle Madonie d'antico regime (XVI-XVII secolo)*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», XXI, 2024, 1, pp. 97-120. Per un bilancio storiografico complessivo cfr. Valente, *Witch Hunting and Prosecuting in Early Modern Italy.*
[82] Ibidem.

rurale e quella istruita che anima le istituzioni e ne amministra la vita, come due realtà distinte e nettamente separate. Le idee, le conoscenze e le informazioni circolano non solamente in senso orizzontale, ma, come ormai la storiografia ha ampiamente dimostrato, anche verticalmente, seppur con modalità e dinamiche chiaramente distinte[83].

Il fascicolo si chiude senza sentenza e senza costituto dell'imputata. A Bernardina il vicario ingiunge «quod non audeat colloqui de premissis cum aliqua persona»; a Roetto, con formula più solenne, ordina «sub pena excomunicationis quod omnia per eum testificata teneat et tenere debeat sub silentio, et nemini pandat»[84]. L'unico provvedimento documentato del tribunale, in questa causa, è un ordine di silenzio rivolto agli accusatori: il foro savonese di fronte a un'accusa di stregoneria si comporta anzitutto come un dispositivo di contenimento della fama.

Il 5 aprile 1598 compare davanti a fra Paolo Bresciano da Chio, nella medesima sacrestia di San Domenico, e davanti al medesimo notaio Francesco Abate, «Stephanus Borgera Petri de Quiliano, de mandato Reverendi presbyteri Stephani Porri curati ecclesie parrocchialis de Quilliano pro se exonerando de aliquibus pretendentibus ad Sanctum Officium».[85] Dichiara di essersi confessato dal curato di Quiliano e di aver deciso di «scarricarsi» dopo aver sentito «il prete predicatore in questa quadragesima»[86]. Adriano Prosperi ha mostrato come confessione sacramentale e tribunale della fede costituissero un unico dispositivo di governo delle coscienze, in cui il confessore funziona da filtro e da imbuto verso il giudice, e in cui la riserva pontificia su alcune materie (fra cui la superstizione con implicita invocazione demoniaca) impediva al parroco di assolvere e lo obbligava a inviare il penitente al Sant'Uffizio[87]. La predica della quaresima a Savona induce al pentimento, che produce a sua volta la confessione, fino ad arrivare alla

[83] Il riferimento obbligato è a Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Adelphi, Milano, 2019 [ed. originale 1976], e a Idem, *Storia notturna*; sulla circolarità fra sapere dotto e credenze popolari nella costruzione della categoria di stregoneria cfr. Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 3-133, e Prosperi, *Tribunali della coscienza*.
[84] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598*, rispettivamente costituto di Bernardina Cerisola, 31 marzo 1598, e chiusa dell'esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598.
[85] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Stefano Borgera, Quiliano, incantesimi con segni*, costituto del 5 aprile 1598, *ad diem*.
[86] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Stefano Borgera, Quiliano, incantesimi con segni*, costituto del 5 aprile 1598, *ad diem*.
[87] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, in part. la sezione sui casi riservati e sul rapporto fra confessione e denuncia; cfr. anche Vincenzo Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004.

denuncia, la propria o quella altrui. Alla domanda «quare venit et de cuius ordine», egli risponde: «Signore, mi sono andato a confessare dal Reverendo curato di Santo Lorenzo di Cugiano», e racconta di avergli riferito in confessione due incantesimi appresi anni prima[88].

Si segnala che Saccone e Testa parlano di Stefano Borgera come di un sacerdote[89]. Il fascicolo, però, non offre alcun appoggio a questa qualifica: mentre il notaio designa Stefano Porro come «Reverendus presbyter […] curatus ecclesie parrocchialis de Quilliano», Borgera è indicato con la sola formula patronimica e di origine, «Stephanus Borgera Petri de Quiliano», priva di qualsiasi titolo ecclesiastico. Quello di Borgera va dunque identificato come uno tra i casi di laici maschi processati *de superstitionibus*[90].

Borgera spiega di aver eseguito degli incantesimi di natura amatoria, e di conoscerne altri pur non avendoli mai utilizzati. Gli incantesimi amatori sono stati appresi da uno straniero incontrato sulla strada e Borgera dichiara di non avervi prestato fede: interrogato sul punto, risponde che «colui che me li ha datti mi disse che bisognava averli fede però io non li ho datto altra fede»; e alla domanda del perché allora ne abbia usato uno, replica «che esso lo fece perché quello glielo diede li disse che lo provasse e così esso lo fece, però non li andò apresso per ricercare se haveva operato o non»[91]. Ad un altro incantesimo per fare partorire le donne invece, appreso da un compaesano, «esso gli prestò fede che operasse».

L'intero interrogatorio del vicario ruota, dopo la descrizione dei riti, attorno a una sola domanda: «se ha posto fede in questi scritti»[92]. Attribuire efficacia a segni di natura superstiziosa implica riconoscere un'intelligenza che li onori, e dunque un patto eterodosso almeno tacito. Tra gli elementi più interessanti vi è il fatto che Borgera non descrive soltanto le sue formule, le consegna: «Et il papero che io presento e il proprio che mi fu datto da esso», e ancora «il presente scritto che presenta». I testi magici esistono come carte, sono stati conservati per «doi anni» e più, ed erano stati dimenticati «in certi

[88] Ibidem. La chiesa indicata è San Lorenzo di Quiliano; il borgo contava peraltro più chiese con cura d'anime, fra cui San Michele e San Salvatore di Valleggia, di cui era vicerettore Giovanni De Martinis nel 1574.
[89] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici*, pp. 159-160 e p. 209 (Documento XV, «Interrogatorio a Stefano Borgera prete di Quiliano»).
[90] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Stefano Borgera*, sentenza del 1° agosto 1598, *ad diem*.
[91] Ivi, costituto del 5 aprile 1598, *ad diem*.
[92] Ibidem.

paperi de quali non ne teneva più conto ne memoria»[93]. Posto davanti alla necessità di verbalizzare dei segni grafici, il notaio li riproduce: il verbale savonese conserva così l'unica raffigurazione di segni magici attestata nell'intero corpus. Saccone e Testa hanno accostato quei disegni ai pentacoli di Marte e di Venere della *Clavicula Salomonis* e hanno avanzato l'ipotesi che si tratti di lettere ebraiche mal ricopiate; ma va detto con chiarezza che si tratta di una congettura, esplicitamente dichiarata tale dal trascrittore, il quale annota di non avere «la minima idea» se le parole abbiano un significato[94].

Come ha mostrato Elizabeth J. Kent per l'Inghilterra, la stregoneria maschile tende a configurarsi come una pratica «libresca», legata al possesso di scritti, di caratteri e di formule, e a distribuirsi su un profilo sociale mediamente più elevato di quello delle donne accusate; gli uomini vengono perseguiti soprattutto per incantesimi, congiure, divinazioni e magia amatoria, cioè per fattispecie diverse dal *maleficium* che colpisce le donne[95]. Borgera è un uomo che scrive, che conserva carte, che usa la magia per ottenere donne e per accelerare parti, e che nessuno pensa di chiamare *strione*.

Il 5 aprile il vicario si limita a un *monitum*: Borgera dovrà presentarsi ogni volta che sia chiamato, «sub pena convincti et impenitentis», e la deposizione sarà redatta in pubblica scrittura. Il 1 agosto l'uomo è richiamato; gli viene riletto il costituto «de verbo ad verbum» e gli si chiede se voglia aggiungere o togliere qualcosa. Risponde: «Padre, io non voglio agiongere nec minuire cosa alcuna al detto mio constituto e depositione lettomi ma quello affermo intutto e per tutto come in essa si contiene». Il vicario allora lo assolve, in ginocchio davanti a sé, «a pena et peccato per eum incursum, in solita forma», imponendogli una *penitentia salutaris*[96]. La mitezza del provvedimento è in linea con il regime giuridico ordinario degli *sponte comparentes*: chi si presenta prima di essere

[93] Ibidem.
[94] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici*, p. 160 e p. 211, dove alla riproduzione dei segni si accompagna la nota del trascrittore.
[95] Elizabeth J. Kent, *Masculinity and Male Witches in Old and New England, 1593-1680*, in «History Workshop Journal», 60 (2005), pp. 69-92, in part. pp. 70-72, dove si documenta che gli uomini processati nell'Essex sono accusati in prevalenza di «enchanting, conjuring, charming, and sorcery» piuttosto che di *maleficium*, provengono per il 58% dalle fila di professionisti, artigiani e *yeomen*, e sono associati a «a bookish form of witchcraft».
[96] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Stefano Borgera*, costituto del 5 aprile e sentenza del 1° agosto 1598, *ad diem*.

denunciato, confessa integralmente e non è recidivo ottiene l'assoluzione senza abiura formale e con penitenza salutare[97].

Peirola Perrone e Stefano Borgera operano entrambi nell'ambito della magia superstiziosa, la prima utilizza formule per guarire, il secondo esegue incantesimi di magia amatoria. Nessuno dei due fa menzione di elementi demonologici ed operano per scopi personali o comunitari[98].

Non essendo pervenuto l'esito processuale per il caso di Peirola risulta difficile effettuare riflessioni di tipo comparativo per quanto concerne eventuali asimmetrie giudiziarie, ma questi due procedimenti invitano a riflettere su come la categoria di genere operi all'interno della macchina di disciplinamento della fede e delle coscienze. Come ha osservato Simone Ragagli per l'intera Repubblica, nei procedimenti savonesi esplicitamente o propriamente riconducibili alla stregoneria la componente femminile è totale, mentre gli uomini compaiono solo in una sezione parallela definibile *de superstitionibus et incantibus*; le donne vengono indagate e processate per malefici, fatture e perché su di loro grava la fama di *stria* o *lamia*, mentre gli uomini inquisiti a Savona non sono in nessun caso legati al termine *strione*, non sono accusati di stringere legami diabolici, ma sono perseguiti per incantesimi e atti superstiziosi[99]. Il tribunale tratta con relativa uniformità chi si presenta e chi viene presentato: l'asimmetria di genere non si produce dentro l'aula, ma nel percorso che vi conduce. Si tratta di una conclusione perfettamente collocabile all'interno degli studi di genere in ambito di storia della stregoneria, secondo un modello storiografico ormai consolidato che ha indagato le tipologie di accusa, il lessico, le pene e i percorsi processuali nelle varie arie interessate dal fenomeno delle cacce alle streghe in età moderna[100].

---

[97] Sul regime degli *sponte comparentes* cfr. Del Col, *L'Inquisizione in Italia* e Prosperi, *Tribunali della coscienza*.
[98] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici*, p. 160.
[99] Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*; Idem, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 153-170.
[100] Sulle asimmetrie di genere nella qualificazione dell'accusa, nel lessico giudiziario e negli esiti processuali cfr. Marianne Hester, *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination*, Routledge, London, 1992; Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe*, Routledge, London, 1994; Alison Rowlands, *Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany*, pp. 50-89; Kounine, *Imagining the Witch*. Per il versante maschile Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, pp. 43-64, e Kent, *Masculinity and Male Witches*, pp. 69-92; sulla proposta di un modello prosopografico comparativo si veda Daniele Santarelli, Domizia Weber, *Stereotipi e anomalie nella caccia alle streghe in età moderna. Alla ricerca di un modello prosopografico*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2021, pp. 521-533.

VII. Nicolisina Cauda (1599)

Il 10 luglio 1599 Nicolisina, vedova di Battista Cauda di Varazze, si presenta spontaneamente davanti al vescovo di Savona. Racconta che l'anno precedente, mentre si recava a Celle da un maestro barbiere che le aveva già operato due figli, e piangeva seduta su un passo perché ne avrebbe dovuto far operare un terzo, una donna sconosciuta le aveva riferito un rimedio: far passare il bambino attraverso un albero di noce tagliato, poi legare bene l'albero con una fascia, «che detto figlio guarisse nel modo che detto arbore si va agiustando e giongendo insieme»; e che l'operazione andava compiuta nella notte della festa di San Giovanni, recitando cinque Pater Noster e cinque Ave Maria «in honore di Dio e della vergine Maria e di San Giovanni Battista»[101].

Nicolisina ammette di aver eseguito il rito la notte di San Giovanni, di aver fatto voto di vestire il figlio dell'abito della Madonna per un anno, e di aver usato la propria camicia per legare l'albero. Si presenta perché il fratello, messer Lucco Corsaro, le ha detto «che questo è peccato». Chiede l'assoluzione, offrendosi di adempiere quanto le sarà ordinato. Il vescovo, «attenta spontanea confessione», le impone per penitenza salutare di recarsi in pellegrinaggio un venerdì alla cappella di Santa Maria della Crocetta, di farvi celebrare la messa, di pregare per la remissione dei peccati e di confessarsi dal vicecurato di Sant'Ambrogio di Varazze; e la ammonisce a non compiere più tali superstizioni «sub pena excomunicationis».[102]

Si tratta di un breve documento inedito, tra quelli recentemente ritrovati e trascritti da Gianluigi Caneto, che ci invita a riflettere in merito al clima di ansia e timore che poteva sottendere le vite di chi, come Nicolisina, fa ricorso a pratiche mediche di natura magico-superstiziosa per far fronte ad episodi luttuosi e circostanze drammatiche. In un'epoca in cui la medicina ancora non si era affermata come scienza autonoma, i riti e le pratiche terapeutiche al confine tra magica, religione e arte medica costituiscono il principale strumento a disposizione dei ceti popolari nella quotidianità. I tentativi di disciplinamento e le attività di controllo dei giudici di fede per depotenziare l'ideologia del maleficio dovettero sicuramente scontrarsi contro un sistema culturale basato su credenze radicate in una visione manichea e semplificata della realtà. Ogni disgrazia,

[101] ASDSN, *Actorum*, cc. n.n., *Pro Nicolisina Cauda*, costituto spontaneo di Nicolisina Cauda davanti al vescovo di Savona, 10 luglio 1599, *ad diem*.
[102] Ibidem.

sfortuna o avversità veniva attribuita immancabilmente ad interventi di natura malevola, i quali, all'interno di una comunità, si declinavano come aggressioni magiche. Si delinea così una rete di significati e di rituali terapeutici profondamente radicati sul territorio e integrata nel tessuto sociale della comunità. I suoi tratti caratteristici vengono certamente filtrati e riplasmati dall'ideologia colta dei tribunali della fede; allo stesso tempo tali pratiche persistono e continuano a informare le relazioni tra gli attori sociali e il loro rapporto con il mondo esterno[103]. Tra le idee riformate dei giudici di fede e le pratiche terapeutiche di magia popolare si ritrovano persone come Nicolisina, che agisce scegliendo una linea preventiva che la porta ad autodenunciarsi davanti all'autorità episcopale[104].

VIII. Gli «Incantesimi» del 1602

Il fascicolo aperto nel 1602 davanti al vicario episcopale è il più articolato del secondo faldone dopo quello di Caterina de Bono, e sposta la scena dal maleficio alla magia amorosa e divinatoria. Vi compaiono almeno sei donne, legate da rapporti di vicinato, di servizio e di reciproca accusa.

Il costituto di Speranza, del 7 giugno 1602, restituisce con eccezionale precisione la sequenza di un rito divinatorio. Angosciata perché il marito, partito malato per Palermo due mesi prima, non dava notizie, aveva saputo che Nina «sapeva dire l'oratione di Santo Giuliano» e che con essa aveva già visto il marito. La chiama in casa, la prega più volte, le dà del denaro. Nina accende un pezzo di candela benedetta, si inginocchia, recita tre Pater Noster e tre Ave Maria, che anche Speranza recita, si unge il palmo della mano, vi tiene la candela accesa fra le dita e pronuncia: «meser san Giuliano per la vostra Santita e per la mia virginita fatime vedere dove è m. Antonio Marretto». Poi guarda nella mano e riferisce: «io vedo vostro marito quale è assettato sopra uno passo et ha uno berrettino in testa, e vi è anche vostro figlio et un altro homo che ragionano insieme»[105].

---

[103] Sulla persistenza e sulla funzione sociale dei saperi terapeutici popolari nelle comunità d'antico regime cfr. Levi, *L'eredità immateriale*; Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120; Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 93 e 98-100. Per il territorio savonese si veda Furio Ciciliot, *Tra magia, medicina e tradizione popolare. Una particolare figura di «guaritore» nelle valli di Vado Ligure*, in «Atti e memorie della Società savonese di storia patria. Nuova serie», vol. XIV, 1980, pp. 97-105.

[104] Sul regime degli *sponte comparentes* e sul nesso fra predicazione, confessione sacramentale e autodenuncia cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza* e Del Col, *L'Inquisizione in Italia*.

[105] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicoli *Incantesimi 1602*, costituto di Speranza moglie di Marc'Antonio Marratto, 7 giugno 1602, cc. B1 e B3 (denominazione moderna), *ad diem*.

Alla fine della deposizione Speranza aggiunge: «pero se bene essa mi disse cosi io non li diedi credito alcuno». La formula di dissociazione che si configura con l'aver fatto, ma non aver creduto, ricorre in tutti i costituti del fascicolo, ed è il principale strumento difensivo delle inquisite savonesi. Interrogata se abbia fatto ripetere l'orazione, Speranza risponde di no, e aggiunge che Nina si è in seguito rifiutata «et m'ha detto che il suo confessore gli l'ha prohibito et gli ha detto che se la dira la farà mettere nelle mani di Monsignore».[106] Il dettaglio documenta la penetrazione capillare del controllo confessionale nelle pratiche devozionali femminili, e conferma la funzione del confessore come primo filtro disciplinare, secondo il modello ricostruito da Prosperi[107].

Nel costituto di Margherita, reso il 22 aprile 1602, ella ammette di aver detto a Giovanna Maria di saper fare «la oratione di S. Marta», di averla recitata una volta su sua istanza, e di essersi poi confessata «dal Pre peglino il quale mi disse che non la dicessimo». Ammette anche di essersi unta la mano «più per burlare che per cosa che sapesse fare», e di aver riferito per burla di vedere il signor Angelo Gavotto, «pero io non lo vidi». La descrizione minuziosa che Margherita fa dell'orazione di Santa Marta evidenzia come nel Savonese la magia popolare costituisse un uso non autorizzato del repertorio religioso comune[108].

Il fascicolo documenta infine un meccanismo che i documenti presentano più volte, ovvero l'accusa incrociata. Margherita accusa Giovanna Maria di averle chiesto l'orazione; Giovanna Maria accusa Margherita e Bianca di averle proposto un incanto per ottenere il signor Angelo Gavotto, proposta che dichiara di aver respinto mandandole via; Bianca, malata a letto, riferisce che Margherita venne a trovarla dicendole «ti voglio far guadagnare una brancata di denari, e voglio che tu dichi l'oratione di Santa Marta per una Gentildona qual e stata gabata da m.a [Geronima] volta con un gentiluomo accio che esso gentilhomo la pigli per moglie».[109] Il quadro che ne risulta è quello di un piccolo mercato urbano di servizi magici, in cui una serva offre prestazioni a pagamento a donne di condizione superiore, e in cui l'accusa incrociata è la naturale strategia di difesa di tutte.

---

[106] Ivi.

[107] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, in particolare le sezioni sui casi riservati e sul rapporto fra confessione e denuncia; cfr. Lavenia, *L'infamia e il perdono*.

[108] Su questo punto è d'obbligo il rinvio a Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110, e a Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120.

[109] Ivi, deposizione di Bianca Bonella, s.d. [1602], *ad diem*.

IX. Caterina de Bono (1608)

Il 4 maggio 1608 Caterina figlia di Bernardino de Bono del borgo di San Lorenzo di Quiliano si presenta spontaneamente davanti al vicario generale della curia episcopale e al priore del convento di San Domenico, padre Geronimo Monzolio, vicario del Sant'Uffizio [Figura 3 e 4]. Ha diciannove anni, è sposata da carnevale con Giovanni Caito, lavora in campagna. La sua confessione è, in tutto il corpus savonese, l'unico testo che dispieghi integralmente un modello demonologico articolato.

Nella sua deposizione, Caterina racconta come a otto anni circa, presso il mulino di Cristoforo Garavagno in località Tre Ponti, una donna detta «Lamia Salvagina» le propose di seguirla promettendole «un galante» e denaro. La condusse in un luogo appartato, presso un rio, sotto un noce; le fece ballare con un giovane «vestito di negro», le fece calpestare la croce, bestemmiare e rinnegare Dio; il giovane suonava un tamburo, poi la baciò, la gettò a terra e «fece di me quello volse»; le fece baciare le parti vergognose e giurare «sopra una cosa negra». Da allora, per undici anni, la pratica è continuata[110].

Segue il bilancio dei malefici, esposto in forma di rendiconto: «ho guastato da cinquanta figlioli, de' quali ne sono morti quatro; di più ho guastato da otto in dieci animali et fatto negare quatro barche osia gondole; ho fatto tempestare circa cinquanta volte, però ho fatto danno alla raccolta tre volte»; e la relazione con il demonio, di nome Martino, vestito di nero con un berrettino rosso, con il quale ha avuto commercio carnale «di giorno e di notte, et ancora il Venerdì Santo prossimo passato et anche la notte passata».[111] Nei giorni successivi Caterina aggiunge di essersi promessa quattro volte al demonio, di aver ritenuto e profanato l'ostia consacrata «da 20 volte in più», di essere stata sposata al demonio due volte, «una volta in Chiesa et l'altra volta nel bosco della Pallanea», di essere stata sigillata «nelle parti vergognose», di aver partecipato al ballo l'ultima volta il venerdì precedente «sotto la noce di Lorenzino Pairanigio».[112]

Compare anche la ricetta del maleficio: «Pigliamo delle foglie d'oliva e palma benedetta, del lilio, del aqua benedetta, sangue de vesposordi, bagii, scorpioni, cera benedetta, del orina, ossa de morti de' figlioli picoli et animali, e le pestavamo tutte

[110] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*, costituto di Caterina de Bono davanti al vicario generale della curia episcopale di Savona e a padre Geronimo Monzolio, vicario del Sant'Uffizio, 4 maggio 1608, *ad diem*.
[111] Ibidem..
[112] Ivi, costituti del 7 e dell'8 maggio 1608, *ad diem*.

insieme in un mortaro et le portavamo con noi in una pignata, e le gettavamo adosso delle creature e animali con dire: *possi tu morire e crepare*»[113]. La composizione mescola sacramentali (olivo e palma benedetti, acqua benedetta, cera benedetta) e materie impure (sangue di rospi e scorpioni, urina, ossa di bambini morti), in quella che è la struttura dell'inversione demonologica nella sua forma canonica.

Interrogata poi sulle compagne, Caterina fornisce nell'arco di due sedute un elenco che supera le ottanta persone, distribuite in una geografia minuziosa: Quiliano e le sue ville (Tre Ponti, Pomo, Quilianetto, Tiassano, Valleggia, Roviasca, Morozzo, Garzi, Vianzo, Montagna di San Michele), la Marina di Vado, Zinola, Legino, gli orti di Savona, Segno, Spotorno, Noli. Per alcune località dà cifre aggregate: «a Roviasca vi ne sono sei tra giovine e vedoe, cioè doe figlie et una maritata et tre vedoe»; «a Spotorno vi ne sono otto, cioe quattro maridate, doe vedoe e doe figlie»; «a Noli vi ne sono diece, cioè, sei vedoe, doe maridate e doe figlie»; «a Savona io so che vi ne sono dodeci»[114].

Interrogata se abbia nominato per strega qualche donna che realmente non lo sia, Caterina ritratta un blocco di nomi, e la motivazione che adduce è che: «il demonio m'ha fatto dire che la nora di messer Gio. Angelo Giordano, notaro, e Pomelina Garavagna erano streghe, ma realmente non lo sono»[115].

Il fascicolo si chiude con le deposizioni di fra Alessio da Spezia, converso cappuccino residente a Quiliano da circa un anno, che conferma di aver raccolto le confidenze di Caterina, che riferisce di aver saputo da altri che la Salvagina Scarona è tenuta per strega, e che aggiunge una notazione di squisita eloquenza: «e quanto a me, dalla fisonomia et faccia soa, la tengo per strega». Ma conclude con una supplica: «Prego VV.SS, haver misericordia a detta Catarina, poiché dimostra dolore di haver fatto i sudetti errori, e mostra desiderio di volersi emendare»[116]. L'esito registrato dal repertorio è l'insussistenza del fatto: nessuna delle ottanta donne nominate risulta essere stata perseguita.

Si tratta sicuramente del procedimento più singolare dell'intera documentazione del fondo, anzitutto per il fitto repertorio demonologico che emerge dalle deposizioni di Caterina, che rappresenta un'eccezione di notevole interesse. In merito alle ragioni

[113] Ivi, costituto dell'8 maggio 1608, *ad diem*.
[114] Ivi, costituto del 7 maggio 1608, *ad diem*.
[115] Ivi.
[116] Ivi, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 e 8 maggio 1608, *ad diem*.

storico-sociali che possono aver indotto Caterina ad autodenunciarsi e a fornire una lista così fitta di nomi di streghe, si dedicherà spazio successivamente[117]. Ciò che preme sottolineare qui è come l'iperbolico racconto della diciannovenne abbia indotto le due autorità, inquisitoriale e vescovile, a lasciar cadere il procedimento senza ulteriori indagini o sentenze. Si tratta di una dinamica interessante sia perché ci troviamo di fronte ad entrambi i fori aventi competenza in materia ereticale e stregonesca, sia in virtù della decisione presa di fronte ad una tale conoscenza di elementi demologici così singolare. È difficile stabilire dove e da chi Caterina possa aver appreso simili elementi di demologia colta, soprattutto considerando il fatto che nel resto delle carte del fondo non si trovano che riferimenti poco precisi e mai posti in primo piano: sia nel caso degli inquisiti che dei testimoni si tratta di un ceto popolare che non padroneggia le nozioni di questo tipo di letteratura e ideologia. Possedere dei riferimenti demonologici così nitidi, ancor di più se pensiamo trattarsi di una giovane donna che dice essere contadina, è sicuramente una peculiarità in ambito savonese, e in mancanza di ulteriori informazioni circa le relazioni sociali di Caterina ogni congettura non può che restare tale. Tra le ipotesi che si possono avanzare vi è il legame con fra Alessio da Spezia, che gioca verosimilmente un ruolo fondamentale nel plasmare, modellare e indirizzare i pensieri e i tormenti della giovane, seppur rimanga pressoché impossibile stabilire in quale misura e in quali termini. È da evitare la lettura che interpreta l'intera vicenda come un presunto stato mentale patologico attribuibile a Caterina, la quale in preda a deliri e disturbi della psiche avrebbe confessato le sue folli allucinazioni ai giudici di fede[118]. Oltre al fatto che appare problematico diagnosticare presunti disturbi mentali sulla base di un breve fascicolo che riporta la deposizione di una diciannovenne (peraltro non neutra, come ogni deposizione che prevede inevitabilmente il filtro del redattore del documento) di fronte a due autorità ecclesiastiche poste in una condizione di superiorità sociale e giuridica non trascurabile, il rischio in cui si incorre è quello di appiattire e semplificare l'intero episodio senza storicizzare gli elementi che lo costituiscono. Si tratta qui di contestualizzare i protagonisti della vicenda all'interno del periodo storico e sociale di riferimento, senza affibbiare etichette anacronistiche e diagnosi inconsistenti a un fatto storico che, con le

[117] Cfr. capitolo 3.
[118] Una lettura in chiave psicopatologica del caso è quella proposta in Francia, Verde, Zanella, *Caterina e le altre*, pp. 83-84. Per una critica dell'uso retrospettivo delle categorie diagnostiche nello studio delle confessioni di stregoneria cfr. Germano Maifreda, *Sono una strega. Confessioni del sabba nel passato europeo*, Einaudi, Torino, 2025, e Laura Kounine, *Imagining the Witch*, pp. 1-30.

giuste cautele, può restituire elementi interessanti per indagare il fenomeno della stregoneria nel suo specifico luogo e tempo di indagine. Nel caso di Caterina de Bono, la possibile vulnerabilità e suggestionabilità della giovane non esauriscono il significato della vicenda. Le sue dichiarazioni rivelano anzitutto una conoscenza tutt'altro che superficiale della demonologia dotta e contengono inoltre un lungo elenco di donne provenienti da località diverse accusate di stregoneria a cui si sceglie di non dar seguito. I giudici hanno certamente ritenuto l'iperbolico elenco di Caterina segno di meccanismi accusatori di vendetta: essi scelgono di non proseguire indagini o interrogatori, senza dare il via ad alcuna caccia alle streghe. Emerge così l'immagine di un processo che smonta lo stereotipo della caccia indiscriminata, restituendoci la complessità di una negoziazione continua tra norme canoniche, credenze folkloristiche e pragmatismo giudiziario. Il fascicolo di Caterina de Bono cessa di essere una mera testimonianza di credulità o follia per diventare un prezioso documento in cui la circolazione dei modelli demonologici d'élite si scontra con l'esperienza vissuta dell'imputata e, parallelamente, con la cautela di un'istituzione più interessata a ricondurre l'anomalia entro margini gestibili piuttosto che a moltiplicare i roghi. Tale atteggiamento restituisce un quadro assai più sfumato rispetto alla vulgata della caccia generalizzata, rivelando come la gestione dell'accusa di stregoneria fosse spesso terreno di negoziazione e contenimento. La mancata apertura di nuovi fronti d'inchiesta dimostra che il tribunale non cercava necessariamente il complotto diabolico sistemico, ma intendeva gestire il caso entro precisi confini di controllo disciplinare e contenimento locale.

X. Maria Perinetta (1620)

Il fascicolo che la denominazione archivistica moderna intitola *Indemoniata?! 1620, Varazze, S. Nazario e Celso* è un *instrumentum* notarile, conservato in due redazioni, che riporta la singolare vicenda di una possessione demoniaca, con un'aggiunta di epoca posteriore di una copia erudita corredata di osservazioni genealogiche e catastali sui testimoni[119]. L'*instrumentum*, datato 2 maggio 1620, registra le dichiarazioni di volontà di due parti, in questo caso un esorcista e i demoni, e la donna vi figura

[119] ADSN, F2, cc. n.n., fascicolo *Indemoniata 1620, Varazze S. Nazario e Celso*, *instrumentum rectoris ecclesiae Varaginis cum demonibus*, 2 maggio 1620.

esclusivamente come luogo dell'obbligazione, il corpo in cui gli spiriti «sint nunc» e da cui promettono di uscire [Figura 5 e 6].

Per quanto riguarda la struttura documentaria, il notaio impiega, per regolare i rapporti fra un parroco e una «legione infernale», il formulario dell'obbligazione: i demoni (Alidanda «generalis duodecim millium spirituum infernalium», Zana «dux ducentorum capitum» e Satana «magister eorum») promettono «omnes in solido» e «singuli nemine excluso», «mediante juramento»[120], di abbandonare il corpo entro un termine certo; si obbligano a uscire senza lesione dell'anima e del corpo; concordano un *signum* probatorio dell'adempimento, ossia lo spegnimento di tre candele accese collocate sul terzo gradino del coro; giurano «ad Sancta Dei Evangelia, et super Crucem Domini»; e tutto ciò davanti a testimoni «vocati et rogati»[121]. Ne risulta un documento in cui il demonio è trattato come soggetto capace di obbligarsi, di prestare giuramento e di rispondere solidalmente con i propri sodali: la capacità giuridica dello spirito è il presupposto tacito dell'atto. Il paradosso è nella forma stessa del giuramento, poiché la garanzia dell'impegno demoniaco è la santità di ciò che il demonio dovrebbe per definizione aborrire.

Il documento contiene anche una clausola con cui i demoni impongono al rettore di non rivelare ai propri superiori quanto ha appreso da loro: «Pacto et conditione appositi, ut dictus D. Alexander non revelet superioribus suis eaque ab illis dictis spiritibus ad aures intellexit». Ragagli propone di identificare l'oggetto del segreto nei nomi di coloro che avevano maleficiato la donna[122]. L'ipotesi è plausibile e, se accolta, fa dell'*instrumentum* un dispositivo di pacificazione locale: l'esorcista ottiene la guarigione e simultaneamente sopprime l'accusa, impedendo che la possessione si converta in processo. Si tratta di congetture, per le quali potrebbe anche trattarsi del colloquio stesso, della pratica di interrogare i demoni, di accettarne le promesse e di verbalizzarle: atto che la normativa post-tridentina in materia di esorcismo guardava con crescente sospetto, e che un parroco poteva avere interesse a sottrarre allo sguardo del vescovo e del Sant'Uffizio[123]. Ragagli

[120] Ibidem.
[121] ADSN, F2, cc. n.n., fascicolo *Indemoniata 1620*, *instrumentum* del 28 aprile 1620. Le due redazioni divergono sul punto del *signum*: l'una menziona candele «positas super portas chori ipsius Ecclesiae», l'altra «tres candelas accensas, positas in tertio gradu Chori ipsius Ecclesiae». Divergono anche sulla forma del secondo nome demoniaco, «Zana» nell'una e «Ganam» nell'altra, e su alcuni nomi dei testimoni..
[122] Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 97.
[123] Per l'area genovese il quadro normativo è ricostruito da Paolo Fontana, *L'esorcismo nella Genova e nella Liguria di età moderna (secoli XVI-XVIII)*, in «Ricerche teologiche», XX (2009), pp. 107-141.

riporta che il rettore Alessandro riferì l'intera vicenda al vescovo di Savona Pier Francesco Costa, senza che ne seguisse alcuno sviluppo.[124]

La demonologia dell'atto è di ascendenza dotta: la tripartizione gerarchica (un generale di dodicimila spiriti, un capo di duecento, un maestro) riproduce lo schema militare delle legioni infernali proprio della trattatistica, e ne costituisce una applicazione parrocchiale sorprendentemente precisa nei numeri.

Per quanto riguarda il profilo sociale dei testimoni, che l'annotazione erudita ricostruisce sulla base dell'estimo del 1638, si tratta di Agostino Coda, Pietro Gerolamo Fava, Giovanni Bossano, Pellegro e Giovanni Battista Funticello, che vi figurano come proprietari di case e terre per somme comprese fra le seicento e le ottomila lire[125]. Se la ricostruzione è attendibile, l'atto sarebbe stato rogato davanti a possidenti del borgo, ossia davanti a quella parte della comunità la cui presenza conferisce pubblicità qualificata a un negozio giuridico. In questa prospettiva, la liberazione di Maria Perinetta assumerebbe una rilevanza notabilare: un atto compiuto nel foro sociale del borgo, secondo forme riconosciute dalla comunità come vincolanti. Più che nella demonologia, è in questo passaggio che risiede l'interesse del documento: esso mostra la traduzione integrale di un rito ecclesiastico nel linguaggio dell'obbligazione civile, proprio mentre la Chiesa post-tridentina rivendicava il monopolio dei riti di protezione e di liberazione dal male[126].

XI. Benedetta Carzolia (1626)

Il 9 gennaio 1626 il cancelliere della curia savonese Bartolomeo Conrado scrive al vicario foraneo di Finale, Pietro Malvasia, comunicandogli che Benedetta Carzolia, moglie di Battista della villa di Perti, «vien qui denontiata di molte cose spetanti a stregharie et altri delitti», elencando i nomi di coloro che ne sono informati e ordinando di prendere «le informationi necessarie, per mandarle qui secrete nella cancelleria, premendo molto la diligenza e prestezza»[127].

Ragagli ricorda che la prima chiesa diocesana ligure fuori di Genova a emanare disposizioni circostanziate sugli esorcismi fu proprio Savona, nel 1597, sotto il vescovo Pier Francesco Costa (Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 95, che rinvia a Botta, *La riforma tridentina*, parte I, p. 114).

[124] Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 97.

[125] Le identificazioni catastali provengono interamente dall'annotazione erudita presente nel fascicolo e non dall'*instrumentum*.

[126] cfr. Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 93 e 98-100.

[127] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, lettera di Bartolomeo Conrado a Pietro Malvasia, vicario foraneo di Finale, 9 gennaio 1626.

L'elenco dei testimoni è nutrito, e quattro di essi portano il cognome Carzolio; una, Nicolosina Savij moglie di Battista Carzolio, interrogata il 4 febbraio, dichiara apertamente: «signor sì che la conosco et è mia cugina»[128]. L'intero apparato accusatorio poggia dunque su una rete di parentela e di vicinato strettissima, entro la quale l'accusa di stregoneria funziona come regolatore di conflitti domestici. È il modello che Robin Briggs ha descritto per la Lorena e che Alison Rowlands ha analizzato per Rothenburg, in cui la strega non è una nemica estranea, ma una parente stretta, un male percepito come vicino, e quindi ancor più pericoloso[129].

Il contenuto delle accuse restituisce con nitidezza la figura ambivalente della guaritrice-ostetrica. Nicolosina riferisce che Benedetta, per curare una bambina malata, aveva mandato «un evangelio ligato in una pezza» con l'avvertimento di non slegarlo e di appenderlo al collo, e che la madre, sospettando «qualche stregaria», l'aprì e vi trovò dentro «una ruta pelosa viva»; aggiunge di aver più volte visto Benedetta, passando davanti alla chiesa di San Benedetto nella valle d'Orta e davanti alla cappella della Vergine di Loreto, voltare le spalle e baciare una pietra, «dispregiando la chiesa senza farle riverenza»[130]. Nicolisina racconta che la bambina era stata fatta curare prima dal medico Bertono, che le aveva praticato una «fontanela»; poi l'aveva portata alla Marina «a madama Violantina la Contesa perché, come è pratica et solita curare li altri, vedesse di detta mia figlia»; infine, saputo che al Borgo si trovava «uno zuocolante chiamato Fra Buona Ventura di Buona Vita et che esso curava», l'ha portata da lui[131]. Nessuno riesce a curare l'infante, e Nicolisina riferisce che «Detto padre mi disse di essere stata detta mia figlia maleficiata dall'ostetrica, le dissi che detta ostetrica era Benedetta Carzolia»[132].

Nella deposizione di Mallaretta, del 6 febbraio, la donna spiega che sua sorella, avendo sentito dire che Benedetta era «una bàzola», incontrandola «si segnò facendosi il segno della croce perché haveva paura»; Benedetta la abbracciò, e pochi giorni dopo la ragazza si ammalò gravemente, perdendo la parola, l'udito e la vista. La madre chiese allora a Benedetta se avesse bestemmiato la figlia «quando segnò venendosi d'inanzi», e

[128] Ivi, costituto di Nicolosina Savij, 4 febbraio 1626, *ad diem*.
[129] Briggs, *Witches and Neighbours*, pp. 226-280; Alison Rowlands, *Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany*, in «Past & Present», n. 173, 2001, pp. 50-89.
[130] Ivi, costituto di Nicolosina Savij, 4 febbraio 1626, *ad diem*.
[131] Ibidem. «Fontanela»: cauterio o setone, apertura mantenuta artificialmente aperta per favorire il deflusso degli umori, pratica corrente della medicina dotta secentesca. «Zuocolante»: zoccolante, cioè francescano osservante o riformato.
[132] Ibidem.

la pregò di perdonarla e di porvi rimedio. Benedetta negò di averla bestemmiata, dichiarò di perdonarla, e trasse una medaglia attaccata alla corona «alla quale mai haveva chiesto grazia che non gliela havesse concessa», facendola baciare tre volte alla malata; la quale, entro tre giorni, riprese a parlare, sentire, vedere e muoversi[133].

Nei propri interrogatori Benedetta nega sistematicamente. Alla domanda se sappia che i vicini dicano che è strega e che l'abbiano vista compiere atti di superstizione risponde: «Io non so tal cosa... né ho mai fatto male a detti vicini»; nega di aver dato «mal di stomaco» ad alcuno e si dichiara vittima di maldicenze[134]. La rete di parentela e di vicinato che denuncia Benedetta è esattamente la stessa che ne ha consumato per anni le prestazioni terapeutiche. Si tratta di un tipico meccanismo comunitario dove è l'ambivalenza ordinaria della guaritrice e dell'ostetrica a rendere Benedetta un bersaglio perfetto, la quale diventa accusabile precisamente perché è indispensabile. Il sospetto circola prettamente dentro reti femminili (di otto degli informatori documentati, sei sono donne), e circola lungo la filiera della cura infantile: allattamento, malattia dei bambini piccoli, assistenza alle puerpere. È la configurazione che Rowlands, riprendendo Lyndal Roper, descrive per i processi augustani nati da accuse di puerpere contro le proprie assistenti al parto, dove la donna anziana viene investita del ruolo di «madre cattiva» proprio perché è presente nel momento in cui il bambino può morire[135].

Martedì 20 ottobre 1626 si tiene a Genova una congregazione del Sant'Officio in merito alla causa di Benedetta Carzolia[136]. Fra Costantino Montobbio constata che «dal processo non risulta affatto il corpo del delitto di maleficio», e trasferisce la condanna su un capo minore, gli «atti superstiziosi dei quali è convinta», proponendo che Benedetta sia esiliata da Perti «per un tempo ritenuto opportuno dai signori Giudici»[137]. Accanto al parere collegiale vi è quello autografo dell'inquisitore di Genova Eliseo Masini, il quale suggerisce di rilasciare Benedetta «sotto idonea sicurtà», raccomandando però di sorvegliarla poiché la causa non è chiusa[138].

---

[133] Ivi, costituto di Mallaretta Carzolio, 6 febbraio 1626, *ad diem*.
[134] Ivi, costituti di Benedetta Carzolia, s.d. [1626], *ad diem*.
[135] Rowlands, *Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany*, pp. 57-59, che discute Roper, *Oedipus and the Devil*.
[136] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, verbale della congregazione del Sant'Uffizio di Genova, 20 ottobre 1626, f. 118.
[137] Ibidem.
[138] Ivi, parere autografo di Eliseo Masini, s.d. [1626].

Segue il decreto vescovile del 4 novembre 1626, con cui Francesco Maria Spinola ordina la scarcerazione previa «idonea fideiussione di cinquanta scudi d'oro in oro» e con promessa di ripresentarsi in giudizio a ogni richiesta[139]. L'esecuzione avviene però solo il 2 gennaio 1627, e a condizioni diverse: la liberazione è registrata a fronte di una garanzia di trenta scudi d'oro prestata dal marito Battista e da un tale Cesare Vivaldi[140]. Si noti che l'effettiva scarcerazione arriva complessivamente in un arco di quasi un anno dalla denuncia, durante il quale Benedetta è detenuta a Savona. Per quanto riguarda invece la presenza di un fideiussore esterno alla parentela, tale Cesare Vivaldi, la sua comparsa potrebbe indicare che la famiglia da sola non bastava a coprire la somma, e che l'uscita dal carcere, arrivata due mesi dopo il decreto vescovile, abbia richiesto una mediazione patronale.

Quello di Benedetta Carzolia è uno dei procedimenti che meglio documenta l'azione congiunta del foro vescovile e quello inquisitoriale sul territorio. L'istruttoria è integralmente vescovile e locale: la denuncia arriva alla cancelleria di Savona, il vescovo delega il proprio vicario foraneo di Finale a raccogliere le informazioni e a rimandarle «secrete» alla curia, il processo viene formato nella curia vescovile di Savona, l'imputata viene incarcerata a Savona e lì interrogata. Il foro inquisitoriale interviene nella fase finale dell'istruttoria, in piena collaborazione con le istituzioni vescovili, mediante il parere dell'Inquisitore Eliseo Masini e quello collegiale del Sant'Uffizio. Il decreto vescovile del 4 novembre attua la soluzione più mite tra quelle proposte dal foro inquisitoriale, e la consultazione di quest'ultimo non serve a legittimare un'azione, bensì a condividere la responsabilità di una conclusione di un caso probabilmente ritenuto dubbioso. Si noti che l'inquisitore che consiglia la prudenza è l'autore del manuale che tale prudenza codifica: nella tradizione a stampa degli anni Venti del Seicento il *Sacro arsenale* viene accompagnato dalla cosiddetta *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, il testo romano che prescrive di non procedere sulla sola fama, di accertare il corpo del delitto, di ricorrere al giudizio dei medici e di preferire pene lievi. Che il parere del 1626 ruoti esattamente attorno alla formula *non constat de corpore delicti* è coerente con quel regime normativo.

[139] Ivi, decreto vescovile di Francesco Maria Spinola, 4 novembre 1626. La traduzione dal latino è di chi scrive.
[140] Ivi, atto di uscita dal carcere, 2 gennaio 1627.

XII. Caterina da Orta detta «la Mallarina» (1639-1640)

Il denunciante di questo procedimento è Bartolomeo Inverso, bargello della curia di Finale, il quale attribuisce alla «Mallarina» la morte del figlio neonato Giovanni Domenico e la malattia della figlia quattordicenne, e dichiara apertamente il movente che la donna avrebbe avuto: egli aveva fatto arrestare i suoi fratelli, Bernardo e Nicolò.[141]

La testimonianza più articolata è però quella di Girolamo Taiolato del fu Giacomo del Borgo di Finale, resa il 9 giugno 1639 di fronte al vicario episcopale Bernardo Gallesio. Una decina di anni prima Caterina era venuta in casa loro per certi lavori di tessitura non ultimati; ne era nato un alterco con la madre del deponente, durante il quale costui aveva risposto minacciando bastonate; e Caterina gli aveva detto «che me ne pentiro». «E così dall'hora in qua la mia casa e figlioli habbiamo sempre avuto fastidi come dirò in appresso»[142]. Il testimone racconta poi di un figlio di sei mesi in fin di vita, e una notte, dalla finestra, «una cosa che non vedevamo che pareva facesse petti con la bocha»; il deponente esce con la spada e sente «come un soffio di vento che si partisse da detta finestra et si ritirasse in una topia di vite». Il bambino sopravvive fino a diciotto o diciannove mesi, alla sua morte «se li vidde alla gola di fuori due segni che parevano doi diti», e poi la moglie viene colpita da improvvisi «dolori grandissimi». Una vicina, Caterinetta la Molinara, lo avvisa di non lasciar entrare in casa la Mallarina «stante il cattivo nome che si sentiva di lei». Infine, Girolamo si confronta direttamente con Caterina, e alla richiesta di guarire la moglie ella risponde con una formula sibillina e ripetuta: «vostra moglie ha male? Non haverà male»[143]. È interessante notare che Girolamo, per avvalorare le sue accuse, spiega che Caterina era solita partecipare a riunioni notturne ambigue e trasformarsi in un gatto nero[144]. Si tratta di elementi di origine popolare utilizzati, in questo caso, a scopo lesivo nei confronti della reputazione della donna.

Nella difesa di Caterina del 1640, particolarmente elaborata, gli articoli affermano che ella vive onestamente del proprio lavoro; che è donna di circa cinquant'anni; che risiede da molto tempo nella villa di Perti; che osserva i precetti cristiani, confessandosi

---

[141] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Strega 1639-1640, Caterina da Orta detta Mallarina*, denuncia di Bartolomeo Inverso, bargello della curia di Finale, 1639.
[142] Ivi, costituto di Girolamo Taiolato davanti a Bernardo Gallesio, vicario episcopale di Savona, 9 giugno 1639, *ad diem*.
[143] Ivi.
[144] Ibidem.

e comunicandosi; che le accuse nascono da «odio e inimicizia». A sostegno vengono escussi testimoni a discarico: Giovanni Battista, che afferma che ella «frequenta la messa» come ogni buon cristiano; Bernardo Ruffa, residente a Perti, che dichiara di non averla mai vista fare incanti o malefici; Bernardino de Vita, parente sessantaduenne, che depone in suo favore. Inoltre, il 26 aprile 1640 i massari dell'Arciconfraternita del Santissimo Sacramento della parrocchia di Sant'Eusebio di Perti, Giacinto Falsi e Bernardo Coratella, rilasciano una fede attestante che «Catharineta moglie del q. Battista Olta» è regolarmente iscritta alla compagnia e partecipa ai sacramenti[145].

Caterina non nega la sua conoscenza in ambito terapeutico, ammette anzi di aver «misurato» bambini malati, spiegando che è pratica comune per capire se il male sia «di crescita» o «di deperimento», e dichiara che tutte le dicerie sul suo conto altro non sono che frutto di astio covato nei suoi confronti. Un vicino dichiara che la porta di casa di Caterina è sempre aperta e che le accuse «sono tutte favole»[146].

L'esito è l'assoluzione, corollario di una difesa che si articola, come già visto nel caso di Gentile Pessana, tramite la ricostruzione di un profilo di integrazione comunitaria e devozionale.

XIII. Procedimenti de superstitionibus contro alcuni uomini fra 1561 e 1567

Si esaminano qui quattro procedimenti, quelli contro Ambrogio Gariglio di Quiliano, Gerolamo della Torre di Albisola con Giovanni Soffiotto, il prete Costanzo Bonfante di Carbuta e Gio Paolo Allegretto di Savona. Questi condividono la sede, il foro e la logica sanzionatoria; la scelta di osservarli insieme permette uno spunto di analisi circa il fenomeno della stregoneria maschile sul territorio. I procedimenti sono tutti istruiti dalla curia vescovile savonese nell'arco di poco più di un lustro; tutti si concludono, per quanto le carte permettono di vedere, con ammonizioni, ammende o penitenze; e in tutti l'oggetto del giudizio è una filastrocca, una manipolazione, una divinazione o un unguento. Si tratta quindi di quelle pratiche *de superstitionibus et incantibus* che appaiono abbastanza diffuse nell'area savonese, e che, praticate sia da donne che da uomini, possono avere scopi terapeutici e di guarigione, inerenti la divinazione e il ritrovamento di tesori, oppure la magia amorosa e quella apotropaica.

[145] Ivi, articoli difensivi e deposizioni a discarico, 5 maggio 1640 e s.d.; fede dei massari dell'Arciconfraternita del Santissimo Sacramento di Sant'Eusebio di Perti, 26 aprile 1640.
[146] Ivi, deposizione a discarico, s.d. [1640].

Nei sei anni compresi fra il 1561 e il 1567 il repertorio registra almeno sei imputati per pratiche superstiziose, e cinque di essi sono uomini: la sola donna è Maria Borceria, giudicata nel marzo 1561 per incantesimi curativi contro il male di milza[147]. Se si confronta questo dato con la composizione degli altri gruppi del corpus, quali i procedimenti per *maleficium* e infanticidio che colpiscono in modo schiacciante le donne, emerge una distribuzione in cui la stessa cultura terapeutica, praticata da uomini e da donne, genera due tipologie processuali distinte. Il quadro concettuale entro cui questa distribuzione diventa leggibile è quello proposto dalla storiografia recente sulla stregoneria maschile, cui si faranno rimandi più precisi nel capitolo successivo[148]. Per ora, basti sottolineare che, nelle fonti documentarie savonesi, l'operatore magico maschile non ricade propriamente sotto la voce di «stregoneria» ma sotto quelle della superstizione, dell'esorcismo abusivo e della disciplina del clero: gli uomini compaiono nelle carte come laici o sacerdoti che segnano, esorcizzano fuori norma o vendono benedizioni, e vengono perseguiti dai vescovi e dai vicari come fedeli o chierici indisciplinati più che come stregoni. Essi non sono ricondotti al maleficio, non guastano infanti e non partecipano a riunioni notturne o metamorfosi animali; vengono bensì ricondotti ad un lessico giudiziario diverso, prevalentemente quello degli incantatori e dei segnatori, conoscitori di un sapere semidotto declinato in chiave superstiziosa, che i giudici di fede derubricano a errore pastorale e ignoranza spirituale piuttosto che ascriverlo al commercio col demonio.

AMBROGIO GARIGLIO (1561-1562)

Il 5 marzo 1561 Ambrogio Gariglio di Quiliano, figlio del defunto Domenico, comparso e giurato, risponde alla domanda se compia incantesimi sulle infermità che egli cura recitando integralmente la filastrocca che usa per la «disnodura de gionture»: san Paolo va nel bosco con la sua *manera* e taglia senza difficoltà, ma a mezza via mette il piede su una pietra, la pietra si volta, il nervo si storce; Dio gli si fa incontro e gli ordina di tornare indietro, di lavarlo con acqua e di salarlo con sale, e al sole levato il nervo sarà

[147] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *Maria Borceria*, *constituto* di Maria Borceria, 14 marzo 1561, *ad diem*.
[148] Cfr. capitolo 3. Il riferimento è anzitutto a Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, e a Kent, *Masculinity and Male Witches*, pp. 69-92; per l'area italiana si veda Louise Bonvalet, *La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne (1630-1797): entre hérésie et surnaturel*, tesi di dottorato, Normandie Université - Università degli studi di Padova, 2021.

aggiustato, al sole tramontato sarà «aconso»[149]. Si tratta in questo caso di una segnatura di origine popolare, che fa parte di quei saperi magici-terapeutici riscontrati finora anche nei casi di stregoneria femminile. Il vicario ammonisce l'imputato, gli assegna dieci giorni per produrre le difese e per allegare le ragioni per cui non debba essere dichiarato incorso nella pena di scomunica e nelle altre pene «iuxta formam proclamatum et constitutionum», e gli inibisce per il futuro l'uso di simili parole nelle medicazioni sotto pena di dieci scudi. Seguono precetti di comparizione e l'8 giugno 1562 la sentenza: il vicario dichiara Gariglio incorso nella pena di due scudi, da pagarsi alla mensa episcopale, e la lettura avviene in sua assenza; il 13 giugno la sentenza gli viene intimata[150].

GEROLAMO DELLA TORRE E GIOVANNI SOFFIOTTO (1565)

Nel 1565 viene interrogato Gerolamo Della Torre se tenga presso di sé o presso i suoi uno spirito «pythonicum seu diabolicum». Egli racconta come sette od otto mesi prima, un forestiero, Jacomo de Obertis di Pinerolo, ospite in casa sua, gli disse di saper far comparire uno spirito e di poterlo interrogare; di fronte all'incredulità del padrone di casa, si venne alla prova. Chiamarono un fanciullo, Giovanni figlio di Bernardino Soffiotto; gli tinsero la mano destra con tintura di *lavezo*, gliela unsero d'olio, gli recitarono tre Pater noster e subito lo spirito comparve nella mano, visibile al solo fanciullo. Il de Obertis fece allora comandare al bambino che lo spirito apparecchiasse da mangiare «al proprio re» e poi lo facesse venire; giunto il re e consumato il pasto, il fanciullo gli ordinò di portare un libro e di giurarvi sopra di dire la verità; portato il libro dallo spirito e prestato il giuramento, il fanciullo comandò al re, «per parte de Iddio et per il giuramento che prese», di rivelare il segreto per guarire la podagra. Il re consegnò uno scritto che il solo fanciullo poteva leggere e che dettò lettera per lettera al de Obertis, il quale lo trascrisse senza però riuscire mai a intenderlo, né lui né il confessore del duca al quale in seguito lo mostrò. Interrogato poi lo spirito su un tesoro nascosto in Albisola, questo indicò un luogo nella casa del fanciullo stesso; scavarono, e non trovarono nulla[151].

[149] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *Ambrogio Gariglio di Quiliano, 1561*, *constituto* di Ambrogio Gariglio, 5 marzo 1561, *ad diem*.
[150] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *Ambrogio Gariglio di Quiliano, 1561*, atti del 5 marzo 1561, del 14 luglio [1561], del 3 e 8 giugno 1562 e del 13 giugno 1562.
[151] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *Gerolamo della Torre di Albissola e Giovanni Soffiotto*, *constituto* di Girolamo della Torre.

Si tratta in questo caso di una pratica divinatoria, dove uno spirito viene fatto giurare su un libro, e gli si comanda «per parte de Iddio et per il giuramento che prese»[152] di dire la verità. Come nel caso di Varazze del 1620, il rapporto con lo spirito assume sempre la forma del patto giurato, e l'efficacia del comando dipende dalla validità del giuramento. Rimasto incredulo, della Torre volle fare la prova da sé: prese una propria figlia vergine, le tinse e le unse la mano, recitò i tre Pater noster, fece apparecchiare il pasto, portare il libro e prestare il giuramento, e le fece comandare allo spirito, in nome di Dio e in forza del giuramento, di dire la verità; essendo egli infermo, gli fece chiedere se sarebbe guarito. Alla risposta affermativa seguì la prescrizione: incenso con crusca per profumare la stoppa da mettersi in capo prima di coricarsi, e olio di mandorla dolce con un altro olio caldo per ungersi lo stomaco, coprendolo con un panno caldo. Alla presenza, dichiara, di nessun altro se non della figlia e di un'altra sua figlia piccola[153].

Il nucleo dottrinale, che fa da griglia a tutto l'interrogatorio di Gerolamo, è la *fides* che l'imputato ripone nel demonio evocato, ed è ciò che qualifica la superstizione come reato contro la fede. Gerolamo della Torre dà fede alle cose buone che vede, ma al resto no, accettando l'efficacia terapeutica ma sospendendo il giudizio sul resto. Egli dichiara poi che non lo fece per altro se non per vedere se trovava rimedio alla sua infermità, che è quasi incurabile.

Il vicario ammonisce l'imputato a non ripetere quanto sopra sotto pena di scomunica e di venticinque scudi, e gli inibisce di allontanarsi dal luogo se non previa idonea cauzione di venticinque scudi d'oro di stampa, immediatamente da versarsi; il che avviene il giorno stesso, con la presentazione come fideiussore di Stefano Da Bene del defunto Nicola, cittadino e filatore savonese[154].

IL PRETE COSTANZO BONFANTE (1567)

Il fascicolo Bonfante si apre il 23 aprile 1567 con le *informationes* assunte in Finale dal vicario Agostino Rocchetta contro il chierico Paolo Costanzo Bonfante, vicerettore della chiesa di San Martino di Carbuta, il quale, «Deum pro oculis non habens», si sarebbe più volte intromesso in superstizioni, auguri e incanti, persuadendo persone ignoranti e

[152] Ibidem.
[153] Ibidem.
[154] Ivi, atti del 12 e 15 maggio [1565].

rustiche che, con certe parole e osservanze superstiziose, i malati potessero essere liberati dall'infermità che li opprime, e facendo altre cose contro la fede cattolica[155].

I due testimoni escussi sono entrambi chierici: il presbitero Sebastiano Bulla, rettore della chiesa di San Lorenzo «de Venarum», e il presbitero Giacomo Bergallo, rettore di San Pietro di Rialto, il quale conferma quanto deposto dal primo. Il teste riferisce di aver sentito dire a più persone che Bonfante avrebbe pronunciato una prognosi del tipo «tuo figlio è stato guasto et è perseguitato et mentre che viverà tale persona non starà mai bene», e di averlo visto una volta accompagnarsi a una giovinetta per indovinarla[156]. Sono questi i casi in cui, come Ragagli argomenta a proposito degli uomini di Chiesa, essi contribuiscono a creare o almeno a fomentare i problemi per i quali si proponevano come soluzione[157]. Il clero minore diventa qui un produttore di sospetto, che immette nel circuito comunitario categorie diagnostiche che si diffondono al suo interno.

Bonfante nega di aver fatto «faiture» di alcuna sorta, e ammette di fare un unguento per i bambini nel quale mette nove erbe da cuocere in vino e olio; con quella mistura unge i bambini sera e mattina, ma avrebbe smesso da due mesi circa dopo essere stato ripreso da «messer prete Battista»[158]. Siamo qui di fronte ad un prete guaritore, conoscitore di erbe e pratiche terapeutiche, che, come nei casi di guaritrici accusate di stregoneria viste in precedenza, rivendica il suo sapere come un servizio offerto alla comunità.

La procedura prosegue con l'assegnazione di tre giorni per le difese e, il 7 luglio 1567, con un precetto di comparizione per udire la sentenza, emesso su istanza del procuratore fiscale[159].

GIO PAOLO ALLEGRETTO (1567)

Nel 1567 Gio Paolo Allegretto viene interrogato su quale arte esercita, e l'imputato risponde di essere «acimatore de drapi», cioè cimatore di panni; interrogato se sia letterato o idiota, risponde di non saper né leggere né scrivere; interrogato se detenga libri o scritti pertinenti all'arte divinatoria, risponde di no. La pratica di cui è accusato Allegretto, quando emerge, prevede un uovo, legato con del filo per tenerlo meglio, messo al fuoco

[155] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *prete Costanzo Bonfante*, *informationes* del 23 aprile 1567 e *constituto* del 24 aprile 1567, *ad diem*.
[156] *Ibid.*, deposizione di Sebastiano Bulla, 23 aprile 1567.
[157] Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 89.
[158] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *prete Costanzo Bonfante*, *constituto* del 24 aprile 1567.
[159] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *prete Costanzo Bonfante*, precetto del 7 luglio 1567 «ad istantiam Domini procuratoris fiscalis».

dicendo cinque Pater noster e cinque Ave Marie, e con questo egli indovina se una persona avrà vita lunga o corta. L'ha imparato da certi lavoranti in casa sua, e nega di esercitare altra specie di divinazione[160]. La circolazione del sapere divinatorio sembra seguire in questo caso i circuiti del lavoro artigiano urbano. Vista la confessione, il vicario episcopale gli ingiunge una «pena salutaris»: dovrà stare per due ore continue, in ginocchio, davanti al crocifisso nella cattedrale, e impiegare quel tempo pregando e reiterando più volte l'orazione domenicale e la salutazione angelica; lo condanna alle spese della curia; lo ammonisce a non esercitare più tali superstizioni; e gli deferisce il giuramento sull'osservanza della sentenza, che egli presta toccando le Sacre Scritture e chiedendo umilmente perdono, alla presenza del procuratore fiscale.

In nessuno dei casi visti siamo di fronte ad accuse di maleficio, nessun bambino morto o malattia inflitta, non c'è una vicina che chieda di essere sanata, non c'è la *publica vox et fama* di *nocere*. Eppure Gariglio guarisce le storte, Bonfante unge i bambini sera e mattina, della Torre cerca un rimedio alla propria infermità e Allegretto pronostica la durata della vita: sono tutti, a pieno titolo, operatori della stessa cultura terapeutica che nel medesimo archivio manda le donne in tribunale con l'imputazione di aver ucciso infanti o compiuto malefici. Le pratiche messe in atto dagli attori sociali sono le stesse, ma se gli uomini entrano nel foro giudiziario attraverso la *superstitio*, che è un'offesa dottrinale contro la *fides*, le donne lo fanno perché accusate di *maleficium*, di aver mosso azioni dannose verso persone (spesso vicino o parenti) che esigono una punizione verso chi presumono sia la causa di quel male. Per i casi savonesi, sembra si possa affermare che la qualificazione di una pratica dipenda dallo statuto di chi la esercita. A tal proposito, Lara Apps e Andrew Gow hanno chiamato in causa contro l'idea dello stregone come anomalia[161]. Secondo i due studiosi, lo stregone non è concettualmente diverso dalla strega, non è di norma descritto come effeminato od omosessuale, il carattere primario del soggetto stregonesco non è il sesso biologico ma il genere, e l'affinità fra imputati uomini e donne passa per il loro statuto comune di «*womanly fools*»[162]. Se il carattere primario del soggetto stregonesco non è il sesso biologico ma la posizione entro una gerarchia di debolezza intellettuale, allora la categoria che nel foro savonese svolge quella funzione è quella che richiama al mondo degli *ignari et rustici*. Bonfante è accusato di

[160] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *Gio Paolo Allegretto*.
[161] Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, p. 13.
[162] Ivi, p. 13.

persuadere gli ignoranti; ad Allegretto si chiede in apertura se sia letterato o idiota, e lui risponde di non saper né leggere né scrivere. L'imputato uomo non viene femminilizzato nel corpo né nella sessualità, ma nella collocazione epistemica. Nel caso di Della Torre, egli dice di essere venuto alla prova da incredulo, di aver voluto verificare di persona, di dare fede alle cose buone che vede e al resto no. È la rivendicazione di una razionalità sperimentale che si distingue dalla credulità di chi semplicemente crede; ed è l'unica cosa che nel suo *constituto* somigli a una difesa. Allegretto invece fa l'esatto contrario: ammette l'analfabetismo, ammette di aver imparato dai lavoranti di bottega, non contesta nulla, e riceve una penitenza pedagogica che lo tratta come un soggetto da istruire

Un bilancio

Se si guarda ai ventisette procedimenti non come a una serie di casi ma come a un unico dispositivo in funzione, ciò che emerge non è tanto un apparato repressivo quanto uno strumento di disciplinamento sociale. Pur avendo riportato in questa sede soltanto una selezione arbitraria dei procedimenti per stregoneria che hanno avuto luogo nel territorio savonese, sulla base dell'analisi fin qui condotta è possibile osservare come la grande maggioranza dei processi nascano da denunce provenienti da persone della comunità locale, da autodenunce o, come nel caso dell' *inquisitio ex officio* aperta nel 1572 contro Madina Conte, dalla pubblica fama che si è sedimentata a tal punto da portare all'apice le tensioni all'interno delle reti di vicinato[163]. Il vicario è il terminale di un processo che si è già interamente svolto fuori dalla sua sala d'udienza, e il suo compito consiste nel decidere quale parte di quel processo debba essere convertita in atto giuridico.

Le donne accusate non sono in questo quadro oggetti passivi. Le carte savonesi le mostrano perfettamente consapevoli della propria posizione e capaci di muoversi all'interno della rete di significati in cui sono immerse. Sanno che la loro competenza terapeutica è la loro risorsa, ma anche la loro potenziale condanna, e amministrano di conseguenza la propria visibilità: Mariola Bossani accetta di curare ma pretende di farlo «più coperta», in casa d'altri e in compagnia; Battistina Cernegia rifiuta di ungere il figlio

[163] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, verbale di apertura dell'inchiesta di Agostino Rocchetta, 28 febbraio 1572, *ad diem*: la notizia sarebbe giunta al vescovo e al commissario «fama publica procedente et clamosa insinuatione non quidem a malevolis sed ab honestis et fide dignis personis». Sul valore della fama come indizio legittimante nel diritto comune cfr. Michele Di Sivo, *Per via di giustizia. Sul processo penale a Roma tra XVI e XIX secolo*, in *Giustizia e criminalità nello Stato Pontificio*, «Rivista storica del Lazio», IX-4, 2001, pp. 13-35.

di Bernardina «perché era acognosciuta per strega»; Nina, nel 1602, si nega per timore di finire davanti al vescovo e cede solo di fronte al compenso[164]. Sanno inoltre che la parola «strega» è azionabile in giudizio, e la usano: Benedetta di Santa Cecilia nel 1551 rovescia in poche settimane l'inchiesta che la riguardava trasformandola in una causa per diffamazione, e una tale Giovanna Becca nel 1598 si presenta spontaneamente al vicario del Sant'Uffizio non come imputata ma come querelante, denunciando per calunnia Bianca Marrone, la quale le avrebbe intimato: «strega triste te, se tua nora muore, perché la giustizia ti castigherà»[165]. Sanno argomentare in propria difesa, che mettono in atto non mediante la negazione astratta del maleficio, indimostrabile in un senso come nell'altro, bensì ricostruendo un profilo di appartenenza comunitario. Gli articoli difensivi presentati per Caterina da Orta nel 1640 riportano che ella si confessa e si comunica, e che le accuse nascono da odio e inimicizia, così come ottantadue anni prima riporta la difesa di Gentile Pessana nel 1558[166].

La posta in gioco di questi conflitti, del resto, non è quasi mai la vita. Il territorio savonese non conosce il rogo o la tortura verbalizzata, e riserva la pena più dura alle sorelle Conte, ovvero un bando di espulsione dal territorio della comunità di riferimento e dintorni. Ciò che gli imputati negoziano in questi procedimenti è spesso la possibilità di continuare a partecipare agli scambi ordinari della comunità, come ricevere e restituire cibo, essere chiamata al capezzale, ricevere l'elemosina, dare la figlia in matrimonio. È una posta che si gioca in una economia minuta e perfettamente monetizzata, che le carte lasciano più volte trapelare.

---

[164] Rispettivamente: ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti 1568*, testimonianza di fra Andrea de Facio, 27 agosto 1568; ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., deposizione di Bernardina, 19 gennaio 1579; ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Incantesimi 1602*, costituto di Speranza moglie di Marc'Antonio Marratto, 7 giugno 1602, cc. B1 e B3 (denominazione moderna).

[165] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano*, costituto di Benedetta di Santa Cecilia, 1° luglio 1551, *ad diem*; ivi, c. n.n., fascicolo *Giovanna Becca 1598*, costituto di Giovanna Becca davanti a fra Paolo da Chio, 30 luglio 1598, *ad diem*. Quest'ultimo fascicolo non è stato preso in esame in precedenza poiché non è identificabile come un vero e proprio procedimento per stregoneria. Si tratta di una mera denuncia per diffamazione, per lo stesso motivo non rientra neppure nel censimento si cui poggia questa analisi.

[166] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Strega 1639-1640, Caterina da Orta detta Mallarina*, articoli difensivi e deposizioni a discarico, 5 maggio 1640; fede dei massari dell'Arciconfraternita del Santissimo Sacramento della parrocchia di Sant'Eusebio di Perti, 26 aprile 1640. Per il precedente cfr. ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Gentile Pessana di Segno strega*, sentenza del tribunale episcopale di Savona, 4 giugno 1558, *ad diem*, dove i testimoni sono dichiarati «inimici, subornati, singulares, criminosi» e le loro deposizioni «meras fabulas».

Resta da chiedersi che cosa faccia, di fronte a tutto ciò, il giudice; la documentazione suggerisce che egli operi più come moderatore che come persecutore. Se nelle strade delle comunità savonesi si minaccia verbalmente e fisicamente, si usano appellativi denigratori, si consumano intimidazioni, ricatti e violenze, nelle sale d'udienza si comminano ammonizioni, penitenze e cauzioni[167]. La violenza che la comunità esercita davvero, e che il tribunale registra senza mai sanzionarla, è quella che trapela nelle carte da episodi come quello del coltello di Nicolò de Ghirardi, il pugnale di Gregorio Vigliacia, quello di Pier Francesco Roetto, tutti impugnati non per uccidere una strega ma per costringerla a guarire[168]. Il foro vescovile, ricevendo la denuncia, sottrae il conflitto a quella sede e lo riconduce entro una procedura che lo raffredda, verificando l'inimicizia dei testimoni e imponendo il silenzio ai deponenti «sub pena excomunicationis», chiudendo il caso con pene miti. Questi documenti, che spesso non conducono a una sentenza, permettono tuttavia di lasciare talora intatta la polifonia di voci dalla quale erano nati[169].

[167] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano*, deposizione di Nicolò de Ghirardi, 9 giugno 1551, *ad diem*; ASDSN, *Actorum*, 1574, cc. n.n., costituto di Battistina Cernegia, 19 gennaio 1579, *ad diem*.
[168] Sulla violenza esercitata sulle sospette streghe al di fuori dei tribunali, e sulla sua sostanziale impunità, cfr. Bever, *Witchcraft, Female Aggression and Power in the Early Modern Community*, pp. 955-988.
[169] Sul nesso fra incompiutezza procedurale e ricchezza documentaria, e sulla possibilità di restituire per questa via la voce degli inquisiti, cfr. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, pp. 23-33.

2.2. La figura della strega: tra demonologia colta e credenze popolari

Il paragrafo precedente ha cercato di ricostruire la struttura dei procedimenti; questa sede assume invece come oggetto le persone coinvolte e identità sociali che tali procedimenti ci raccontano. Viene qui dato rilievo agli elementi prosopografici e sociali, considerati come il risultato di una sedimentazione di attribuzioni comunitarie, sulla quale il sapere demonologico interviene tardi e parzialmente.

Per quanto riguarda la categoria di genere, i ventisette procedimenti a Savona riportano circa il 70% di donne imputate a seconda del criterio di conteggio (la restante percentuale riguarda gli uomini indagati), collocandosi in linea con le stime proposte dalla storiografia classica[170]. Si tenga tuttavia sempre presente che il campione savonese è troppo ristretto affinché la coincidenza abbia valore statistico, e soprattutto la sola percentuale nasconde il dato realmente significativo che riguarda la distribuzione qualitativa delle imputazioni. Su questo punto si tornerà nel corso del capitolo.

Tabella 6 — Distribuzione per genere degli imputati

Tipologia di percorso	**Processi**	**Imputate donne**	**Imputati uomini**	**Totale imputati**
Processi con sole donne	19	22	-	22
Processi con soli uomini	7	-	9	9
Processi misti (donne + uomini)	1	1	1	2
Totale	**27**	**23**	**10**	**33**
Quota sul totale degli imputati(%)		*69,7*	*30,3*	*100*

Se guardiamo invece alla condizione sociale di imputate e imputati, la documentazione è assai più lacunosa, ma le informazioni disponibili disegnano un profilo coerente che riporta tra le principali figure indiziate per stregoneria e incantamenti guaritrici e guaritori, esperti di erbe mediche e pratiche terapeutiche di magia bianca, segnatori e, in misura minore, appartenenti al clero minore.

[170] Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, p. 43, che discute criticamente la cifra e ne segnala l'enorme variabilità regionale; cfr. anche Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, pp. 154-190.

Tabella 7 — Condizione sociale

Condizione sociale dichiarata o desumibile	N.
Guaritrice / guaritore	12
Ostetrica	1
Serva	1
Ecclesiastici (rettore, vicerettore, parroco, chierico)	3
Artigiano	1
Altro o non dichiarata	15
Totale	**33**

La qualifica di «guaritrice» è attribuita quando le carte documentano l'esercizio abituale di pratiche terapeutiche, anche in assenza di una autoqualificazione.

Per quanto riguarda il profilo delle imputate savonesi accusate di essere streghe e di compiere malefici, si tratta nella maggioranza dei casi di donne adulte o anziane, per lo più coniugate o vedove, di condizione economica modesta, radicate da lungo tempo nella comunità in cui vengono accusate, e spesso detentrici di un sapere terapeutico riconosciuto[171]. La figura della strega nel savonese coincide in larghissima misura con quella della guaritrice. Non si tratta di sostenere che la comunità confondesse le due figure, né che i giudici perseguitassero la medicina popolare travestendola da stregoneria, bensì di riconoscere che il sapere terapeutico, sia femminile che maschile, fosse ambivalente: esso poggiava sull'idea che il male potesse essere trasmesso e ritirato, e che chi sapesse ritirarlo dovesse necessariamente saperlo anche infliggere. Questa reciprocità, che si struttura come credenza ben radicata in diversi territori interessati dal fenomeno delle cacce alle streghe[172], viene enunciata con chiarezza anche dai protagonisti dei procedimenti savonesi, come da Angelica Romana nel 1579 quando indica in Battistina Cernegia colei «che te la potrà guarire per che ha nome di strega e n'ha guariti delli altri e guastò altri»; ed è ripresa alla lettera dalla stessa Battistina che, secondo il proprio costituto, si era sentita dire da Gregorio Vigliacia «che venesse a curare sua figlia perchè l'havea guasta, e chi guasta sa aconsare»[173]. Consapevoli che, una volta nate le prime diffidenze nelle reti di vicinato, ogni prestazione terapeutica avrebbe comportato il rischio di alimentare la propria fama, le guaritrici presenti nel corpus tendevano spesso a sottrarsi

[171] Thomas, *La religione e il declino della magia*, pp. 623-680.
[172] Ibidem; Briggs, *Witches and Neighbours*, pp. 118-160; Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120; per l'area ligure Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 79.
[173] ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., costituto di Battistina Cernegia, 17 gennaio 1579, *ad diem*.

dal compiere ulteriori azioni curative. Il rifiuto, tuttavia, comporta spesso un ulteriore inasprimento delle tensioni e delle crisi che già gravano sulle dinamiche comunitarie, sfociando in minacce e violenze. Vale infine la pena di osservare che il repertorio terapeutico documentato dalle carte savonesi è ricorrente e comprende erbe e materiali naturali o di quotidiano consumo, solo nel caso della confessione di Caterina de Bono, compaiono sostanze impure o materiali di provenienza cadaverica.

Se la guaritrice è qui la candidata strutturale al ruolo di strega, il passaggio dalla competenza sospetta alla nominazione effettiva richiede l'intervento di una serie di indicatori che le deposizioni permettono di isolare con notevole precisione, come la fama pubblica e la parola minacciosa (cui si è già accennato), ma anche il dono alimentare, il contatto, lo sguardo e la questua. Si tratta di meccanismi accusatori tipici delle dinamiche popolari nelle comunità di età moderna, di cui si è occupato per il territorio senese Oscar di Simplicio, le cui analisi sono state, e sono tutt'ora, imprescindibili nel campo della storia della stregoneria[174].

Nel formulario curiale la fama di strega compare come *publica vox et fama*, ed è oggetto di domanda ricorrente durante gli interrogatori. La risposta dei testimoni assume di norma la forma dell'attribuzione impersonale: «se dice publicamenti che e una strega»[175]; «l'ha sempre sentita nominare per dona di mala qualità e massime per strega»[176]; è tenuta per «donna di mala fama»[177]. Nel diritto comune la «fama» costituiva indizio sufficiente a legittimare l'avvio dell'inquisizione, e i formulari imponevano al giudice di verificarne l'origine; da qui la clausola, già incontrata nell'*inquisitio* contro Madina Conte, secondo cui la notizia sarebbe giunta «non quidem a malevolis sed ab honestis et fide dignis personis»[178]. La fama è dunque simultaneamente il meccanismo attraverso cui la comunità produce la strega e il varco attraverso cui essa entra nel procedimento. Una volta acquisita, la fama riorganizza la memoria della comunità, che comincia a rileggere come indizi episodi anteriori. Essa rischia di diffondersi e

[174] Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, in part. pp. 61-180. Dello stesso autore si veda anche la voce *Maleficio* in Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione.*
[175] ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., deposizioni di Caterinetta moglie di Chiaparino e di Bernardina, 15 gennaio 1579.
[176] Ivi, costituto di Bernardina, 19 gennaio 1579.
[177] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, sommario delle accuse, 1626.
[178] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo Madina e Pellegrina Conte, verbale di apertura dell'inchiesta da parte di Agostino Rocchetta, vicario episcopale di Savona, 28 febbraio 1572.

cristallizzarsi all'interno della comunità nel momento in cui le tensioni crescenti portano ad un deterioramento dei legami sociali, che si concretizza nell'identificazione di un capro espiatorio cui vengono ricondotte azioni malefiche. I primi sospetti rischiano di trasformarsi in accuse esplicite, minacce e violenze che, se non contenute e sanate mediante una riconciliazione con l'elemento catalizzatore del male, conducono ad un intervento giudiziario esterno per riportare l'equilibrio sociale. Le fonti riportano poi una serie di minacce ed espressioni, quali la formula «io te ne pagarò» e le sue varianti, che costituiscono un indicatore ricorrente di come le ostilità e i dissidi si stiano sedimentando all'interno di meccanismi accusatori che la storiografia ha più volte evidenziato[179]. La struttura è sempre la medesima: una minaccia formulata in termini generici e differiti, che acquista significato solo alla luce dell'evento successivo. Edward Bever ha proposto di leggere queste formule non come semplici artefatti narrativi, ma quali atti di aggressione verbale effettivamente compiuti, e di riconoscere alle donne accusate una reale capacità di esercitare potere attraverso la minaccia, in un contesto che le privava di altri strumenti[180]. Il materiale analizzato in questa sede, segnala che la minaccia era percepita dagli stessi bersagli come atto dotato di efficacia, e che a essa si rispondeva con la minaccia reciproca.

Per quanto riguarda le modalità con cui si trasmette il maleficio, in questo territorio tra le prassi più comuni vi è il cibo come veicolo del male. Il dono del cibo è l'atto elementare della reciprocità di vicinato, e proprio per questo il suo rovesciamento costituisce la figura più efficace del tradimento della reciprocità. Anche il contatto e lo sguardo erano strumenti attraverso cui poteva intravedersi un atto di maleficio: un bacio dato a un bambino, il tocco sul corpo, l'imposizione delle mani sul capo, o un semplice abbraccio costituiscono segni del potere della strega. Ma anche le lodi e i complimenti potevano apparire sospetti una volta che la fama di strega andava sedimentandosi: basti

[179] Thomas, *La religione e il declino della magia*, pp. 623-680; Briggs, *Witches and Neighbours*, pp. 118-160; Bever, *Witchcraft, Female Aggression and Power in the Early Modern Community*, pp. 955-988; per l'Italia Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120.
[180] Bever, *Witchcraft, Female Aggression and Power in the Early Modern Community*, pp. 955-988; per un inquadramento della violenza verbale femminile nella prima età moderna cfr. Christophe Regina, *La violence des femmes. Histoire d'un tabou social*, Max Milo, Parigi, 2011.

pensare che la lode del bambino è percepita come atto pericoloso secondo un modello di *fascinatio* per invidia largamente documentato in area mediterranea[181].

Da queste vicende emerge poi anche il modello inglese della «*charity refused*» (l'elemosina negata che genera il risentimento e, per proiezione del senso di colpa, il sospetto), come nel caso di Battista Gavotto che depone nel 1579 contro Battistina Cernegia, la quale gli chiedeva ripetutamente l'elemosina «da comprare una mezzo di vino», e dal cui rifiuto ne era nato un alterco[182].

Per quanto riguarda gli uomini, essi sono accusati, come già rilevato, di incantesimo, divinazione o evocazione di spiriti. Ambrogio Gariglio di Quiliano è inquisito nel 1561 per la formula che recita «alla disnodura de gionture»; Gio Paolo Allegretto è inquisito nel 1567 per una divinazione con l'uovo legato con filo, «e con questa indovina se uno deve haver vita longa o corta»; il prete Costanzo Bonfante è inquisito nello stesso anno per un unguento di erbe; Gerolamo della Torre di Albisola è inquisito nel 1565 per aver evocato uno spirito; Pietro e Giuliano De Rocha, detti «pellegrini romani», sono denunciati nel 1568 per essersi fatti pagare per liberare le case dagli spiriti maligni; nello stesso anno il prete Stefano Benalia di Stella è accusato di possedere libri su alcuni incantesimi e di farne uso; Stefano Borgera si autodenuncia nel 1598 per due incantesimi amorosi e per una formula latina di assistenza al parto.[183] Un solo uomo, Lorenzo Abate, rettore di Portio, è accusato nel 1619 di malefici in senso proprio, ed è significativo che egli compaia in coppia con la nipote Caterina, accusati da tale Minetta di Finalmarina[184]. Senza voler cadere nei rischi di generalizzazioni rilevati dalla storiografia in materia, si tratta in questo caso di un uomo accusato di stregoneria insieme ad donna già sospetta[185].

---

[181] Sulla *fascinatio* e sul nesso fra lode, invidia e maleficio in area italiana cfr. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 121-180; Marina Montesano, *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Carocci, Roma, 2023, pp. 15-60.

[182] ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., deposizioni di Battista Gavotto e di Bernardina, 19 gennaio 1579, *ad diem*.

[183] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicoli *Ambrogio Gariglio di Quiliano*, costituto del 5 marzo 1561; Ivi, *Gio Paolo Allegretto*, costituto dell'8 agosto 1567; *prete Costanzo Bonfante*, costituto del 24 aprile 1567; Ivi, *Gerolamo della Torre di Albissola e Giovanni Soffiotto*, costituto del 12 maggio 1565; Ivi, *Testimonianze contro Giuliano e Pietro de Rocha*, 1568; Ivi, *Costituto di Stefano Benalia di Stella S. Bernardo*, 1568; Ivi, *Stefano Borgera, Quiliano, incantesimi con segni*, costituto del 5 aprile 1598.

[184] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti, Rettore di Portio 1619*.

[185] Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, pp. 43-65 e 118-145; cfr. anche Kent, *Masculinity and Male Witches*, pp. 69-92, e Bonvalet, *La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne*.

La ricerca degli ultimi vent'anni ha mostrato che leggere i «maghi» come figure qualitativamente diverse dalle streghe rischia di riprodurre acriticamente la categorizzazione dei tribunali: si assume come dato di realtà ciò che è invece l'esito di una operazione classificatoria compiuta dai giudici e dai notai, e si scambia per differenza antropologica quella che è una differenza di procedura e di lessico. Apps e Gow hanno insistito sul fatto che la sovrarappresentazione femminile non autorizza a trattare i casi maschili come anomalie da liquidare[186]. Il presupposto che lo stregone sia un'eccezione da giustificare ha prodotto per diverso tempo la sua espulsione sistematica dagli studi, finendo per rendere invisibile l'altra metà del problema di genere.

Il punto di attrito si colloca però un passo oltre, e riguarda l'interpretazione dello stregone una volta restituitogli statuto di soggetto storico. Apps e Gow propongono una teoria secondo cui la demonologia lo femminilizzasse in via implicita: poiché il tratto costitutivo della strega era l'asservimento a un Diavolo che l'aveva ingannata, la qualifica comportava per definizione l'attribuzione di una mente debole, e la debolezza mentale apparteneva da secoli al repertorio del femminile[187]. Questa femminilizzazione, precisano, restava però parziale e non giungeva mai a rendere l'imputato irriconoscibile come uomo[188]. È qui che si innesta l'obiezione di Kent, secondo la quale trasformare l'uomo deviante in una donna fittizia cancella il fatto che, in quanto uomini, questi imputati intrattenevano rapporti radicalmente diversi con le istituzioni giuridiche, economiche e sociali del loro tempo, e li descrive come passivi, deboli e privi di potere proprio là dove gli accusatori li rappresentano come attivi e temibili[189]. La proposta alternativa di Kent è di leggerli come *masculine others*: uomini la cui cattiva pratica del patriarcato contraddiceva l'idealizzazione paradigmatica della virtù maschile, senza per questo collocarli fuori dal genere maschile[190].

Kent stessa avverte che il rischio del tentativo di liberarsi dei modelli polarizzati fra i generi è di sostituirvi modelli altrettanto rigidi dentro i generi stessi[191]; e Apps e Gow formulano la femminilizzazione come argomento sulla logica dei trattati, non sulla

[186] Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, in particolare i capp. 1 («Invisible men: the historian and the male witch», pp. 25-42) e 2 («Secondary targets? Male witches on trial», pp. 43-64).
[187] Ivi, pp. 118-119. L'argomento è formulato all'apertura del cap. 5, «Conceptual webs: the gendering of witchcraft».
[188] Ivi, pp. 135-136.
[189] Kent, *Masculinity and Male Witches*, p. 70.
[190] Ivi, p. 88: «A bad patriarch was a patriarch nevertheless».
[191] Ibidem.

percezione delle comunità che accusavano. Il merito di entrambe le posizioni è stato ricondurre lo stregone dentro l'analisi di genere anziché consegnarlo a una storia neutra delle arti magiche. Su ulteriori contributi in ambito storiografico circa la stregoneria maschile e sulle dinamiche di genere che caratterizzano i rapporti sociali tra le varie parti coinvolte nei processi si tornerà nel capitolo successivo[192]. Ai fini di ricostruire il profilo sociale degli uomini imputati a Savona basti qui evidenziare, ancora una volta, come si tratti di individui appartenenti al ceto popolare che praticano segnature, benedizioni terapeutiche, divinazione ed evocazione; essi sono inquisiti *de superstitionibus*, oppure, se chierici, perseguiti come sacerdoti indisciplinati che esercitano abusivamente[193].

Resta ancora da esaminare il rapporto fra la figura di strega costruita dalle carte savonesi e quella elaborata dalla trattatistica demonologica coeva. Il confronto va condotto con cautela metodologica, poiché il rischio è di sopravvalutare l'influenza dei trattati, presupponendo che ciò che i giudici avevano letto determinasse ciò che scrivevano; viceversa il rischio è anche quello di immaginare una cultura popolare completamente intatta e autosufficiente.

Il modello cumulativo della stregoneria, quale si consolida fra il tardo Quattrocento e il Seicento, varia notevolmente a livello regionale e assume scansioni differenti temporalmente, ma tra gli elementi più ricorrenti che caratterizzano la strega diabolica della demonologia colta vi sono il patto esplicito con il diavolo, il rapporto carnale con il demonio, il volo notturno, il raduno collettivo, o sabba, con i suoi riti di inversione, e il maleficio come effetto del patto. Brian Levack ne ha fissato la definizione divenuta ormai canonica nel suo lavoro più celebre *The Witch-Hunt in Early Modern Europe,* pubblicato per la prima volta nel 1987, mentre Stuart Clark ne ha ricostruito la logica profonda mostrando come essa poggiasse sul principio della *contrarietas*, ossia sulla rappresentazione della stregoneria come rovesciamento sistematico dell'ordine[194].

Nelle carte del Fondo Inquisizione dell'ASDSN, questi elementi demonologici compaiono di rado, e quando emergono sono sempre posti in secondo piano nelle accuse.

---

[192] Cfr. capitolo 3. Oltre ad Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, e a Kent, *Masculinity and Male Witches*, si vedano Bonvalet, *La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne*, e Santarelli, Weber, *Stereotipi e anomalie nella caccia alle streghe in età moderna*, pp. 521-533.

[193] Cfr. Fontana, *L'esorcismo nella Genova e nella Liguria di età moderna*, pp. 107-141. Sulla traduzione delle accuse di stregoneria in problema di giurisdizione e di disciplina del clero cfr. Giana, *Pratica delle istituzioni*, pp. 11-48.

[194] Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, pp. 31-80; Clark, *Thinking with Demons*, in part. pp. 3-133. Sulla formazione storica del complesso sabbatico cfr. Ginzburg, *Storia notturna.*

Il patto esplicito e il rapporto carnale con il demonio compare una sola volta, nella confessione di Caterina de Bono del 1608, mentre il volo notturno non compare mai: l'unico frammento assimilabile, il «transporto corporeo e invisibile» attribuito a Madina Conte nel 1572, è immediatamente ricondotto dall'imputata a uno scarabeo. Il sabba compare nella sua forma compiuta ancora solo con Caterina nel 1608, con il ballo sotto il noce, il giovane vestito di nero, il tamburo, la croce calpestata, il giuramento sopra «una cosa negra», il banchetto, il sigillo. Il maleficio, viceversa, che compare in quasi tutti i fascicoli, vi configura sempre come tecnica, come sapere trasmesso, effetto della parola o del contatto, mai esplicitamente come conseguenza di un patto.

Germano Maifreda ha riaperto il problema della genesi delle confessioni sabbatiche, insistendo sulla necessità di prendere sul serio la loro dimensione autobiografica anziché ridurle a mera proiezione inquisitoriale[195]. Il caso savonese impone di chiedersi dove Caterina abbia appreso gli elementi della concezione dotta della strega diabolica che riporta nella sua confessione. Sappiamo che fra Alessio da Spezia, converso cappuccino residente a Quiliano da circa un anno, dichiara di aver appreso dalla figlia di Luisina «la Chiatona» che Caterina era «inganata dal diavolo», e di averla fatta venire da sé, interrogandola «con molte interrogationi secondo mi suggeri il Signore». È in quel colloquio, e nel successivo ragionamento in presenza del predicatore fra Zaccaria da Saluzzo, che Caterina «scoperse» di essere strega e di aver fatto molti malefici[196]. Il contenuto di tale mediazione non è documentato, ma il fatto che un quadro demonologico completo faccia la sua unica comparsa proprio là dove è attestata l'attività di un predicatore cappuccino costituisce un indizio di rilievo, e invita a riflettere in merito a quanto Adriano Prosperi ha mostrato circa il ruolo delle missioni e della predicazione nella diffusione capillare di modelli di autoaccusa[197].

Quanto ai trattati, la questione di quali testi circolassero effettivamente nel Savonese non è risolvibile allo stato attuale della documentazione, non compare alcun inventario librario che attesti a Savona il possesso del *Malleus maleficarum*, della

[195] Maifreda, *Sono una strega*; cfr. anche Luisa Muraro, *La signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, La Tartaruga, Milano, 2006 [ed. originale 1976], e Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 3-40.
[196] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 maggio 1608, *ad diem*.
[197] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 551-650. Sull'attività dei cappuccini nella diocesi savonese cfr. Botta, *La riforma tridentina*, pp. 69-70.

Démonomanie o delle *Disquisitiones magicae*, ma alcune coordinate di riferimento possono comunque essere fissate. Per quanto riguarda la circolazione dei libri proibiti, sul versante locale la ricognizione del 1569 sui *ludimagistri* condotta da Leonardo Botta rivela che nessun maestro possiede l'Indice[198]: la censura giunge prima come ingiunzione, poi come dispositivo funzionante. Assume perciò rilievo strutturale il *Permesso Libri Proibiti* concesso nel 1598 dal vescovo Costa al vicario inquisitore Bresciano, che regola l'accesso legale alla letteratura controllata[199].

Piemontino rileva poi che le procedure savonesi del «processo ai nobili» ricalcano fedelmente le norme dei manuali[200], mentre Giana cita, circa i limiti della tortura, il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini, inquisitore di Genova dal 1610 al 1627, pubblicato nel 1621. Tuttavia, come osservato da Tedeschi, nessun manuale fu riconosciuto dalla Congregazione come compendio ufficiale, sicché gli inquisitori godevano di ampia libertà nella scelta dei testi[201]. L'inventario del 1582 del rettore di Monticello (Sebastiano Gabo), identificato da Saccone-Testa grazie a Saggini, non contiene demonologia in senso stretto, ma contiene la *Summa Sylvestrina* di Silvestro Mazzolini da Prierio, la *Summa angelica* di Angelo da Chivasso, la *Summa aurea armilla* del Fumi. Sono repertori di casistica confessionale, e tutti contengono voci su *superstitio*, *divinatio*, *sortilegium*, *maleficium*[202]. Si tenga sempre presente che l'episcopato savonese era legato all' ambiente milanese borromaico, anch'esso teatro di trattatistica demonologica di rilievo, come il *Compendium maleficarum* del frate ambrosiano Francesco Maria Guazzo sotto l'episcopato di Federico Borromeo, che vede la luce nel 1608; si tratta di uno dei repertori demonologici più diffusi del Seicento italiano, interamente costruito sull'articolazione del patto, del sabba e del maleficio. In definitiva, risulta difficile stabilire con precisione se e quali trattati i giudici di fede, che operano concretamente nei tribunali e che giudicano le imputate e gli imputati rimasti nella documentazione, utilizzassero come riferimento per i loro compiti a difesa dell'ortodossia. Quello che comunque si può affermare, è che si tratta di un territorio periferico, dove sicuramente molte direttive e pratiche istituite dalla

[198] Botta, *La riforma tridentina*, parte II, pp. 175-176.
[199] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, *P. F. Costa Vescovo – P. Bresciano inquisitore vicario – permesso libri proibiti*, 1598.
[200] Piemontino, *Il «processo dei nobili»*, pp. 259-290.
[201] Giana, *Pratica delle istituzioni*, note 58-59 (E. Masini, *Sacro Arsenale*, Genova 1621, parte VI; rilievo di J. Tedeschi).
[202] Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori,* p.14-15.

Chiesa post-tridentina arrivarono tardi e lentamente, ma che non rimane completamente estraneo alla trattatistica dotta in materia demonologica ed ereticale, scegliendo tuttavia di mantenere una linea giudiziaria particolarmente mite e conciliante.

Ciò che si può infine affermare, come del resto ormai consolidato dalla storiografia, è che la cultura dotta e le credenze popolari non sono in rapporto di trasmissione discendente né di autonomia reciproca, ma in continua comunicazione fra di loro. La comunità produce la strega attraverso la fama, la minaccia, il dono avvelenato, lo sguardo; il tribunale la disfa o la conferma attraverso la procedura che richiama alle direttive, alle riforme, ai manuali e alla cultura alta istituzionale della Chiesa di età moderna.

Un bilancio finale dell'analisi fin qui condotta ci mostra che i ventisette procedimenti censiti disegnano un fenomeno di dimensioni contenute, geograficamente concentrato nelle comunità semirurali prossime al centro diocesano, e giurisdizionalmente governato in modo largamente prevalente dal foro vescovile. Il rapporto che intercorre tra il foro inquisitoriale e quello vescovile si configura, quando rilevato (e questo avviene in maniera più significativa a partire dagli anni Venti del Seicento), come collaborativo e non conflittuale, senza dare seguito ad alcun tipo di conflitto giurisdizionale.

In ottantotto anni di documentazione non è attestata alcuna condanna capitale né alcuna tortura eseguita; la sanzione tipica è penitenziale e reversibile; il criterio decisivo, esplicitato nel 1558 e nel 1626, è la mancata prova del *corpus delicti*. L'aggressività si esercitava altrove, nelle forme della violenza privata e in quelle della distruzione delle reti di vicinato. La strega savonese poi, non è quella diabolica dei trattati: è la guaritrice, la donna adulta o anziana, coniugata o vedova, di condizione modesta, radicata nella comunità e depositaria di un sapere terapeutico riconosciuto e temuto, e la sua costruzione avviene attraverso indicatori sociali precisi e ricorrenti.

Restano aperti alcuni problemi che la documentazione, nello stato in cui è conservata, non consente di risolvere, che sia per incompletezza documentaria, illeggibilità o corollario del riordino archivistico. Un'analisi qualitativa rimane pertanto la proposta metodologicamente più efficace che si possa condurre, e che, per un quadro completo della stregoneria in Liguria, appare opportuno integrare con gli altri eventi e vicende celebrati nei territori limitrofi (in particolare il genovesato, il finalese spagnolo,

il Monferrato, il Piemonte sabaudo e l'estremo Ponente ligure), per i quali si rimanda alla storiografia dedicata[203].

Su alcuni di questi nodi, e in particolare sulle relazioni familiari e comunitarie, sulle figure femminili di imputate, accusatrici e testimoni, e sul fenomeno delle autodenunce, si concentrerà il capitolo successivo.

[203] Per il genovesato e per la Repubblica nel suo complesso cfr. Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110; Giuseppe Delfino, Aidano Schmuckher, *Stregoneria, magia, credenze e superstizioni a Genova e in Liguria*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1973; Carlo Brizzolari, *L'Inquisizione a Genova e in Liguria*, E.R.G.A., Genova, 1974; Fontana, *I confini della Repubblica e i confini della fede*, pp. 469-488. Per l'estremo Ponente ligure si veda AA.VV., *Le streghe, il loro signore, i loro strumenti. Atti del Terzo Convegno sulla stregoneria, Triora 4-5 ottobre 1997*, Pro Triora Editore, Taggia, 2000. Per la Val Bormida e l'area di confine con il Monferrato cfr. Oliveri, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631*; Francia, *Storia minima*; Giana, *Pratica delle istituzioni*, pp. 11-48. Per il Piemonte sabaudo si veda Levi, *L'eredità immateriale.*

3. Percorsi nel Fondo Inquisizione

Nel capitolo precedente si è esaminato più nel dettaglio il corpus processuale conservato nel Fondo Inquisizione ASDSN mediante una messa a fuoco di alcuni procedimenti cardine, facendo emergere in particolar modo il profilo della strega guaritrice, profondamente radicata nella propria comunità. Si dedicherà ora spazio ad alcune questioni che, lungi dal voler pretendere di esaurire il quadro interpretativo, intendono tracciare percorsi di ricerca in grado di illuminare snodi che, per la realtà di Savona, sono rimasti finora ai margini degli studi.

Anzitutto si tenterà di ricostruire, attraverso i casi analizzati in precedenza che meglio si prestano a questo tipo di indagine, il tessuto di parentela e di vicinato entro cui l'accusa di stregoneria prende forma. In secondo luogo, si esamineranno le identità femminili che popolano i fascicoli, non soltanto quelle delle imputate ma anche quelle delle accusatrici, delle testimoni e delle intermediarie, nel tentativo di restituirle come soggetti storici dotati di capacità di azione, esercitata entro le gerarchie sociali, di genere, istituzionali e giudiziarie della realtà di riferimento[1]. Si tornerà quindi sull'asimmetria di genere già segnalata nel capitolo precedente, ossia sulla ripartizione fra un versante

[1] Si adotta qui la nozione di genere come categoria dell'analisi storica nel senso codificato da Joan W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «The American Historical Review», 91, 1986, 5, pp. 1053-1075, poi in Ead., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988; per la ricezione italiana Ead., *Genere, politica, storia*, a cura di I. Fazio, Viella, Roma, 2013. Il genere vi è inteso non come attributo dei soggetti femminili, ma come rapporto di potere che struttura le istituzioni, le procedure e i linguaggi entro cui quei soggetti agiscono. Quanto alla nozione di *agency*, si segue la definizione adottata da Sanne Muurling, *Everyday Crime, Criminal Justice and Gender in Early Modern Bologna*, 2021, pp. 21-22, sulla scorta di Anne Montenach, Deborah Simonton, *Introduction: Gender, Agency and Economy. Shaping the Eighteenth-Century European Town*, in Deborah Simonton, Anne Montenach (a cura di), *Female Agency in the Urban Economy. Gender in European Towns, 1640-1830*, Routledge, New York-London, 2013, p. 5: lo spettro delle capacità, delle scelte e dei comportamenti, leciti e illeciti, attraverso cui uomini e donne negoziano i propri interessi entro e contro i vincoli sociali in cui sono inseriti. Sulla saldatura fra analisi di genere e analisi dell'agire in sede giudiziaria cfr. Bronach Kane, Fiona Williamson, *Introduction*, in Eaed. (a cura di), *Women, Agency and the Law, 1300-1700*, Pickering & Chatto, New York, 2013, pp. 1-16; per la ricostruzione dell'evoluzione concettuale della nozione Martha Howell, *The Problem of Women's Agency in Late Medieval and Early Modern Europe*, in Sarah Joan Moran, Amanda C. Pipkin (a cura di), *Women and Gender in the Early Modern Low Countries, 1500-1750*, Brill, Leiden, 2019, pp. 21-31; per le obiezioni sollevate a proposito di donne prive di piena capacità giuridica Thomas Kuehn, *Understanding Gender Inequality in Renaissance Florence. Personhood and Gifts of Maternal Inheritance by Women*, in «Journal of Women's History», 8, 1996, 2, pp. 58-80, in particolare pp. 61 e 73. Sul terreno specifico dei processi per stregoneria la questione è posta da Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, pp. 65-88, che dedicano alla capacità di azione e alla soggettività degli inquisiti un capitolo costruito sulla critica alla lettura psicoanalitica di Roper, *Oedipus and the Devil*, e avvertono che il riconoscimento dell'agire può essere spinto troppo oltre, fino a distorcere esperienze e motivazioni di chi confessa sotto tortura. Sulle cautele che ne discendono cfr. paragrafo 3.2.

femminile del *maleficium* e un versante maschile della *superstitio*. Da ultimo si affronterà il fenomeno delle autodenunce, che nel corpus savonese costituisce un nucleo circoscritto per il quale si avanzeranno alcune proposte interpretative.

Una precisazione preliminare si rende necessaria: la documentazione qui utilizzata è lacunosa, spesso di difficile lettura, priva quasi sempre della fase decisoria, e sedimentata secondo un ordinamento archivistico novecentesco che ne ha reciso i vincoli originari. Nessuna delle ricostruzioni proposte può quindi ambire alla completezza, proponendosi prevalentemente come ipotesi.

3.1. Relazioni familiari e dinamiche di comunità

Legami di vicinato e di parentela

Un dato che emerge con grande evidenza da una lettura ravvicinata dei fascicoli savonesi riguarda la prossimità sociale che separa l'imputato dai suoi accusatori. Le donne e gli uomini che finiscono davanti al giudice di fede sono persone perfettamente inserite nella trama relazionale della propria comunità, spesso da decenni, e legate ai propri denuncianti da vincoli di parentela, di comparatico, di vicinato o di dipendenza economica[2]. Il maleficio, nel sistema di credenze documentato dalle carte savonesi, si trasmette attraverso il cibo donato, il contatto fisico, lo sguardo, la parola pronunciata: veicoli che presuppongono tutti una frequentazione che potremmo definire ordinaria. Nella misura in cui il maleficio è la lettura in negativo della reciprocità di vicinato, esso può essere imputato soltanto a chi in quella reciprocità è pienamente inserito, e diventa tanto più credibile quanto più fitti sono gli scambi che legano le parti.

Anzitutto, si noti come in diversi fascicoli emergano legami di parentela esplicitati, che riguardano tanto accusatori e testimoni quanto accusatori e imputati. A Varazze nel 1568 la denunciante di fatto è la nuora e le due donne convocate sono la suocera e la comare di quest'ultima; a Savona nel 1579 l'uomo che si rivolge alla guaritrice sospetta e poi la minaccia di denuncia è suo nipote per parte di padre, e la designa negli atti come «mia amitta»; nel medesimo procedimento le informatrici del vicinato appartengono all'isolato in cui l'accusata abita e chiede l'elemosina; nel 1598 le due donne che

[2] Briggs, *Witches and Neighbours*, pp. 118-160 e 226-280; Rowlands, *Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany*, pp. 50-89. Cfr. paragrafo 2.1.

alimentano il sospetto contro Peirola Perrone sono una balia e una cognata acquisita della stessa Peirola; a Perti nel 1626 diversi informatori elencati dalla cancelleria vescovile portano il cognome dell'imputata, e la prima teste escussa dichiara senza esitazioni: «signor sì che la conosco et è mia cugina»; a Bergeggi nel 1572 alcune accuse provengono anche da chi porta il cognome delle due sorelle inquisite[3].

Questa prossimità si configura nel Savonese come una condizione strutturale del meccanismo accusatorio. Si può facilmente notare come gli equilibri familiari giochino un ruolo chiave nelle tensioni che intercorrono tra i rapporti sociali degli abitanti di queste comunità, che si tratti di nuclei familiari che si accaniscono contro un individuo ritenuto pericoloso, di persone che accusano e calunniano all'interno della famiglia stessa, oppure ancora di individui che, in virtù della loro parentela, sono ritenuti insieme fautori di malefici. La parentela spesso non attenua il sospetto, ma lo aggrava. Nell'economia morale della comunità la persona vicina è la più pericolosa perché è quella che ha ampio accesso alle indiscrezioni, che conosce le abitudini, che può donare cibo senza destare allarme, che può toccare i bambini senza essere allontanata.

Occorre precisare che questa configurazione non è specificamente savonese e non costituisce, di per sé, un tratto originale in senso assoluto: la storiografia europea l'ha ricostruita per aree assai diverse fra loro, mostrando la ricorrenza in contesti giuridici e confessionali anche profondamente diversi[4]. L'interesse del materiale savonese non sta dunque nel confermare un modello acquisito, ma nella qualità delle informazioni che consente di raccogliere sui meccanismi attraverso cui quel modello opera concretamente: sui veicoli, sui luoghi, sui tempi, sugli strumenti di composizione che precedono il ricorso al foro e sulle risorse difensive che la stessa rete mette a disposizione.

Esaminando i casi savonesi emerge come le reti familiari e di vicinato si deteriorino quando vengono inquinati quei rapporti e quegli scambi di quotidianità su cui poggia l'intero equilibrio sociale. Potremmo dire che interrompere gli scambi ordinari con un

[3] Rispettivamente: ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti 1568*, costituti di Mariola Bossani e di Salvagina Guastavino, 25 agosto 1568, *ad diem*; ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., deposizione di Simonino Rebagliati del fu Giovanni, 16 gennaio 1579, *ad diem*, e deposizioni di Bernardina e di Battista Gavoto, 19 gennaio 1579, *ad dies*; ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598*, esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad diem*; ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, verbale di apertura dell'inchiesta di Agostino Rocchetta, 28 febbraio 1572.

[4] Thomas, *La religione e il declino della magia*, pp. 623-680; Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120.

parente o un vicino comporta un costo; l'accusa di stregoneria è, fra le altre cose, un modo di rendere quel costo sopportabile. Ciò che rende un maleficio tale è il contesto retrospettivo in cui vengono ricollocati quegli scambi di ordinaria convivialità, come il dono di cibo, lodi, abbracci o semplici gesti o parole. Il meccanismo, che la storiografia ha ampiamente descritto, consiste nel rileggere il passato alla luce del presente sventurato, trasformando ogni interazione ambigua in un indizio; ma vale la pena osservare che esso può funzionare solo all'interno di interazioni che avvengono con una certa frequenza, per le quali sia possibile definire la norma e l'eccezione dei comportamenti sociali. Può apparire scontato, ma si noti che la strega costruita per così dire «dal basso» difficilmente opera con i suoi presunti poteri soprannaturali al di fuori dei luoghi della sociabilità. Nei costituti di chi accusa, testimonia e depone contro una presunta *bazòla* vengono indicati come luoghi del maleficio le case, le parrocchie, le piazze e le fontane che costituiscono materialmente i luoghi di incontro per le reti di vicinato: l'aggressione magica era qualcosa che accadeva alla luce del giorno, dentro le occasioni quotidiane dell'incontro. Questo chiaramente non esclude che i deponenti arricchissero le loro narrazioni con elementi folkloristici piuttosto che di ispirazione demonologica per dar credito alle proprie testimonianze, ma il nucleo che rappresenta il cuore pulsante del meccanismo accusatorio è costituito da presunte azioni di natura dannosa che intaccano le consuete relazioni sociali delle comunità rurali.

Nel contesto urbano savonese la trama è in realtà pressoché la stessa. Battistina Cernegia abita nel carrogio dell'Ancora, e chiede l'elemosina di casa in casa, e la circolazione porta a porta che le consente di sostenersi è anche ciò che moltiplica le occasioni di attrito[5]. Battista Gavoto riferisce di averle dato più volte del denaro quando si recava a cercare un proprio lavorante che alloggiava da lei, e di aver finito per rifiutare; e il rifiuto è seguito da parole che egli percepì come minacciose[6]. Si pensi anche ai due fascicoli savonesi del 1602, i quali restituiscono l'ambiente urbano in cui le donne lavorano offrendo servizi divinatori e amatori, circolando fra le case private secondo

[5] ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., costituto di Battistina moglie di Giovanni Cotrino, 17 gennaio 1579, e deposizione di Battista Gavoto del fu Giovanni, 19 gennaio 1579, *ad dies*.
[6] Ivi, deposizione di Battista Gavoto, 19 gennaio 1579, *ad diem*. Su questo specifico meccanismo accusatorio cfr. Thomas, *La religione e il declino della magia*, pp. 623-680; Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120.

geografie minute[7]. La prossimità è la condizione dello scambio, e insieme la condizione del sospetto: chi presta il servizio abita nella stessa contrada di chi lo richiede e di chi poi lo denuncia.

Va segnalato che questa geografia stretta non deve essere percepita come un blocco impermeabile. Nel 1599 Nicolisina Cauda, vedova di Varazze, dichiara di aver appreso il rimedio del noce tagliato nella notte di San Giovanni da una donna sconosciuta incontrata lungo la strada per Celle, mentre sedeva piangendo in attesa del cerusico che doveva operare i figli[8]; e nel 1598 Stefano Borgera dichiara di aver ricevuto due incantesimi da un compagno di viaggio incontrato in Romagna, originario della diocesi di Sessa fra Napoli e Roma[9]. I saperi circolano dunque anche per vie lunghe, attraverso strade, viaggi e incontri casuali, ma la circolazione dei saperi non coincide con la circolazione del sospetto.

È importante evitare di cadere in una rappresentazione secondo la quale l'accusa di stregoneria sarebbe l'esito di isterie collettive o ondate di panico generale, causate da pestilenze o carestie di grande portata. Vi furono certamente cacce alle streghe riconducibili a questo tipo di dinamica, basti pensare alla celebre vicenda di Spigno del 1631[10], ma al di fuori di questi episodi che, almeno nel Savonese, potremmo definire eccezionali, le accuse e i sospetti di stregoneria nascono e si diffondono nella quotidianità della vita del paese. Una persona dotata di poteri soprannaturali che vive e opera all'interno di un contesto sociale, fa pienamente parte dell'immaginario collettivo di queste comunità, ne è integrata e riconosciuta per i suoi saperi e i suoi servizi. In altre parole, la strega non è un elemento esterno che irrompe bruscamente in un tessuto sociale più o meno coeso, ma ne fa pienamente parte, ben prima che eventuali accuse approdino in tribunale. Solo quando i sospetti convergono verso un capro espiatorio per spiegare disgrazie ed eventi spiacevoli allora la strega e i suoi servizi diventano elemento di deterioramento delle reti comunitarie, senza che le sue prestazioni o comportamenti

[7] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicoli *Incantesimi 1602*, costituti e deposizioni del 22 aprile, del maggio e del 7 giugno 1602, cc. B1, B3 e C4 (denominazione moderna), *ad dies*.
[8] ASDSN, *Actorum*, cc. n.n., *Pro Nicolisina Cauda*, costituto spontaneo davanti al vescovo di Savona, 10 luglio 1599, *ad diem*.
[9] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Stefano Borgera, Quiliano, incantesimi con segni*, costituto del 5 aprile 1598, *ad diem*.
[10] Sul procedimento collettivo di Spigno del 1631 cfr. Oliveri, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631*; Id., *Il '600 in Val Bormida. La guerra, la peste, le streghe*, Officine Grafiche Canessa, Rapallo, 1998.

abbiano necessariamente subito modifiche alcune. A cambiare è la percezione che di quei comportamenti hanno vicini e parenti, accumulando tensione, sospetti e facendo circolare la *publica fama*. Nell'*inquisitio* di Bergeggi gli episodi contestati risalgono a diversi anni addietro, pieni di rancori sedimentati, riorganizzati retrospettivamente attorno a una figura che nel frattempo è divenuta il polo di attrazione di ogni disgrazia[11]. A Perti, nel giugno del 1639, Girolamo Taiolato colloca l'origine dei propri guai in un alterco avvenuto nel 1629 o nel 1630, quando Caterina da Orta era venuta in casa per certi lavori di tessitura non ancora ultimati e ne era nata una lite con la madre di lui; da allora, dichiara, «la mia casa e figlioli habbiamo sempre avuto fastidi»[12]. A Savona, Bernardina dichiara nel 1579 di conoscere Battistina Cernegia da circa vent'anni e di averla sempre sentita nominare come donna di mala qualità e soprattutto come strega[13].

Si crea allora un clima carico di dissidi, ansie e calunnie che altera inevitabilmente l'equilibrio sociale. Nicolò de Ghirardi minaccia Tommasina, la «maxia» di Albisola, dichiarando che sarebbe bene bruciarla perché egli crede che sia una *stria*; Simonino Rebagliati, nel 1579, minaccia la zia paterna di accusarla all'inquisitore; Gregorio Vigliacia conduce Battistina nella chiesa della Madonna dell'Olmo e la minaccia, secondo il racconto che lei stessa rende in interrogatorio, «di portarla in man dell'inquisitione e farla bruxiare, sempre con la daga alla panza»[14]. Tra le minacce, le violenze, le accuse e i presunti malefici che si possono scorgere tra la documentazione del corpus, emergono spie di una comunità dall'armonia lacerata, che richiede di sanare nuovamente i rapporti per recuperare l'equilibrio sociale.

I procedimenti censiti nel Fondo Inquisizione non consentono, per ovvie ragioni, di misurare la gravità delle lacerazioni sociali sul territorio, ma hanno la capacità di dire qualcosa in merito alle modalità con cui il sospetto di stregoneria oltrepassava la soglia della gestione informale. Del resto, si è già detto dell'importanza di non utilizzare queste fonti come dati quantitativi e statistici[15]. Ciò su cui tuttavia possiamo avanzare qualche

[11] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, verbale del 28 febbraio 1572.
[12] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Strega 1639-1640, Caterina da Orta detta Mallarina*, costituto di Girolamo Taiolato del fu Giacomo del Borgo di Finale davanti a Bernardo Gallesio, vicario episcopale di Savona, 9 giugno 1639, *ad diem*.
[13] ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., deposizione di Bernardina, 19 gennaio 1579, *ad diem*.
[14] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano*, deposizione di Nicolò de Ghirardi, 9 giugno 1551; ASDSN, *Actorum 1574*, deposizione di Simonino Rebagliati, 16 gennaio 1579, e costituto di Battistina Cernegia, 17 gennaio 1579, *ad dies*.
[15] Cfr. capitolo 2.1.

congettura, è il fatto che le comunità savonesi disponessero di strumenti di composizione sufficientemente robusti da assorbire la maggior parte dei conflitti senza ricorrere al foro. Che il ricorso al vicario costituisse l'ultima risorsa è dimostrato dalla ricchezza degli strumenti che le carte mostrano in quella zona intermedia fra il sospetto privato e la denuncia formale, in cui alla fine si gioca la parte decisiva del conflitto.

Lo strumento più frequente è la richiesta di guarigione rivolta alla persona sospettata. Essa poggia su un assunto che il fascicolo del 1579 enuncia con chiarezza: «chi guasta sa aconsare»[16]. Ne consegue che la persona ritenuta responsabile è simultaneamente l'unica in grado di riparare, e che il modo più economico di risolvere la disgrazia consiste nell'indurla a farlo. La richiesta può assumere forme cortesi, come quando Pellegrina Bossani prega il frate domenicano di recarsi dalle due donne a supplicarle di liberarla dalla sua infermità; può passare per la mediazione di un ecclesiastico, come nello stesso caso; può ricorrere al denaro, come quando il marito di Pellegrina fa donare tre cavalotti a Salvagina; e può degenerare in coazione aperta, come quando Pier Francesco Roetto, armato insieme a due compagni savonesi, va a prelevare Peirola Perrone e mette mano al pugnale dichiarando che la ucciderà se non riporta il bambino nello stato di prima[17].

L'obiettivo non è punire per vendetta o sentimento di ingiustizia, ma ottenere la guarigione. Roetto stesso, deponendo, ammette senza reticenze di aver agito su suggerimento di una balia che gli aveva detto: «Ditteli che vi lo guarischa como guarì il mio, minaciatela di ammassarla, che vederette che lo guarirà»[18]. La minaccia di morte diventa strumento in grado di spaventare la strega affinché sciolga il maleficio. In questa prospettiva la denuncia al foro non è che l'ultimo gradino della stessa scala, cui si arriva soltanto se gli strumenti di riconciliazione, minacce o preghiere che siano, hanno definitivamente fallito.

È interessante notare come in queste dinamiche comunitarie ricorrenti vi sia talvolta la mediazione clericale, come il caso varazzino del 1568, che ne offre la ricostruzione più completa. Fra Andrea de Facio si reca da Salvagina Guastavino, la fa chiamare da sola, e

[16] ASDSN, *Actorum 1574*, costituto di Battistina Cernegia, 17 gennaio 1579, *ad diem*.
[17] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Medicamenti 1568*, testimonianza di fra Andrea de Facio, 27 agosto 1568; ivi, fascicolo *Peirola Perrone 1598*, esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad dies*. I due savonesi che accompagnano Roetto sono Niccolò Cadamartori e Giovanni Giacomo Lavagnino.
[18] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Peirola Perrone 1598*, esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad diem*.

la prega di guarire Pellegrina «amorevolmenti senza alcuno scandalo che niuno saperia il fatto suo»[19]. La formula invita ancora una volta a riflettere circa la ricerca assoluta della riservatezza, che viene percepita come tutt'altro che una banale precauzione accessoria. Salvagina resiste, nega, poi acconsente a condizione di non andare sola ma in compagnia della comare. Interpellata a sua volta il giorno di San Rocco, dopo la messa, nella casa del padre, Mariola nega ogni cosa «a bona chiera», maledicendo la nuora e il proprio figlio «quali gli hano misso tal nome adosso», e infine promette di andare «più coperta» perché, dichiara, «se vado publicamente diran che sono una strega»[20]. Il negoziato verte per intero sulle condizioni di visibilità della prestazione, e si conclude con un compromesso: le due donne andranno insieme, in casa di un terzo. Solo l'intervento congiunto del prevosto e del frate, dopo un ulteriore rifiuto opposto a Giacomo Bossani il 17 agosto, ottiene infine che esse vadano a ungere la malata[21].

Una volta insinuato il dubbio, le voci circolano e la fama si sedimenta fra i vicini. Una vicina di Girolamo Taiolato, Caterinetta detta la Molinara, lo avverte di non lasciar più entrare in casa la Mallarina «stante il cattivo nome che si sentiva di lei».[22] Molte persone dicono a Salvagina Guastavino, mentre cura Pellegrina, di stare attenta perché «se la guarite deventa che se non ve farete bruta»: se guarisce la malata, guadagnerà fama; se non ci riesce, si farà una cattiva reputazione[23]. Le stesse conversazioni che diffondono la fama servono a gestirla, e il consiglio di prudenza è la forma minima e quotidiana della difesa comunitaria. D'altra parte, non mancano le richieste di riabilitazione pubblica per cercare di porre fine al rapporto conflittuale creatosi con la comunità. Nel 1608 Salvagina Scarona, guaritrice dei Tre Ponti sospettata di aver maleficato la moglie di messer Ottaviano Pertuso, si reca dai cappuccini di Quiliano per chiedere che il predicatore dichiari dal pulpito che ella è donna da bene e non fa malefici[24].

Accanto a guaritrici e incantatori operano poi circuiti informali di circolazione delle informazioni particolarmente efficaci, spesso di carattere femminile. Nel 1598

[19] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Medicamenti 1568*, testimonianza di fra Andrea de Facio, 27 agosto 1568, *ad diem*.
[20] Ibidem.
[21] Ibidem.
[22] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Strega 1639-1640 , Caterina da Orta detta Mallarina*, costituto di Girolamo Taiolato, 9 giugno 1639, *ad diem*.
[23] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Medicamenti 1568*, testimonianza di fra Andrea de Facio, 27 agosto 1568, *ad diem*.
[24] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 maggio 1608, *ad diem*.

Bernardina Cerisola dichiara che diversi anni prima fu Zabella Beviacqua ad averle riferito che Peirola era brava a ungere i bambini e che avrebbe fatto bene a farle guardare il proprio; ed è una balia di casa del notaio Paolo Sinis, insieme a una donna del carrogio dei Cassinari già imparentata con Peirola, a fornire a Pier Francesco Roetto tanto il nome quanto il metodo per estorcere la guarigione[25]. Nel 1608 la moglie di Simonino Giacola, che fa pane da vendere, riferisce a fra Alessio da Spezia che Geronima, madre di Ottaviano Pertuso, era tenuta per strega e aveva maleficato la propria nuora; un panettiere dei Tre Ponti gli riferisce che Salvagina Scarona gli aveva guastato e ucciso un figlio; e la figlia di una Luisina gli segnala che Caterina de Bono era «inganata dal diavolo», dando così avvio all'intera vicenda[26].

Come messo già in luce da Robin Briggs per la Lorena a proposito delle tensioni che attraversano la famiglia estesa, l'accusa di stregoneria è una tipologia di calunnia che ben si presta alle dinamiche conflittuali di parentela e di vicinato proprio per la sua impossibilità di essere incasellata entro rigidi schemi probatori o confini empirici definiti, lasciando ampio margine alla formalizzazione di sospetti latenti e risentimenti pregressi[27]. Ad emergere sono una serie di strumenti messi in gioco dai diversi attori sociali che compongono un sistema di gestione del conflitto che opera interamente entro la comunità e, almeno inizialmente, senza intervento dell'autorità. Il giudice di fede ne vede solo i fallimenti, e allo storico ne restano i frammenti documentari: essi non sono un campione rappresentativo dei conflitti di stregoneria, ma la selezione di quelli che il sistema informale non è riuscito a chiudere.

Entro questo quadro le carte permettono di distinguere il peso relativo dei diversi tipi di legame. Uno dei nodi più ricorrenti è quello che si genera nella famiglia coniugale allargata, ad esempio sull'asse fra suocera e nuora. Nella configurazione del caso di Varazze del 1568, dove la malata è Pellegrina, moglie di Giacomo Bossani, le convocate sono la suocera Mariola e la comare di lei; quarant'anni più tardi, la configurazione affiora dietro le accuse a Quiliano del 1608, dove si dice che Geronima, madre di messer

[25] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Peirola Perrone 1598*, costituto di Bernardina moglie di Nicoloso Cerisola, 31 marzo 1598, ed esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad dies*.
[26] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 maggio 1608, *ad diem*.
[27] Briggs, *Witches and Neighbours*, pp. 230-280.

Ottaviano Pertuso, avesse maleficato la propria nuora[28]. Accanto a questo asse operano però anche legami che potremmo definire di consanguineità piena. Simonino Rebagliati indica agli atti la donna di cui sospetta, e alla quale nondimeno si rivolge per far curare il figlio, come «mia amitta», la propria zia paterna; Nicolosina Savij, nel processo contro Benedetta Carzolia, dichiara che l'imputata è sua cugina; a Bergeggi uno dei capi d'accusa riguarda un uomo, Benedetto Conte, che porta il cognome delle due sorelle inquisite[29]. A Perti, dove quasi tutti gli informatori elencati dalla cancelleria vescovile portano il cognome dell'imputata, l'accusa si muove interamente dentro un gruppo di parentela ristretto, e i conflitti che essa regola sono con ogni probabilità di natura domestica o patrimoniale, benché le carte non li esplicitino[30].

In queste tipologie di strutture sociali, il singolo accusato può non essere l'unica parte esposta. Lo si vede con chiarezza nel 1551, quando Giacomo Capono ammonisce Geronima Piccasso a non ripetere le proprie affermazioni se non sono vere, «che tu mi faressi perdere la roba et la casa»: la circolazione della fama è percepita come un rischio patrimoniale per l'intero nucleo[31]. Nello stesso procedimento il lignaggio Capono agisce come un soggetto collettivo che prima si rivolge alla guaritrice, poi la denuncia per la morte di un proprio membro, e infine fornisce a una terza donna, attraverso quattro testimoni tutti appartenenti al gruppo, gli elementi per attaccarla su un altro fronte[32]. In altri casi ancora, si interviene utilizzando come pretesto la difesa dei familiari, come nel 1639, quando il bargello di Finale motiva il sospetto contro Caterina da Orta con il fatto di averne fatto arrestare i suoi fratelli Bernardo e Nicolò: è interessante notare che la donna userà poi quello stesso movente come prova dell'inimicizia del denunciante[33]. La

[28] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti 1568*, costituti del 25 agosto e del 6 settembre 1568, *ad dies*; ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 maggio 1608, *ad diem*.
[29] ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., deposizione di Simonino Rebagliati del fu Giovanni, 16 gennaio 1579, *ad diem*; ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, costituto di Nicolosina Savij, 4 febbraio 1626, *ad diem*; ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, verbale del 28 febbraio 1572.
[30] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, lettera di Bartolomeo Conrado a Pietro Malvasia, vicario foraneo di Finale, 9 gennaio 1626.
[31] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano. Processo per stregoneria*, deposizione di Giacomo Capono del fu Giovanni Battista, 3 luglio 1551, *ad diem*.
[32] Ivi, costituto di Benedetta di Santa Cecilia, 1° luglio 1551, e precetto di comparizione e deposizioni di Giacomo Capono, di Giovannina sua moglie, di Bianchina moglie di Bartolomeo Capono e di Gentile moglie di Giovannettino Capono, 3 luglio 1551, *ad dies*.
[33] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Strega 1639-1640, Caterina da Orta detta Mallarina*, denuncia di Bartolomeo Inverso, bargello della curia di Finale, 1639, e articoli difensivi, 5 maggio 1640.

parentela può altresì fornire gli strumenti della difesa e stabilire chi possa spenderli. Domenico Conte, figlio di Pellegrina, presenta in curia la supplica per la madre e per la zia; il figlio di Salvagina Guastavino affronta il frate domenicano per dichiarare che la madre non si muoverà; Bernardino de Vita, parente sessantaduenne, depone a discarico di Caterina da Orta difendendo l'onore della famiglia; Battista Carzolio presta fideiussione perché la moglie Benedetta esca dal carcere[34]. Il legame parentale, quindi, può essere il nucleo entro cui nascono rancori, tensioni e vendette, ma può anche proteggere, o almeno tentare di farlo. Si noti che questi tentativi di protezione vengono esercitati da soggetti maschili: compaiono davanti al giudice di fede, si obbligano patrimonialmente, oppure trattano con un religioso.

La documentazione conservata nel Fondo Inquisizione permette di illuminare alcuni indizi circa l'esistenza e l'operatività di questi legami che innervavano le comunità savonesi; i limiti di questa tipologia di fonti si mostrano invece nell'impossibilità di ricostruirli in maniera sistemica e di verificare l'esistenza di vincoli che le carte non nominano. Spesso le carte tacciono circa le relazioni che intercorrono tra i diversi nomi che compaiono nei fascicoli. Una ricostruzione più solida richiederebbe l'incrocio sistematico con i registri parrocchiali e con le fonti notarili savonesi: ciò permetterebbe di verificare quanto delle accuse qui esaminate si disponga lungo linee di parentela che i fascicoli non dichiarano. È una prospettiva di lavoro che non rientra nei termini di questa ricerca, ma che si segnala perché costituirebbe un interessante approfondimento di studio.

Legami verticali e interventi esterni

Accanto alle relazioni orizzontali che costituiscono la catena del sospetto, le carte segnalano ripetutamente, anche se in modo spesso conciso, la presenza di legami verticali capaci di intervenire nel momento in cui la pressione comunitaria si trasforma in processo.

Nel luglio del 1551 il procedimento contro Geronima Piccasso non si chiude con una sanzione ma con un atto notarile di garanzia: Vincenzo Salomone presta per lei una cauzione di cento scudi «de camera», alla presenza del presbitero Damiano di Quiliano,

[34] Supplica e decreto vescovile del 21 aprile 1572, in Saccone, Testa, *Streghe guaritrici*, p. 102; ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Medicamenti 1568*, testimonianza di fra Andrea de Facio, 27 agosto 1568; ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Strega 1639-1640, Caterina da Orta detta Mallarina,* deposizioni a discarico, s.d. [1640]; ivi, fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, atto di uscita dal carcere, 2 gennaio 1627.

del nunzio Giovanni Giacomo e di Aledisio De Pino di Segno[35]. Un cittadino savonese si espone per una donna di Quiliano coinvolta in un'accusa di stregoneria, e lo fa per una somma tutt'altro che trascurabile. Settantacinque anni più tardi, il decreto vescovile del 4 novembre 1626 ordina la liberazione di Benedetta Carzolia previa fideiussione di cinquanta scudi d'oro, mentre l'atto di uscita, che porta la data del 2 gennaio 1627, registra una garanzia di trenta scudi prestata dal marito e da Cesare Vivaldi: la riduzione della somma e i due mesi trascorsi fra il decreto e la sua esecuzione potrebbero suggerire che la famiglia da sola non fosse in grado di coprire l'importo e che l'uscita dal carcere abbia richiesto una mediazione esterna[36].

I fascicoli non dicono molto sulla natura di questi legami, e ogni ipotesi resta congetturale; la loro ricorrenza segnala una dimensione clientelare e patronale che il tipo di documentazione conservata non permette di ricostruire, ma che va comunque segnalata. L'accesso a una protezione verticale poteva fare la differenza fra l'uscita rapida dal carcere e la detenzione prolungata, fra la cauzione e il bando; ed è probabilmente uno dei fattori che influenza e condiziona il giudizio finale di almeno una parte delle imputate nei fascicoli. È una linea di ricerca che, come già dichiarato, richiederebbe l'incrocio con le fonti notarili e parrocchiali savonesi.

Resta da considerare il modo in cui il foro si innesta in questo tessuto, e la risposta che le carte suggeriscono è che esso vi si inserisca come istanza esterna, ricevendo un conflitto già interamente formato e sottoponendolo a un trattamento che ne modifica il regime. I giudici di fede sembrano essere particolarmente familiari con le possibili dinamiche di inimicizia dei testimoni che sfociano nelle accuse. Chiedono la prova del *corpus delicti*, imponendo che al racconto della disgrazia si affianchi qualcosa di verificabile. Impongono il silenzio ai deponenti sotto pena di scomunica: nel 1598 il vicario del Sant'Uffizio ingiunge a Bernardina Cerisola «quod non audeat colloqui de premissis cum aliqua persona», e ammonisce Pier Francesco Roetto a tenere sotto silenzio quanto ha testificato e a non rivelarlo ad alcuno.[37] La tendenza è poi quella, nella grande maggioranza dei casi, di prediligere pene reversibili o lasciar cadere il procedimento.

---

[35] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano*, costituto di Geronima Piccasso e atto di fideiussione di Vincenzo Salomone del fu Giovanni di Savona, 3 luglio 1551, *ad diem*.
[36] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, decreto vescovile di Francesco Maria Spinola, 4 novembre 1626, e atto di uscita dal carcere, 2 gennaio 1627.
[37] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Peirola Perrone 1598*, costituto di Bernardina Cerisola, 31 marzo 1598, e chiusa dell'esame di Pier Francesco Roetto, 14 marzo 1598, *ad dies*.

Che si tratti del foro vescovile piuttosto che inquisitoriale, non sembra emergere un interesse a moltiplicare le testimonianze e incoraggiare la circolazione delle informazioni; piuttosto si cerca di spegnere il conflitto, riportare l'equilibrio sociale ed evitare il diffondersi di ansie collettive. Imponendo il silenzio, il giudice di fede si inserisce nella vicenda comunitaria cercando di interrompere un ulteriore alimentazione della fama e delle violenze. È in questo senso che per il Savonese si può affermare, ancora una volta, che le autorità ecclesiastiche operano come moderatori prima che come persecutori.

Occorre tuttavia evitare di attribuire a questa funzione un'intenzione più nobile di quella che le fonti documentano. Il tribunale cerca di proteggere l'ordine sociale, non le presunte streghe. Il fatto che le due cose coincidano in molti casi è una circostanza favorevole per le imputate, non un programma; e coincidono perché nel contesto ligure l'ordine si sovrapponeva con la conservazione degli equilibri comunitari e non con la loro purificazione[38]. Là dove l'equilibrio richiedeva invece la rimozione della persona, come a Bergeggi nel 1572, il medesimo foro espelle gli elementi ritenuti causa di disarmonia nella comunità.

Alcune osservazioni

Le carte documentano che nel Savonese l'accusa di stregoneria nasce e si sviluppa interamente all'interno delle reti di parentela e di vicinato, che i suoi veicoli materiali coincidono con i gesti della reciprocità ordinaria, e che i suoi luoghi sono quelli della sociabilità quotidiana. Testimoniano inoltre che prima del ricorso al foro la comunità dispiega un repertorio articolato di strumenti di composizione: la richiesta di guarigione, il dono, la mediazione ecclesiastica, la minaccia, la coazione fisica, l'interruzione degli scambi alimentari, il consiglio di prudenza, la richiesta di riabilitazione pubblica. La medesima rete che accusa può difendere, e il tribunale interviene per ultimo su un conflitto che non ha contribuito ad alimentare direttamente con prediche mirate o indagini estese.

Il quadro ricostruito in queste pagine mostra che tanto la produzione del sospetto quanto la sua gestione informale sono attività in larga misura femminili: sono donne a diagnosticare, a raccomandare, a scambiarsi avvertimenti, a negoziare le prestazioni, a fornire i nomi. Gli uomini compaiono maggiormente nei momenti della coazione fisica,

[38] Cfr. paragrafo 1.4.

della denuncia formale e del giudizio. Tuttavia, vi sono donne che testimoniano, accusano, minacciano, querelano e che sono ben attestate anche nella fase formale del processo. Su queste considerazioni si rifletterà nel prossimo paragrafo.

3.2. Imputate, accusatrici, testimoni: identità femminili nei processi savonesi

Una questione preliminare di metodo

Ricostruire il ruolo delle donne che compaiono nei fascicoli savonesi come soggetti storici richiede anzitutto l'abbandono di una prospettiva unicamente vittimizzante che riduce la loro presenza nelle carte a una funzione passiva, facendo della persecuzione l'unico contenuto della loro esperienza. Come si è già avuto modo di riflettere, si tratta di donne perfettamente integrate all'interno di un sistema in cui le pratiche quotidiane, la gestione dell'economia domestica e il controllo del vicinato conferivano loro un ruolo indispensabile per la tenuta del tessuto sociale locale. Allo stesso tempo, risulta essenziale evitare una lettura che tende a proiettare su di esse una nozione di *agency*[39] intesa come capacità di resistenza pienamente consapevole e potenzialmente emancipatoria, la quale finisce per attribuire alle protagoniste intenzioni e margini che le fonti non documentano.

La riflessione storiografica degli ultimi anni ha messo a fuoco con precisione questo problema. Il volume curato da Anna Bellavitis sulle «dissimetrie legislative» e sull'*agency* delle donne in prospettiva diacronica ha insistito sulla necessità di misurare il margine di azione femminile non in astratto ma in rapporto ai vincoli giuridici e sociali specifici entro cui esso si esercitava; Laura Kounine ha mostrato, per la Germania d'età moderna, come le imputate per stregoneria costruissero in giudizio un discorso su di sé che non è né mera ripetizione del formulario inquisitoriale né espressione trasparente di una soggettività autonoma, ma il prodotto di una negoziazione fra le due; il volume curato da Marina Caffiero e Alessia Lirosi sulle donne e l'Inquisizione ha ricondotto la questione al terreno concreto delle procedure[40].

---

[39] Sull'accezione qui utilizzata e le cautele in merito si veda nota 1 capitolo 3.1. Cfr. anche a Lila Abu-Lughod, *The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women*, in «American Ethnologist», 17, 1990, 1, pp. 41-55; Walter Johnson, *On Agency*, in «Journal of Social History», 37, 2003, 1, pp. 113-124; Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton, 2005, in particolare l'introduzione e il capitolo I, *The Subject of Freedom*, dove si propone di disgiungere la capacità di azione dalla resistenza e di riconoscerla anche nelle forme dell'adesione alla norma; Lynn M. Thomas, *Historicising Agency*, in «Gender & History», 28, 2016, 2, pp. 324-339.

[40] Bellavitis et al. (a cura di), *Donne e giustizia*; Kounine, *Imagining the Witch*, pp. 1-30 e 195-220; Caffiero, Lirosi (a cura di), *Donne e Inquisizione*.

Va inoltre ricordato che l'accesso a queste voci è mediato. Ciò che resta nelle carte è ciò che il notaio della curia ha scelto di verbalizzare, traducendo dove la forma lo richiedeva, comprimendo il discorso in risposte a interrogatori predisposti, e conservando il volgare soltanto per quei passaggi in cui la letteralità aveva valore probatorio. La nozione ginzburghiana dell'inquisitore come antropologo, richiamata nel primo capitolo, conserva qui tutta la sua utilità operativa[41].

Il capitolo precedente ha registrato che, sui trentatré individui inquisiti censiti, ventitré sono donne, pari a circa il settanta per cento del totale[42]. Questo dato, seppur utile per tracciare un orientamento della dimensione di genere del fenomeno sul territorio, dice tuttavia poco se non viene integrato con la considerazione dei ruoli non imputativi, che nel corpus savonese sono largamente femminili.

Basti considerare la composizione dei testimoni. Per fare solo qualche esempio, nel fascicolo del gennaio 1579 depongono diverse donne: Camilla e Jovenina figlie di Carlo Albano, Caterinetta moglie di Antonio Chiaparino, Bianca moglie di Battista Picchi e sorella di Gregorio, Caterinetta figlia di Battista Picchi, Anna figlia del fu Giacomo Garrasini e Bernardina, cui si aggiungono Battistina Cernegia e Angelica Romana in qualità di inquisite[43]. Nel procedimento contro Benedetta Carzolia, i principali informatori documentati sono donne[44]. Il fascicolo del 1602 è una vicenda quasi tutta al femminile: vi compaiono Speranza moglie di Marc'Antonio Marratto, Nina, Margherita, Giovanna Maria, Bianca Bonella, Geronima Bonella, Pellegrina Alegra, e nel nucleo relativo agli oggetti smarriti Caterina Becca, la padrona Cassandra, Giulia Becca e una Caterina detta la Tedesca[45].

Ciò che emerge dai fascicoli è che nel territorio savonese le donne esercitano un ruolo attivo e negoziale nel tessuto sociale: diagnosticano il maleficio, raccomandano il ricorso a medici e guaritrici, si scambiano le informazioni sulla fama altrui, negoziano le prestazioni terapeutiche, formulano i sospetti, testimoniano e accusano, articolando una complessa grammatica relazionale che smentisce la presunzione di una loro mera

[41] Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, pp. 23-33; cfr. paragrafo 1.1.
[42] Cfr. paragrafo 2.2, tabella 6.
[43] ASDSN, *Actorum 1574*, cc. n.n., deposizioni e costituti del 15, 16, 17, 19 e 20 gennaio 1579, *ad dies*.
[44] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, lettera del 9 gennaio 1626 e sommario delle accuse, 1626.
[45] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicoli *Incantesimi 1602*, costituti e deposizioni del 22 aprile, del maggio e del 7 giugno 1602, cc. B1, B3 e C4 (denominazione moderna), *ad dies.*

subalternità processuale. L'azione giudiziaria si configura quale esito formale di una prolungata attività di sorveglianza orizzontale, in cui l'osservazione minuta del corpo e dei comportamenti altrui funge da elemento indiziario rilevante per l'istruttoria. . Queste donne non si limitano a subire l'autorità del foro, ma possono contribuire a orientarne l'intervento, spesso convertendo le informazioni accumulate nelle relazioni di vicinato in una precisa strategia di sanzione processuale.

Il repertorio delle strategie

Le carte savonesi documentano un repertorio di comportamenti attraverso i quali le donne coinvolte mettono in atto strategie difensive o accusatorie, cercando di influenzare a proprio vantaggio l'intervento del tribunale, ad esempio sfruttando l'autorità dei giudici per regolare vecchi rancori di vicinato e proteggere i propri interessi familiari.

Tra i casi più emblematici e interessanti in merito, va ricordata la breve vicenda di Giovanna Becca, la quale non rientra propriamente all'interno dei procedimenti per stregoneria, ma risulta particolarmente efficace per riflettere circa l'utilizzo della querela per diffamazione come contrattacco. Il 30 luglio 1598 Giovanna Becca, vedova di Raffaellino Becca, si presenta spontaneamente davanti al vicario del Sant'Uffizio fra Paolo da Chio «cum gravi querella» contro Bianca Marrone, la quale le avrebbe detto più volte, quel giorno stesso dopo pranzo nella contrada dei Guanti, «strega trista te, se tua nora moire, perché la giustitia ti castigherà»; e chiede che l'accusatrice sia astretta a darle soddisfazione del proprio onore e condannata alle pene che sarebbero spettate a lei stessa se l'accusa fosse stata vera[46]. Si noti anzitutto la rapidità dell'iniziativa, la quale dice molto circa la consapevolezza con cui Giovanna valutò il pericolo, tanto più che l'ingiuria non era generica ma ancorata alla malattia della nuora, cioè a un evento che avrebbe potenzialmente conferito cattiva fama agli occhi del vicinato. In un contesto in cui la fama costituiva essa stessa materia probatoria e in cui l'istruttoria si nutriva di testimonianze raccolte all'insaputa dell'inquisita, lasciare sedimentare l'accusa poteva significare moltiplicare i sospetti nel vicinato e creare terreno fertile per una possibile fama di strega. Giovanna cerca di trasformare il tribunale da minaccia potenziale in garante della propria

[46] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, c. n.n., fascicolo *Giovanna Becca 1598*, costituto di Giovanna Becca davanti a fra Paolo da Chio, 30 luglio 1598, *ad diem*. Come si è precisato nel capitolo precedente, il fascicolo non rientra nel censimento dei procedimenti per stregoneria, trattandosi di una querela per diffamazione.

reputazione, anticipando sul terreno istituzionale un conflitto che, lasciato alla giurisdizione informale del vicinato, si sarebbe forse risolto a suo danno. Giovanna si presenta al vicario inquisitoriale entro poche ore dall'offesa, indica i testimoni presenti al fatto e ne specifica il luogo, e formula una richiesta giuridicamente articolata che comprende sia la riparazione dell'onore sia l'applicazione di una pena nei confronti della sua diffamatrice. Il rilievo è in realtà coerente con quanto Sanne Muurling ha ricostruito per Bologna, dove le donne dei ceti popolari ricorrono alla giustizia criminale con frequenza e competenza assai maggiori di quanto la storiografia avesse a lungo supposto, e con l'impostazione del volume curato da Bellavitis sulla necessità di misurare l'*agency* femminile a partire dagli usi concreti che le donne facevano delle istituzioni disponibili[47].

Per quanto riguarda le strategie messe in atto in sede di interrogatorio, il corpus savonese restituisce la condotta di queste donne dinanzi ad accuse, minacce o diffamazioni. Un comportamento piuttosto comune sembrava essere quello di ricondurre la pratica di cui si veniva accusati entro il dominio dell'erboristeria domestica, sottraendola a quello del rito non ortodosso. È, ad esempio, la scelta di Mariola Bossani, che nega punto per punto di aver unto, imposto le mani, posto il dito sull'ombelico, fregato il braccio o pronunciato parole superstiziose, e ammette soltanto di aver dato certe erbe «de quale non sa il nome ma nasce fra le fontane e riani», con l'istruzione di berne il succo per tre mattine «havendo fede in Dio il qual ha datto le [virtù] a dette erbe che la sanarebe»[48]. In questo caso si riconduce l'efficacia di queste pratiche all'azione di Dio attraverso la natura, ma vi sono altri casi in cui viene direttamente rivendicata l'ortodossia del rito compiuto. È il caso di Salvagina Guastavino, che ammette di ungere con olio di lucerna e di preparare un impiastro di mentastro sull'ombelico, e che alla domanda se abbia posto il dito nell'ombelico e quali parole abbia pronunciato risponde di aver detto «tre Pater Noster et tre Ave Maria al'honore de Dio et della S.ta Trinità pregando Iddio quello male retorni in sanità»[49]. È importante precisare che si tratta di riti e pratiche popolari che fanno parte di quel repertorio di credenze costituito dall'intreccio tra elementi folkloristici ed elementi cristiani. Tali pratiche e orazioni, di conseguenza, non rispondevano a un intento malevolo o a un'eresia deliberata, ma a una religiosità vissuta

[47] Muurling, *Everyday Crime, Criminal Justice and Gender in Early Modern Bologna*; Bellavitis et al. (a cura di), *Donne e giustizia*.
[48] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Medicamenti 1568*, costituto di Mariola Bossani, 6 settembre 1568, *ad diem*, articoli VI-XII.
[49] Ivi, costituto di Salvagina Guastavino, 6 settembre 1568, *ad diem*, articoli V-IX.

nella quale formule cristiane e riti ancestrali non erano percepiti come inconciliabili, bensì come risposte concrete e condivise ai bisogni della vita quotidiana.

Un'ulteriore condotta particolarmente ricorrente nei fascicoli processuali consiste nella dissociazione dell'atto dalla credenza. Speranza, dopo aver descritto con precisione il rito divinatorio compiuto da Nina, conclude: «pero se bene essa mi disse cosi io non li diedi credito alcuno»[50]. Margherita ammette di essersi unta la mano «più per burlare che per cosa che sapesse fare» e di aver riferito per burla di vedere il signor Angelo Gavotto, «pero io non lo vidi»[51]. Bernardina Cerisola, che pure racconta di aver fatto ungere il proprio figlio da Peirola e di averlo visto migliorare, aggiunge che «non ha mai havuto pensiero che essa Peirola l'habbi guarito, ma si bene nostro Signore Iddio»[52]. Le donne savonesi che dichiarano di non aver prestato fede stanno negando di attribuire un'efficacia autonoma alle pratiche di cui pure ammettono l'esecuzione. Sebbene la semplice negazione della fede possa apparire come un espediente elementare, se non banale, non si può trascurare la costanza con cui essa ricorre nei verbali. Questa convergenza dimostra come tale argomentazione costituisse una strategia difensiva di base ampiamente diffusa, a cui le imputate facevano sistematicamente appello per svuotare il gesto di ogni pericolosa intenzionalità.

Accanto a queste dinamiche si osserva inoltre il ricorso a una gestione flessibile del colloquio, imperniata su ritrattazioni parziali e mirate che permettevano di calibrare toni, silenzi e ammissioni in funzione diretta della personalità, del ruolo o delle specifiche circostanze. Battistina Cernegia, interrogata da sola il 17 gennaio 1579, ammette di essere stata minacciata da Gregorio Vigliacia; interrogata il 20 gennaio in confronto diretto con lui, nega che egli l'abbia minacciata di metterla nelle mani della giustizia e afferma di esservi andata «a sue preghiere»[53]. Alla domanda se, tornando a casa, alcune fanciulle la seguissero gridando «guarda la stria», e se ella avesse replicato «se me brugerano me, ne brugerano delle altre sono in questa contrada», risponde che non vi erano fanciulle e che non ha pronunciato tali parole[54]. Queste variazioni discorsive trovano la loro ragione

[50] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Incantesimi 1602*, costituto di Speranza, 7 giugno 1602, *ad diem*.
[51] Ivi, costituto di Margherita, 22 aprile 1602, *ad diem*.
[52] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Peirola Perrone 1598*, costituto di Bernardina Cerisola, 31 marzo 1598, *ad diem*.
[53] ASDSN, *Actorum 1574*, costituti di Battistina Cernegia, 17 e 20 gennaio 1579, *ad dies*.
[54] Ivi, costituto di Battistina Cernegia, 19 gennaio 1579, *ad diem*.

d'essere nella natura profondamente asimmetrica dello spazio processuale. Piuttosto che un'incrinatura nella coerenza del racconto, esse registrano come il grado di coercizione mutasse radicalmente a seconda di chi conduceva o presenziava all'esame, rivelando un'imputata che adatta la misura delle proprie ammissioni alla dinamica di potere imposta da ciascun interlocutore. Sul piano interpretativo, tale consapevolezza impone di leggere le fonti giudiziarie non come una trascrizione neutra o trasparente dei fatti, bensì come il sedimento documentario di un confronto dialettico. Le reticenze e i cambi di rotta registrati dall'autorità costituiscono tracce documentarie che svelano le fratture del discorso processuale e mettono a nudo i meccanismi coercitivi attraverso cui la verità veniva progressivamente costruita e negoziata.

Le donne come agenti dell'accusa

I documenti suggeriscono come le donne del contesto savonese non fossero del tutto estranee a un uso offensivo dell'accusa, rivelando all'occasione una certa capacità di volgerla a proprio vantaggio.

Un caso particolarmente interessante è quello di Angelica Romana, la quale nel 1579 non si limita a diagnosticare il maleficio ma indica il nome della responsabile, corredandolo con un elenco di presunte vittime precedenti, ma che, quando interrogata, dichiara di non conoscere nemmeno Battistina Cernegia[55]. Che l'operazione fosse motivata dalla concorrenza professionale è l'ipotesi più economica, ed è quella che le carte suggeriscono, dal momento che Battistina dichiara apertamente l'inimicizia e consiglia a Gregorio di non prestare nulla alla Romana; si tratta, in mancanza di ulteriore documentazione, di una congettura.

Il fascicolo del 1602 documenta invece l'accusa incrociata come strategia collettiva. Margherita accusa Giovanna Maria di averle chiesto l'orazione; Giovanna Maria accusa Margherita e Bianca di averle proposto un incanto per ottenere il signor Angelo Gavotto, proposta che dichiara di aver respinto mandandole via; Bianca, malata a letto, riferisce che Margherita venne a trovarla dicendole «ti voglio far guadagnare una brancata di denari, e voglio che tu dichi l'oratione di Santa Marta per una Gentildona qual e stata gabata da m.a [Geronima] volta con un gentiluomo accio che esso gentilhomo la pigli per

[55] Ivi, deposizione di Gregorio Vigliacia, 15 gennaio 1579, e costituto di Angelica Romana, 16 gennaio 1579, *ad dies*.

moglie»[56]. Ciascuna scarica sull'altra l'iniziativa e si riserva il ruolo passivo di chi ha subito la proposta. Proiettando sulla controparte la responsabilità dell'ideazione e del comando, l'imputata puntava a degradare la propria colpa da consapevole intenzionalità ad atto passivo, e riducendo l'azione a una trasgressione subordinata.

Va inoltre segnalato come il fascicolo restituisca l'immagine di un piccolo mercato urbano di pratiche magiche, in cui una serva offre prestazioni a pagamento a donne di condizione sociale superiore. A fronte di Margherita, che si autodefinisce una «povera figlia», Giovanna Maria e la gentildonna destinataria dell'orazione appartengono a un ceto differente, mentre Caterina Becca**,** servitrice in ansia per aver smarrito beni della padrona Cassandra**,** vi ricorre nel timore di doverne rispondere. In questo contesto, la magia amorosa e divinatoria si configura chiaramente come una risorsa economica per soggetti altrimenti privi di mezzi.

Un caso a sé: Caterina Perrando e l'uso del foro contro il marito

Fra i materiali raccolti sotto la denominazione archivistica «Incantesimi, Quiliano, 1595-1629» si trova un documento che, per quanto breve, è di particolare interesse per la questione qui trattata, e la cui specificità lo ha fino ad ora lasciato al di fuori delle analisi condotte fin qui.

Il 6 agosto 1625, nella cancelleria episcopale, si costituisce Caterina Perrando, figlia di Pietro Battista, dello stato di Finale, moglie di Francesco Conte, e denuncia con querela, «pro esoneratione sue coscientiae», che il marito l'ha più volte indotta, o meglio tentata, perché consentisse a commettere con lui il peccato di sodomia; e inoltre perché rifiutasse Nostro Signore e la Madonna e la sua parte di paradiso, e si desse in potestà assoluta del diavolo, facendole promettere davanti al crocifisso di non palesare nulla di tutto ciò. Aggiunge che, avendogli ella chiesto se non volesse che ne parlasse al proprio confessore, egli rispose di no; e precisa di aver già deposto sulla medesima materia negli atti del padre Nicolò, inquisitore di Finale. Il verbale registra infine che, non sapendo scrivere, appose un segno di propria mano[57].

Interrogata se avesse effettivamente promesso quanto il marito richiedeva, Caterina risponde che egli teneva in mano un foglio su cui erano scritte le parole che voleva le

[56] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Incantesimi 1602*, deposizione di Bianca Bonella, s.d. [1602].
[57] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicoli *Incantesimi, Quiliano, 1595-1629*, costituto di Caterina Perrando, 6 agosto 1625, *ad diem*.

fosse detto di pronunciare, che gliele lesse e gliele fece ripetere, e che esse consistevano nel rifiuto di Nostro Signore, della Madonna, della propria parte di Paradiso, di tutti i santi e della corte celeste, e persino del proprio angelo custode; «ma il tutto faceva con la bocca ma non con il core, per la paura che le faceva, e per le batitture e maltrattamenti»[58].

Caterina Perrando è una donna analfabeta che si presenta spontaneamente davanti alla cancelleria episcopale e usa il foro della fede per denunciare il proprio marito. Il ricorso al foro ecclesiastico assume qui un peso del tutto peculiare, rappresentando l'unico caso documentato nelle fonti in cui una simile istanza viene portata dinanzi al tribunale del vescovo. Portare il conflitto matrimoniale davanti alla cancelleria episcopale significa sottrarre le percosse all'invisibilità delle mura domestiche, trasformando il coniuge da capofamiglia autoritario a reo di attentato alla fede e tiranno spirituale[59]. Caterina pone la questione sul piano dell'ortodossia dottrinale trasformando una vertenza privata e invisibile in una violazione dell'ordine pubblico religioso. Non si intende con ciò postulare in Caterina la consapevole elaborazione di una simile architettura giuridica; resta il fatto che ella riesce a porre all'attenzione dell'autorità una violenza domestica sottraendo la condotta del coniuge a una dimensione privata. Al riguardo, tuttavia, le carte non restituiscono ulteriori elementi che consentano di chiarire gli sviluppi successivi del procedimento. Il caso conferma quanto la storiografia recente ha ripetutamente rilevato a proposito degli usi femminili della giustizia d'antico regime, e in particolare la capacità delle donne dei ceti popolari di individuare, all'interno di un sistema normativo strutturalmente sfavorevole, i pochi interstizi disponibili e di percorrerli[60]. Christophe Regina ha inoltre segnalato quanto sia stata a lungo rimossa dalla storiografia la questione della violenza esercitata e subita dalle donne nei rapporti coniugali, e il documento savonese offre da questo punto di vista una testimonianza tanto più preziosa quanto isolata[61].

[58] Ibidem.
[59] Cfr. Marco Cavina, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
[60] Muurling, *Everyday Crime*; Bellavitis et al. (a cura di), *Donne e giustizia*; Caffiero, Lirosi (a cura di), *Donne e Inquisizione*; Giovanni Levi, *On microhistory*, in Peter Burke (a cura di), *New perspectives on historical writing,* Cambridge, Polity Press, 1991, pp.93-113.
[61] Regina, *La violence des femmes*.

Identità plurali

Al fine di evitare una narrazione piatta e stereotipica del ruolo della donna accusata di stregoneria, risulta fondamentale restituire la varietà di profili sociali e identitari che affiorano nel quadro comunitario di riferimento.

Si consideri, ancora una volta, il fascicolo del 1579 recentemente recuperato da Don Gianluigi Caneto. Quando la figlia di Gregorio Vigliacia peggiora, la famiglia ha già fatto ricorso a due medici di professione, che la curano per qualche giorno con sciroppi e unzioni e poi dichiarano di non sapere che farne[62]; è allora che la sorella di Gregorio segnala la «medica romana», della quale si dice che ha guarito un bambino in condizioni peggiori. Angelica Romana viene mandata a chiamare, arriva in casa, detta un protocollo articolato e comunica con i clienti per mezzo di una propria serva; presso Gregorio ha inoltre depositato un pegno, segno che presta o riceve a credito. Il suo è un profilo professionale a tutti gli effetti, collocato in coda a una gerarchia terapeutica di cui costituisce il livello più alto disponibile una volta esaurita la medicina dotta[63].

Battistina Cernegia occupa una posizione diversa pur eseguendo, in sostanza, le stesse attività. Abita nel carrugio dell'Ancora e chiede l'elemosina ai vicini e la si convince ad operare con la pressione: Gregorio Vigliacia la conduce nella chiesa dell'Olmo e le dice minacciosamente che se non guarisce la figlia la metterà nelle mani dell'Inquisizione. Quando entra in casa, si rifiuta di toccare la bambina e ordina alla madre di sfasciarla al posto suo. A Bernardina, che la prega di ungerle il figlio, aveva opposto in un primo tempo un rifiuto motivato dal fatto di essere «acognosciuta per strega»: la sua competenza non è un servizio che offre, ma un'obbligazione che le viene estorta, e che ogni volta la espone[64]. Accanto a Battistina e Angelica si individua una terza figura, la donna «detta Bandina» che la stessa Bernardina chiama in casa dopo il fallimento della Cernegia: costei misura il bambino con un filo nero, prepara acque e unguenti e chiede due denari per il disturbo, prima di tornare a bussare per l'elemosina[65].

---

[62] ADSN, *actorum* 1574, fascicolo *Esame dei testimoni e delle accusate in un caso di sospetta stregoneria, Savona, gennaio 1579*, deposizione di Gregorio Vigliacia detto Olivino, 15 gennaio 1579, *ad diem*. I due medici sono indicati nel documento come «messer Gregorio Delfino» e «messo Otavano».

[63] Ivi, costituto di Angelica Romana, 16 gennaio 1579, e deposizioni di Gregorio Vigliacia (15 gennaio) e di Bianca, moglie di Battista Picchi (16 gennaio), *ad dies*. Del pegno depositato presso Gregorio Vigliacia parla la stessa Battistina Cernegia nel costituto del 17 gennaio, *ad diem*.

[64] Ivi, costituto di Battistina Cernegia, 17 gennaio 1579, e deposizioni di Bernardina e di Battista Gavoto, 19 gennaio 1579, *ad dies*.

[65] Ivi, deposizione di Bernardina, 19 gennaio 1579, *ad diem*.

Il denaro, la carità e la coercizione definiscono posizioni sociali e identità distinte, entro le quali ciascuna donna modella la propria postura processuale e relazionale.

Altrove il profilo delle presunte streghe cambia ulteriormente. A Bergeggi le sorelle Conte possiedono terra propria, nessuna delle due è designata come moglie di alcuno, e i loro ruoli all'interno della comunità finiscono per farle diventare i principali capri espiatori degli eventi tragici, nonché veicolo di maleficio[66]. Se pensiamo a Benedetta Carzolia, l'ostetrica di Perti, ci troviamo di fronte ad un ruolo sociale di fondamentale snodo comunitario, e l'accusa le viene mossa dall'interno del suo stesso gruppo parentale, per il tramite della diagnosi di un frate riferita dalla madre di una bambina malata[67].

Nulla di tutto questo riguarda, peraltro, soltanto la cura. Nel fascicolo savonese del 1602 la magia amorosa mette in scena ulteriori rapporti sociali: Giovanna Maria vuole che Angelo Gavotto la sposi, e a recitare per lei l'orazione di santa Marta, di sera, nella sua camera, è Margherita, figlia di Stefano Calani, che alla richiesta della committente si unge anche la mano per vedere che cosa faccia il giovane, salvo poi sostenere di averlo fatto «più per burlare». Interrogata nello stesso fascicolo, Geronima Bonella dichiara di non essere maritata, di vivere con la madre e di mantenersi «con essi miei lavori». Non solo vedove e donne maritate, dunque, ma anche giovani nubili inserite in relazioni di servizio, la cui prestazione magica è un'estensione del lavoro domestico che già rendono[68].

Si evidenzia così come a Savona il termine «strega» non definisca un'identità antropologica a sé stante, ma rappresenti il versante stigmatizzato di un campo di saperi empirici, asimmetrici per riconoscimento sociale, resa economica e collocazione comunitaria. Si è dimostrato come i profili femminili di cui si legge nelle carte non subissero passivamente il procedimento, ma fossero in grado di attivarlo quando a loro conveniente, di contestarlo, di contrattare le prestazioni e calibrare le proprie ammissioni. È un margine certamente ristretto, esercitato spesso in condizioni di svantaggio e la cui voce ci giunge sempre attraverso mediatori maschili; ma è un margine di cui bisogna

[66] ADSN, F1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, *inquisitio contra Madinam filiam quondam Petri Conte de Bergegio*, formata da Agostino Rocchetta, 28 febbraio 1572.
[67] ADSN, F2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, costituti di Nicolosina Savij, moglie di Battista Carzolio, 4 febbraio 1626, e di Mallareta Carzolio, 6 febbraio 1626, *ad dies*.
[68] ADSN, F2, fascicoli *Incantesimi 1602*, costituto di Margherita, figlia di Stefano Calani, 22 aprile 1602, c. C4 (denominazione moderna), e costituto di Geronima Bonella, figlia di Sebastiano Corgagni, *ad dies*.

tenere conto e che permette di far luce su alcune dinamiche sociali e di genere che costituiscono le reti comunitarie di queste società.

3.3. Malefici femminili, incantesimi maschili: un'asimmetria giudiziaria?

I termini del problema e il dibattito storiografico

Nel capitolo precedente si è evidenziata, sul piano descrittivo, una ripartizione che attraversa l'intero corpus savonese: le donne compaiono nei fascicoli per lo più come imputate di *maleficium*, cioè di azioni dannose contro determinate persone, mentre gli uomini vi compaiono come inquisiti *de superstitionibus et incantibus*, cioè per pratiche ritenute superstiziose o non ortodosse, senza che venga contestato un vero e proprio danno[69]. Si è inoltre osservato come il lessico dell'accusa segua la medesima linea di frattura, poiché i termini *stria, lamia, malefica, bàzola* vengono impiegati per designare le donne, senza mai trovare una declinazione al maschile, e che le pratiche materialmente eseguite dagli uni e dalle altre appartengono invece a un'unica cultura terapeutica indistinta. Resta ora da verificare se e in che misura questa ripartizione, che è anzitutto un fatto di qualificazione del reato, si traduca in un'asimmetria propriamente giudiziaria: se cioè, a parità di ogni altra condizione, l'imputata donna e l'imputato uomo siano trattati diversamente dal foro savonese.

Prima di dedicare attenzione ai procedimenti del corpus savonese, è importante inquadrare brevemente il dibattito storiografico in merito al fenomeno della stregoneria maschile nell'Europa di età moderna. Il dato quantitativo da cui muove ogni riflessione sul genere della stregoneria (una percentuale femminile oscillante, nelle stime più diffuse, tra il 75 e l'80 per cento degli imputati, all'interno dei circa 110.000 processi e 60.000 giustiziati calcolati per l'Europa della prima età moderna[70]) ha prodotto a lungo un effetto di emarginazione della componente maschile. La denuncia più netta di questa rimozione resta quella di Lara Apps e Andrew Gow, che nel 2003 hanno parlato di *invisible men* non per segnalare una lacuna documentaria, ma per descrivere un insieme di procedimenti retorici attraverso i quali lo stregone è stato espunto dall'analisi di genere: la menzione

[69] Cfr. paragrafo 2.2; Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110, e Idem, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, pp. 153-170.

[70] Le stime di riferimento sono quelle di Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 2ª ed., Longman, London-New York, 1995, p. 25, riprese in Lara Apps, Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester University Press, Manchester, 2003, p. 25 e p. 38, nota 1, dove si precisa che tali cifre combinano dati d'archivio e coefficienti di compensazione per la documentazione perduta.

iniziale della presenza maschile seguita dallo slittamento al pronome femminile, la sua derubricazione a bersaglio secondario, l'omissione pura e semplice nei bilanci complessivi della persecuzione[71]. Il rilievo metodologico è che tale esclusione non riguarda soltanto la storiografia femminista, ma attraversa anche studi condotti da uomini e dedicati specificamente agli imputati di sesso maschile, e che essa procede per lo più da assunti impliciti sulla minore rilevanza storica di quei soggetti piuttosto che da un vaglio della documentazione.[72]

Il nucleo argomentativo ereditato dagli anni Settanta si è cristallizzato in alcune spiegazioni che prendono le mosse da specifiche aree europee: gli uomini sarebbero stati accusati in quanto congiunti di donne già sospette, secondo la lettura dell'Essex di Alan Macfarlane; oppure nelle fasi di panico collettivo, quando lo stereotipo femminile della strega si sfaldava, secondo Hans C. Erik Midelfort per la Germania sudoccidentale; oppure ancora nelle aree in cui la stregoneria veniva concepita e perseguita come eresia, secondo la prima formulazione di William Monter per le terre di confine franco-svizzere[73]. Apps e Gow hanno mostrato come queste ipotesi, nate come conclusioni circoscritte a singoli contesti, siano state incorporate in sintesi generali e manuali senza verifica comparativa, fino a consolidarsi in un canone generalizzato della stregoneria maschile che nessuno si è preoccupato di sottoporre a controllo seriale[74].

Su questo terreno si collocano due contributi che tra i primi hanno trattato gli stregoni come oggetto autonomo di ricerca. Monter, sui 381 casi normanni censiti fra 1564 e 1660 ha rilevato non solo una netta prevalenza maschile, ma anche la sua crescita nel tempo e la concentrazione delle accuse in gruppi professionali determinati (pastori, fabbri, chierici) pur riconducendo poi la specificità normanna alla profanazione eucaristica più che alla stregoneria in senso proprio, in una mossa che Apps e Gow leggono come una riclassificazione difensiva degli imputati maschi in eretici[75]. Eva

[71] Apps, Gow, *Male Witches*, pp. 25-31.
[72] Ivi, pp. 30-32, con la critica ad Anne Llewelyn Barstow, *Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts*, Pandora, San Francisco, 1995, pp. 22-24, e a Merry E. Wiesner, *Witchcraft*, in Ead., *Women and Gender in Early Modern Europe*, 1995 [ed. originale 1993], pp. 233-234, citata ivi, p. 32.
[73] Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*; H. C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford University Press, Stanford, 1972, pp. 182-183; E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1976.
[74] Apps, Gow, *Male Witches*, pp. 32-33 e 43-44.
[75] William Monter, *Toads and Eucharists. The Male Witches of Normandy, 1564-1660*, in «French Historical Studies», 20, 1997, 4, pp. 563-595, in particolare pp. 564, 581-584 e 588-592; la lettura critica di questo saggio è in Apps, Gow, Male Witches, pp. 32-34.

Labouvie, per la Saar, ha invece spostato l'attenzione sulla differenza qualitativa delle imputazioni, individuando nella magia agraria, meteorologica e terapeutica l'ambito proprio dell'agire magico maschile, e leggendo i processi contro gli uomini come strumenti di regolazione dei conflitti interni alla sfera delle competenze maschili[76]. Resta, sul versante demonologico, la tesi di Stuart Clark, secondo cui la struttura binaria del pensiero della prima età moderna collocava la stregoneria per definizione sul lato femminile delle polarità, rendendo lo stregone «letteralmente impensabile»: obiezione centrale di Apps e Gow è che i trattati, a partire dal *Malleus maleficarum*, parlano invece di stregoni con notevole frequenza, sicché l'impensabilità appare un effetto del modello di analisi e non una categoria delle fonti[77].

Un altro fronte del dibattito si apre quando la mascolinità viene assunta come categoria di analisi, non più come semplice variabile anagrafica. In questa direzione si muove il saggio di Elizabeth J. Kent sull'Inghilterra e sulla Nuova Inghilterra, che contesta la cosiddetta *feminization thesis*, ossia la tendenza a spiegare lo stregone come uomo femminilizzato, incarnazione di un fallimento della virilità: una soluzione che, osserva l'autrice, inserisce il soggetto maschile nella storiografia femminista al prezzo di normalizzare l'equazione fra dominio e mascolinità e fra subordinazione e femminilità. I suoi dati concorrono a smontare il canone precedente, poiché gli ottantasei casi di imputati maschi reperiti nelle corti dell'Essex mostrano una prevalenza di accuse non malefiche, legate a evocazione, congiurazione e ricerca di tesori, uno status sociale mediamente più elevato di quello delle donne accusate e, nella maggioranza dei casi, un'imputazione autonoma o condivisa con altri uomini; da qui la conclusione che gli stregoni acquisivano fama non in quanto deboli, ma perché ritenuti potenti, e che le accuse mediavano ansie relative all'esercizio dell'autorità maschile[78]. La stessa autrice estende la critica a Apps e Gow, i cui strumenti relazionali rischierebbero, a suo avviso, di risolvere la devianza maschile in una femminilità fittizia[79]. Il filone si è poi consolidato attorno al 2009 con la raccolta curata da Alison Rowlands e con la monografia di Rolf

[76] Eva Labouvie, *Männer im Hexenprozess. Zur Sozialanthropologie eines «männlichen» Verständnisses von Magie und Hexerei*, in «Geschichte und Gesellschaft», 16, 1990, pp. 56-78, in particolare pp. 77-78; cfr. Apps, Gow, *Male Witches*, pp. 34-35.
[77] Stuart Clark, *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon, Oxford, 1999 (1ª ed. 1997), pp. 112-130; l'obiezione in Apps, Gow, *Male Witches*, pp. 35-38.
[78] Kent, *Masculinity and Male Witches*, pp. 69-92.
[79] *Ivi*, p. 86. Sul medesimo terreno inglese si veda Malcolm Gaskill, *The Devil in the Shape of a Man. Witchcraft, Conflict and Belief in Jacobean England*, in «Historical Research», 71, 1998, 175, pp. 142-178.

Schulte sull'Europa centrale, ai quali si è aggiunto il lavoro di Frances Timbers sulla magia rituale[80].

In Italia il ritardo storiografico su questo fronte è stato segnalato con chiarezza dagli stessi studiosi italiani. Matteo Duni, nel suo bilancio ventennale, rilevava come gli studi di genere avessero sofferto di una diffusione limitata all'area anglosassone e di una separatezza che ne aveva ridotto l'impatto metodologico complessivo[81], mentre sul piano interpretativo la revisione dello stereotipo rigido della strega è venuta soprattutto dal saggio di Willem de Blécourt, che tuttavia continuava ad assegnare alla magia degli uomini un carattere meno malevolo e meno perseguibile[82]. Per la penisola, la distinzione oggi più produttiva è quella proposta dallo stesso Duni tra una prevalenza maschile di ambito urbano, legata a pratiche necromantiche apprese da libri e manoscritti, e una magia operativa, terapeutica e amorosa prevalentemente femminile di ambito rurale[83]. Michaela Valente, nella più recente rassegna storiografica sull'Italia moderna, conferma che la prospettiva di genere resta largamente inapplicata e indica nella costruzione culturale della stregoneria maschile un terreno di ricerca ancora da dissodare, osservando al tempo stesso che gli uomini comparivano davanti ai tribunali soprattutto come *sponte comparentes* e con imputazioni di necromanzia, e che il loro profilo sociale risultava più elevato di quello delle donne accusate[84]. Tra gli studi più recenti per l'ambito italiano su questo tema, si segnala la ricerca di Louise Bonvalet sul Sant'Uffizio veneziano, dove gli uomini costituiscono quasi la metà degli imputati per stregoneria. I processi

[80] Alison Rowlands (a cura di), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, Springer, 2009; Rolf Schulte, *Man as Witch. Male Witches in Central Europe*, Springer, 2009; Frances Timbers, *Magic and Masculinity. Ritual Magic and Gender in the Early Modern Era*, Bloomsbury, 2014. Per una messa a punto complessiva cfr. Alison Rowlands, *Witchcraft and Gender in Early Modern Europe*, in Brian P. Levack (a cura di), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 449-467.

[81] Matteo Duni, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in Dinora Corsi, Matteo Duni (a cura di), *«Non lasciar vivere la malefica». Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze University Press, Firenze, 2008, pp. 1-18, in particolare pp. 5-6.

[82] Willem de Blécourt, *The Making of the Female Witch. Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period*, in «Gender and History», 12, 2000, pp. 287-309; Duni, *Le streghe e gli storici*, p. 6, nota 14; Apps, Gow, Male Witches, p. 35.

[83] Matteo Duni, *Witchcraft and Witch Hunting in Late Medieval and Early Modern Italy*, in Johannes Dillinger (a cura di), *The Routledge History of Witchcraft*, Routledge, London-New York, 2020, pp. 81-93, in particolare pp. 82 e 85, discusso in Valente, *Witch Hunting and Prosecuting in Early Modern Italy*, pp. 5-6.

[84] Valente, *Witch Hunting and Prosecuting*, p. 8, dove la costruzione maschile della stregoneria è indicata come «fascinating area research» ancora da percorrere; Idem, *Per uno stregone che si vede, se ne veggono dieci milla donne. Caccia alle streghe e questioni di genere*, in Germana Ernst, Guido Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Roma, 2012, pp. 239-251.

esclusivamente maschili superano di gran lunga quelli «misti» e le pene comminate agli uomini (in larga parte ecclesiastici) risultano più severe di quelle inflitte alle donne coimputate[85]. Il quadro che ne emerge suggerisce che l'asimmetria delle imputazioni non vada trattata come un residuo statistico, ma come un dato strutturale: la ripartizione tra maleficio e superstizione, tra pratica domestica e sapere librario, tra corpo e testo, costituisce essa stessa un oggetto di indagine, e la sua analisi richiede che agli imputati maschi sia riconosciuto lo statuto di soggetti storici a pieno titolo.

Un punto di partenza: Ambrogio Gariglio e Maria Borceria, 1561

Nel marzo 1561, davanti al medesimo vicario episcopale Vincenzo Granella, e a pochi giorni di distanza l'uno dall'altra, vi sono i costituti di due persone inquisite per le medesime pratiche: Ambrogio Gariglio del fu Domenico di Quiliano e Maria Borceria, vedova di Giovannettino, cittadina savonese.

Il 5 marzo Gariglio, interrogato se compia incantesimi sulle infermità che cura, recita integralmente la filastrocca che usa per la «disnodura de gionture», quella di san Paolo che nel bosco mette il piede su una pietra e si storce il nervo, e che Dio guarisce ordinandogli di lavarlo con acqua e salarlo con sale[86]. Il vicario lo ammonisce, gli assegna dieci giorni per produrre le difese e per allegare le ragioni per cui non debba essere dichiarato incorso nella scomunica, e gli inibisce per il futuro l'uso di simili parole nelle medicazioni sotto pena di dieci scudi. Il 14 luglio è emesso un precetto di comparizione; l'8 giugno 1562 la sentenza lo dichiara incorso nella pena di due scudi, da pagarsi alla mensa episcopale, e viene letta in sua assenza; il 13 giugno gli viene intimata[87].

Il 19 marzo dello stesso anno Maria Borceria, interrogata se compia incantesimi per la cura della milza, descrive il proprio rimedio: quando qualcuno ha male di milza, gli fa ungere il fianco con olio di cappero, poi gli fa mettere il piede sinistro all'albero di un noce, e la scorza che tocca il piede la fa tagliare e mettere a pesare alla catena, al fumo, e ivi la lascia. Interrogata se compia altri incantesimi, risponde di no; interrogata se conosca altre persone solite fare simili cose, risponde di non sapere nulla salvo di Bernardina, moglie di Battista Scotto filatore, che abita verso Sant'Agostino. Il vicario l'ammonisce

[85] Bonvalet, *La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne*.
[86] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Ambrogio Gariglio di Quiliano, 1561*, costituto di Ambrogio Gariglio, 5 marzo 1561, *ad diem*.
[87] Ivi, atti del 5 marzo 1561, del 14 luglio [1561], del 3 e 8 giugno 1562 e del 13 giugno 1562.

a non osare né presumere di usare in futuro le dette superstizioni «nec ipsis fidem adhibere», sotto pena di scomunica e di due scudi per ogni volta[88].

Le due pratiche sono strutturalmente identiche: entrambe sono segnature terapeutiche di origine popolare, operano su un'affezione fisica determinata e combinano un elemento materiale con una procedura codificata. Si nota come le due procedure giudiziarie siano le medesime: interrogatorio, verbalizzazione della formula, monito, comminatoria di scomunica e di pena pecuniaria in caso di recidiva. La misura pecuniaria richiamata è la medesima, due scudi, anche se la posizione processuale non è del tutto identica. Il foro episcopale in questo caso applica per le donne la medesima griglia interpretativa applicata agli uomini: quando la donna vi accede in qualità di operatrice di superstizioni, e non in qualità di malefica, essa riceve il medesimo trattamento, qualificazione dottrinale e sanzione. Peraltro, se vogliamo rilevare una differenza fra Gariglio e Borceria si noti che l'uomo paga effettivamente i due scudi in sentenza contumaciale, mentre alla donna essi sono soltanto comminati per l'eventuale recidiva.

Siamo di fronte ad un trattamento pressoché identico a parità di qualificazione, attuato per mano del medesimo giudice di fede; si presti attenzione al fatto che Maria Borceria non è accusata di aver commesso malefici, non viene accusata da vicini e conoscenti di aver compiuto azioni sospette e dannose verso la comunità. In altri termini, Maria non è propriamente una «strega» intesa come individuo dotato di poteri soprannaturali, bensì una guaritrice accusata di praticare incantesimi poco ortodossi. Non si verificano in questo caso le condizioni, analizzate in precedenza, per cui la donna diventi il catalizzatore delle tensioni collettive o il capro espiatorio delle ansie del vicinato. Nessuna accusa di azioni dannose, pubblica fama o sospetti su una sua possibile condotta di strega.

La qualificazione dell'accusa

L'accusa di maleficio, che si costituisce con l'avere arrecato un'azione dannosa contro qualcuno o qualcosa, colpisce nel corpus documentario esclusivamente donne, e si sedimenta e nasce all'interno della comunità di riferimento, spesso a partire dalla denuncia di un vicino o di un parente. L'accusa legata all'uso di incanti, orazioni,

[88] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Maria Borceria*, costituto di Maria Borceria, 19 marzo 1561, *ad diem*.

divinazioni e rimedi coinvolge invece indistintamente uomini e donne, come dimostrano le vicende di Gariglio e di Borceria. L'impulso al procedimento proviene di frequente dalle autorità ecclesiastiche, da segnalazioni esterne o, in certi casi, dalla confessione spontanea dello stesso accusato. Il decreto proclamato il 6 giugno 1551 dall'inquisitore genovese comanda di denunciare, in due clausole separate, chi «avesse commesso idolatria, fusse incantatore o, divinatore, o, sortilego cò qualche manifesta heresia» e chi «fussi strìa, o strìone malefico e incantatore diabolico»[89]. La seconda clausola isola il maleficio come categoria a sé, declinandola sia al femminile che al maschile. La norma che fonda l'attività di controllo religioso nel distretto contempla dunque esplicitamente lo *strìone*; eppure nelle carte savonesi non viene mai utilizzato come termine[90].

Si è già detto di come gli uomini le cui vicende ci sono note dalle carte rientrano nella categoria della *superstitio*[91]. Si pensi ai procedimenti già esaminati di Gio Paolo Allegretto, che indovina la durata della vita altrui legando un uovo con un filo e ponendolo al fuoco; Gerolamo della Torre di Albisola, che fa comparire uno spirito nella mano unta di un fanciullo; il prete Costanzo Bonfante, che unge i bambini con nove specie di erbe cotte in vino e olio; Stefano Borgera di Quiliano, che conserva scritti per farsi amare da una donna[92]. Ma riconducibili a tale categoria sono ad esempio, con le stesse qualificazioni e gli stessi esiti, anche Nicolisina Cauda di Varazze, che fa passare il figlio attraverso un noce tagliato nella notte di San Giovanni[93]; Speranza moglie di Marc'Antonio Marratto, Margherita, Bianca Bonella e Giovanna Maria, protagoniste del fascicolo degli Incantesimi del 1602 fra orazioni di San Giuliano e di Santa Marta, candele

[89] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, c. n.n., fascicolo *Proclamazione decreto dell'Inquisitore di Genova*, 6 giugno 1551, *ad diem*; cfr. paragrafo 1.3.
[90] Sulla necessità di non trattare lo stregone come anomalia e di ricondurlo entro l'analisi di genere cfr. Apps, Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, pp. 25-42 e 43-64; Kent, *Masculinity and Male Witches*, pp. 69-92, in part. pp. 70-72, dove si rileva per l'Essex che gli uomini processati sono accusati in prevalenza di *enchanting, conjuring, charming, and sorcery* piuttosto che di *maleficium*. Cfr. capitolo 2.
[91] Cfr. capitolo 2.1.
[92] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicoli *Gio Paolo Allegretto*, costituto e sentenza, 8 agosto 1567; *Gerolamo della Torre di Albissola e Giovanni Soffiotto*, costituto del 12 maggio 1565; *prete Costanzo Bonfante*, costituto del 24 aprile 1567; *Stefano Borgera, Quiliano, incantesimi con segni*, costituto del 5 aprile 1598, *ad dies*.
[93] ASDSN, *Actorum*, cc. n.n., *Pro Nicolisina Cauda*, costituto spontaneo di Nicolisina Cauda davanti al vescovo di Savona, 10 luglio 1599, *ad diem*.

benedette e palmi unti[94]; Mariola Bossani e Salvagina Guastavino, interrogate nel 1568 sotto per pratiche terapeutiche[95].

Questi fascicoli in materia di superstizione non nascono propriamente da tensioni e conflitti interni alla comunità. Borgera si presenta al vicario dell'Inquisizione su mandato del curato di San Lorenzo di Quiliano, al quale si era confessato, e dichiara di essersi voluto «scarricare» dopo aver sentito predicare in quaresima[96]. Nicolisina si costituisce spontaneamente davanti al vescovo perché il fratello, messer Lucco Corsaro, le ha detto «che questo è peccato»[97]. Nel 1568 le testimonianze contro Giuliano e Pietro de Rocha raccolgono le dichiarazioni di quanti li avevano pagati perché liberassero le case dagli spiriti maligni; ma i due sono forestieri itineranti, nominati nelle fonti come «pellegrini romani», e ciò che si rimprovera loro non è di aver nociuto per via occulta, bensì di aver ingannato persone credule per denaro[98]. Si tratta di impulsi di natura profondamente diversa rispetto ai fascicoli di coloro che sono accusati di commettere malefici e fatture. Il procedimento contro Geronima Piccasso si apre il 2 giugno 1551 con la querela di Bartolomeo Capono, che ha perduto un figlio di quattro mesi e sospetta di lei; e la prima domanda che il vicario gli rivolge è se sia *publica vox et fama* che quelle donne siano *lamiae*[99]. L'inchiesta contro Madina Conte di Bergeggi si dichiara aperta perché la notizia è giunta al vescovo e al commissario «fama publica procedente et clamosa insinuatione»[100]. Contro Caterina da Orta muove il bargello Bartolomeo Inverso, il cui figlio neonato è morto pochi giorni prima[101].

Il rapporto fra le due categorie di qualificazione è, in un certo senso, monodirezionale: il tribunale può declassare un caso dal maleficio alla superstizione, ma

[94] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicoli *Incantesimi 1602*, costituto di Speranza moglie di Marc'Antonio Marratto, 7 giugno 1602, cc. B1 e B3 (denominazione moderna), *ad diem*; ivi, costituto di Margherita, 22 aprile 1602, c. C4, *ad diem*; ivi, deposizione di Bianca Bonella, s.d. [1602], *ad diem*.
[95] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Medicamenti 1568*, costituti di Mariola Bossani e di Salvagina Guastavino, 25 agosto 1568, *ad diem*.
[96] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Stefano Borgera, Quiliano, incantesimi con segni*, costituto del 5 aprile 1598, *ad diem*.
[97] ASDSN, *Actorum*, cc. n.n., *Pro Nicolisina Cauda*, 10 luglio 1599, *ad diem*; cfr. capitolo 2.
[98] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Testimonianze contro Giuliano e Pietro de Rocha*, 1568.
[99] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano. Processo per stregoneria*, deposizione di Bartolomeo Capono, 2 giugno 1551, *ad diem*.
[100] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Madina e Pellegrina di Bergeggi*, verbale di apertura dell'inchiesta di Agostino Rocchetta, 28 febbraio 1572, *ad diem*.
[101] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Strega 1639-1640, Caterina da Orta detta Mallarina*, denuncia di Bartolomeo Inverso, bargello della curia di Finale, 1639.

non risulta mai il movimento inverso. Riunita la congregazione del Sant'Uffizio di Genova il 20 ottobre 1626, il consultore fra Costantino Montobbio è del parere che, poiché dal processo «non risulta affatto il corpo del delitto di maleficio», Benedetta Carzolia sia esiliata da Perti «a causa degli atti superstiziosi dei quali è convinta»[102]. La condotta mite e incline a non dar seguito alle tensioni di vicinato portata avanti dalle autorità ecclesiastiche sul territorio produce un'assenza di casi in cui delle indagini per atti superstiziosi si trasformano in accuse di stregoneria.

Dalla documentazione emerge come l'appellativo di «strega» si configuri nella forma di ingiuria, al di là della sua connotazione intrinseca. Il 30 luglio 1598 Giovanna Becca, vedova di Raffaelino Becco, denuncia Bianca Marrona, che quel giorno stesso le aveva ripetuto più volte «strega trista te, se tua nora moire, perché la giustitia ti castigherà», e chiede che sia astretta a darle soddisfazione del suo onore e condannata alle pene che essa stessa meriterebbe «se cossì fusse»[103]. Nel 1551 Benedetta di Santa Cecilia afferma davanti al vicario episcopale che Geronima Piccasso l'aveva infamata «apud plurimos homines et mulieres dicendola essere lamiam vel, ut in vulgo dicitur, striam», e chiedeva che fosse punita «ut de cetero aliis sit exemplo»[104].

Chi esercita incanti e rimedi occupa invece, almeno finché la comunità non incontra condizioni favorevoli alla sedimentazione di rancori e sospetti, una posizione funzionale e ricercata, seppur talvolta ambivalente. Bernardina, moglie di Nicoloso Cerisola, dichiara di conoscere Peirola Perrone «per dona da bene» e racconta di averla chiamata a frettare e ungere con olio di lucerna il figlio malato, dopo di che il bambino andò migliorando; e aggiunge di non aver mai pensato che fosse Peirola ad averlo guarito, «ma si bene nostro Signore Iddio»[105]. Battistina Cernegia unge lo stomaco con le erbe al figlio del nipote Simonino Rebagliato e il bambino migliora; fa sfasciare dalla madre la figlia di Gregorio Vigliacia data per morta e le prepara un impiastro di ruta, menta, donnavea e rosso d'uovo; ma secondo alcune voci per strada le ragazze la seguono gridando «guarda

[102] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, verbale della congregazione del Sant'Uffizio di Genova, 20 ottobre 1626, f. 118. Sulla distinzione fra maleficio e superstizione come criterio operativo dei tribunali di fede italiani cfr. Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110, e Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 15-60.
[103] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, c. n.n., fascicolo *Giovanna Becca 1598*, costituto di Giovanna Becca davanti a fra Paolo da Chio, 30 luglio 1598, *ad diem*.
[104] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Geronima Piccasso di Quiliano*, costituto di Benedetta di Santa Cecilia, 1° luglio 1551, *ad diem*.
[105] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598*, costituto di Bernardina, moglie di Nicoloso Cerisola, 31 marzo 1598, *ad diem*.

la stria», e il vicario ordina infine di incarcerarla finché non presti cauzione di venticinque scudi di banco[106]. Gli atti che i testimoni imputano a Caterina di Perti sono atti di cura: misurare i bambini malati, chiedere la camicia del bambino, tagliargli le unghie e i capelli, ungere con farina e olio. Interrogata in carcere il 23 agosto 1639, ammette di aver misurato bambini malati spiegando che è pratica comune per capire se il male sia di crescita o di deperimento, e dichiara di aver toccato camicie e tagliato unghie soltanto per fare «rimedi», per guarire e per carità[107]. È la morte del figlio del bargello, e l'inimicizia che questi nutriva verso una donna i cui fratelli aveva fatto arrestare, a convertire quei gesti in maleficio.

Sembra si possa affermare che, per quanto riguarda il territorio savonese, la «strega» nasca a partire dalla comunità che ne definisce l'azione e le intenzioni, mossa da inimicizie e rancori. Ad essere più vulnerabili a queste calunnie sono prevalentemente le donne guaritrici, che praticano rimedi e incantesimi di natura terapeutica, che non presentano un profilo sociale uniforme, ma che in qualche modo sono soggetti ideali per la catalizzazione delle ansie e delle paure collettive. Gli uomini che praticano incantesimi e pratiche di guarigione sono meno esposti a questo tipo di accuse, non vengono incolpati da vicini e parenti delle loro disgrazie, pur eseguendo le medesime attività. Tra gli elementi che concorrono a questo tipo di disparità costituisce un fattore determinante il ruolo sociale legato alla sfera domestica e alle attività di cura che legano le donne inquisite alle malattie e alla morte di persone e, prevalentemente, bambini o infanti. Si pensi anche alla prossimità di queste al parto e all'allattamento, la cura dei malati e dei bambini, la circolazione quotidiana del cibo e dei doni fra le case. Non si intende qui proporre una rigida dicotomia che confini le donne alla sfera privata e riservi agli uomini quella pubblica, bensì rilevare che, in un contesto caratterizzato da elevata mortalità infantile e da forti incertezze diagnostiche e terapeutiche, l'insuccesso terapeutico si tramuta talvolta in atto malefico e il diretto responsabile diventa la persona che tali servizi li ha forniti.

Ne segue una conclusione che riguarda il modo stesso di porre la questione di genere nei procedimenti savonesi per stregoneria. L'asimmetria non è iscritta nella norma, che contemplava lo *strìone* accanto alla *strìa*; neppure nella qualificazione delle pratiche

[106] ASDSN, *Actorum* 1574, cc. n.n., deposizione di Simonino Rebagliato, 16 gennaio 1579; costituti di Battistina Cernegia, 17 e 19 gennaio 1579, *ad dies*. L'ordine di carcerazione segue nel fascicolo una lacuna materiale di alcune carte.
[107] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Strega 1639-1640, Caterina da Orta detta Mallarina*, costituto di Caterina de Vita, 23 agosto 1639, *ad diem*.

magiche, che colpisce sia uomini che donne; si produce invece nel nucleo in cui l'accusa viene generata. È il vicinato a produrre streghe, e talune posizioni sociali espongono ad essere indicati come causa nominata della sventura altrui[108].

Alla luce di quanto esposto finora, risulta possibile mettere in evidenza le significative convergenze che intercorrono tra i procedimenti aventi come imputate le donne e quelli con gli uomini, al fine di restituire l'effettiva complessità del quadro d'insieme. Si è già detto del fatto che la cultura terapeutica di cui uomini e donne sono portatori è la medesima. Non esiste una magia maschile e una magia femminile: esiste un unico repertorio, ripartito fra distinte qualificazioni giudiziarie. Per quanto concerne il regime sanzionatorio, a parità di qualificazione dell'accusa il repertorio delle pene è pressoché uniforme e appartiene interamente all'orizzonte penitenziale: monito con comminatoria di scomunica, ammenda in scudi, penitenza salutare, cauzione fideiussoria. Dagli atti del foro savonese non emerge una disparità di genere nella natura delle pene comminate; a incidere sul rigore della condanna era piuttosto il reato contestato: le imputate di maleficio, infatti, andavano incontro alle sanzioni più aspre, risolvendosi frequentemente almeno nella reclusione. Le sorelle Madina e Pellegrina Conte trascorrono cinque mesi nelle carceri podestarili di Vado prima che il vescovo, accogliendo la supplica, riduca il bando[109]. Battistina Cernegia, il 17 gennaio 1579, viene incarcerata «donec prestiterit cautionem idoneam scutorum viginti quinque de bancho»[110]. Benedetta Carzolia è denunciata il 9 gennaio 1626, detenuta a Savona, e lascia il carcere soltanto il 2 gennaio 1627, dopo un decreto vescovile di scarcerazione del 4 novembre che era rimasto ineseguito per due mesi in attesa che fosse reperita la fideiussione[111]. Caterina da Orta è carcerata il 6 luglio 1639 e risulta ancora sottoposta a esame nel maggio 1640[112]. Nel primo caso alla detenzione segue una pena afflittiva, il bando; negli altri tre l'esito formale sarà l'assoluzione o comunque l'assenza di condanna. Pur non ricorrendo mai a condanne particolarmente severe, sembra opportuno affermare

[108] Sul radicamento sociale dei saperi terapeutici e sulla loro esposizione al sospetto cfr. Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 93 e 98-100; Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, pp. 61-120; Rowlands, *Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany*, pp. 50-89; Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 38.
[109] Decreto vescovile del 21 aprile 1572, in Saccone, Testa, *Streghe guaritrici*, p. 102.
[110] ASDSN, *Actorum 1574*, costituto di Battistina Cernegia, 17 gennaio 1579, *ad diem*.
[111] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Benedetta Carzolia di Perti*, lettera del 9 gennaio 1626, decreto vescovile del 4 novembre 1626 e atto di uscita dal carcere del 2 gennaio 1627.
[112] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Strega 1639-1640*, atto di carcerazione, 6 luglio 1639; costituto reso in carcere, 23 agosto 1639; atti del 13 aprile e del 5 maggio 1640.

che le divergenze nel regime sanzionatorio risiedano maggiormente nella qualificazione stessa della natura del reato piuttosto che in una diretta dicotomia di genere.

Un bilancio

In virtù di quanto analizzato sulla base delle fonti si ritiene opportuno affermare che, nel foro savonese, non esista una dicotomia giudiziaria intesa come applicazione di norme o di pene diverse a uomini e donne. Esiste però un'asimmetria che si colloca a monte, nella qualificazione dell'accusa, e che il foro non produce ma recepisce dalla comunità; essa genera conseguenze procedurali significative poiché è quest'ultima a fungere da elemento determinante: le imputate di maleficio finiscono per subire il rigore delle sanzioni più severe. Sanzioni che, si ricorda, hanno un ruolo non tanto punitivo quando di mitigazione e alleggerimento delle pressioni sociali della comunità.

Nel Savonese il ruolo della comunità e degli equilibri sociali assume pertanto una posizione estremamente rilevante: la costruzione dell'accusa non risponde a una rigida iniziativa inquisitoria verticistica, bensì a una fitta rete di dicerie e timori condivisi. All'interno di questo meccanismo, alcune posizioni femminili particolarmente esposte nelle reti comunitarie possono diventare il bersaglio d'elezione su cui scaricare il peso delle ansie comunitarie.

Questa conclusione si pone in linea con quanto la storiografia recente sulla stregoneria maschile ha argomentato, e in particolare con l'avvertimento di Kent contro il rischio di sostituire ai modelli polarizzati fra i generi modelli altrettanto rigidi dentro i generi stessi[113]. Il merito principale di tale linea di ricerca è stato di restituire allo stregone la qualifica di soggetto storico anziché consegnarlo a una storia neutra delle arti magiche; il caso savonese suggerisce l'importanza di misurare come la qualificazione di genere si converta in conseguenze giudiziarie concrete. Si tratta di un lavoro che, per il territorio ligure, richiederebbe l'estensione dell'indagine alle fonti documentarie delle altre aree interessate, e che qui si può soltanto indicare come prospettiva.

[113] Kent, *Masculinity and Male Witches*, p. 88.

3.4. Il fenomeno delle autodenunce

Un nucleo circoscritto

Fra i procedimenti censiti nel Fondo Inquisizione e nelle vicende inedite recuperate nell'ASDSN si distingue un circoscritto nucleo di fascicoli che si aprono non su denuncia altrui né su *inquisitio ex officio*, bensì sulla comparizione di chi si accusa da sé.

Il 5 aprile 1598 compare davanti a fra Paolo Bresciano da Chio, vicario del Sant'Uffizio, Stefano Borgera di Pietro di Quiliano, «de mandato Reverendi presbyteri Stephani Porri curati ecclesie parrocchialis de Quilliano pro se exonerando de aliquibus pretendentibus ad Sanctum Officium»[114]. Il 10 luglio 1599 Nicolisina, vedova di Battista Cauda di Varazze, si costituisce spontaneamente davanti al vescovo di Savona per confessare di aver compiuto un'operazione superstiziosa nella notte di San Giovanni[115]. Il 4 maggio 1608 Caterina, figlia di Bernardino de Bono del borgo di San Lorenzo di Quiliano, si presenta davanti al vicario generale della curia episcopale e al priore del convento di San Domenico, vicario del Sant'Uffizio, e confessa spontaneamente il proprio patto con il demonio[116]. Seppur numericamente circoscritte, appare importante chiedersi cosa, in questi specifici casi, spingesse queste persone ad autodenunciarsi: alleggerire la coscienza, semplice timore oppure oculata prevenzione?

La prima domanda cui è necessario porre attenzione è se le autodenunce savonesi siano l'effetto documentabile del dispositivo tridentino di governo delle coscienze, e in particolare della catena che lega la predicazione alla confessione sacramentale, e la confessione al tribunale della fede.

Stefano Borgera dichiara di essersi confessato dal curato di San Lorenzo di Quiliano e di aver riferito in confessione due incantesimi appresi anni prima in Romagna da un compagno di viaggio; e alla fine del proprio costituto precisa la ragione per cui si è mosso: «havendo sentito il prete predicatore in questa quadragesima mi ne sono voluto scarricare e presentarle a Vostra Reverenza e di gia me le era scordate in certi paperi de quali non

[114] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, cc. n.n., fascicolo *Stefano Borgera, Quiliano, incantesimi con segni*, costituto del 5 aprile 1598, *ad diem*.
[115] ASDSN, *Actorum*, cc. n.n., *Pro Nicolisina Cauda*, costituto spontaneo davanti al vescovo di Savona, 10 luglio 1599, *ad diem*.
[116] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*, costituto del 4 maggio 1608, *ad diem*.

ne teneva più conto ne memoria»[117]. Adriano Prosperi ha ricostruito questo meccanismo come il cuore stesso del sistema post-tridentino, mostrando come confessione sacramentale e tribunale della fede costituissero un unico dispositivo, ove il confessore operava come filtro, convogliando le denunce verso la giustizia ordinaria; la riserva pontificia su determinati casi, quale la superstizione con implicita invocazione del demonio, impediva del resto al sacerdote di assolvere, imponendogli di indirizzare il fedele al giudice competente[118]. Il fascicolo Borgera, senza dover essere assunto a modello paradigmatico, induce a ipotizzare come tale dispositivo potesse riverberarsi concretamente negli equilibri della periferia ligure. Più che l'applicazione automatica di una direttiva centrale, la vicenda lascia intuire una dinamica locale mediata da contingenze e timori minuti: la voce del predicatore quaresimale e il ruolo d'intermediazione del curato di campagna sembrano aver attivato, quasi per riflesso prudenziale, quel circuito di rinvio al foro inquisitoriale. Si delinea così l'ipotesi di un funzionamento che potremmo definire «a bassa intensità» del sistema post-tridentino, in cui la pressione dottrinale e l'ansia individuale finivano per ricalcare, sul terreno locale, le logiche dell'apparato centrale.

Lo stesso meccanismo affiora, in forma indiretta, nei fascicoli in cui il confessore compare come censore delle pratiche devozionali illecite. Nel 1602 Speranza riferisce che Nina, alla richiesta di ripetere l'orazione di San Giuliano, si è rifiutata dichiarando «che il suo confessore gli l'ha prohibito et gli ha detto che se la dira la farà mettere nelle mani di Monsignore»; e nello stesso anno Margherita ammette di aver recitato l'orazione di Santa Marta una sola volta e di essersene poi confessata «dal Pre peglino il quale mi disse che non la dicessimo e cosi io piu non l'ho detta»[119]. In questi casi il confessore non produce una denuncia ma un'interdizione, e la minaccia di trasmissione al vescovo funziona come sanzione deterrente.

Nel caso di Nicolisina Cauda l'intermediazione è di tipo familiare: la donna si presenta perché il fratello, messer Lucco Corsaro, le ha detto «che questo è peccato»[120]. La qualificazione teologica delle pratiche superstiziose era penetrata, almeno in parte, a

[117] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Stefano Borgera*, costituto del 5 aprile 1598, *ad diem*.
[118] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, e Lavenia, *L'infamia e il perdono*.
[119] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Incantesimi 1602*, costituto di Speranza, 7 giugno 1602, e costituto di Margherita, 22 aprile 1602, *ad dies*.
[120] ASDSN, *Actorum*, *Pro Nicolisina Cauda*, 10 luglio 1599, *ad diem*.

un livello tale da poter essere applicata all'interno delle reti familiari. In questo caso, è sufficiente un parente che sappia riconoscere il peccato e che ritenga di doverlo segnalare.

Si tenga inoltre presente che, nell'arco cronologico di riferimento, il territorio di Savona si dota di un terminale inquisitoriale stabile e riconoscibile, al quale i curati possono indirizzare i penitenti. Con fra Paolo Bresciano da Chio come vicario del Sant'Uffizio nel 1598 e il ventennio successivo che coincide con la fase più matura dell'episcopato di Costa, la celebrazione di sinodi diocesani, e con la presenza attiva di predicatori e curati di campagna, la macchina della coscienza raggiunge nel Savonese una fase di particolare visibilità e operatività.

Ne consegue che le autodenunce non vanno lette come sintomo di un'intensificazione della persecuzione, piuttosto come sintomo di forme più capillari e meno spettacolari di controllo. In questa prospettiva, l'efficacia dell'autorità non si misura dalla teatralità del supplizio, ma dalla sua capacità di insediarsi nella coscienza individuale: il soggetto può cessare di essere mero bersaglio della sorveglianza per farsi custode e verificatore della propria stessa ortodossia.

L'economia della pena e la distribuzione sociale della scelta

Il regime giuridico degli *sponte comparentes* era noto e sostanzialmente favorevole: chi si presentava prima di essere denunciato, confessava integralmente e non era recidivo otteneva l'assoluzione senza abiura formale e con una penitenza salutare[121]. Per quanto riguarda le sanzioni nel Savonese, Stefano Borgera, il 5 aprile, riceve un semplice monito a presentarsi ogni volta che sia chiamato; il 1° agosto gli viene riletto il costituto «de verbo ad verbum», egli lo conferma integralmente, e il vicario lo assolve in ginocchio «a pena et peccato per eum incursum, in solita forma», imponendogli una penitentia salutaris[122]. Nicolisina Cauda, «attenta spontanea confessione», riceve per penitenza salutare l'obbligo di recarsi un venerdì in pellegrinaggio alla cappella di Santa Maria della Crocetta, di farvi celebrare la messa, di pregare devotamente per la remissione dei propri peccati e di confessarsi di quel peccato dal vicecurato di Sant'Ambrogio di Varazze, con ammonizione a non compiere più tali superstizioni sotto pena di scomunica.[123] Il

[121] Del Col, *L'Inquisizione in Italia*; Prosperi, *Tribunali della coscienza*; cfr. paragrafo 2.1.
[122] ASDSN, Fondo Inquisizione, 1, fascicolo *Stefano Borgera*, costituto del 5 aprile e sentenza del 1° agosto 1598, *ad dies*.
[123] ASDSN, *Actorum*, *Pro Nicolisina Cauda*, 10 luglio 1599, *ad diem*.

procedimento contro Caterina de Bono, pur rappresentando un'eccezione dalle particolari caratteristiche, si chiude senza sentenza per insussistenza del fatto[124].

In un contesto in cui la fama, una volta consolidatasi, produceva conseguenze durature sulla possibilità di ricevere e restituire prestazioni, di essere chiamati al capezzale, di ricevere l'elemosina o di collocare le figlie in matrimonio, l'autodenuncia poteva forse rappresentare una mossa precauzionale per chi avesse ragione di temere che il proprio comportamento potesse essere riferito.

Va tuttavia osservato che coloro che si autodenunciano nel Savonese non sono mai persone su cui grava fama di cattiva condotta. Borgera è un uomo di Quiliano che nessuno chiama *strione*, che ha viaggiato in Romagna, che possiede e conserva carte scritte; Nicolisina Cauda è una vedova di Varazze che ha compiuto un rito per curare un figlio e che ha un fratello con il titolo di messere; contro Caterina de Bono non vi sono testimoni che ne denunciano le azioni contro la comunità. In altre parole, nessuno di loro è oggetto di un sospetto comunitario consolidato. L'autodenuncia non si struttura mai come tentativo di recupero di una reputazione compromessa, bensì sembra assumere al massimo la funzione di preservare la propria posizione prima che il chiacchiericcio di paese o un'allusione malevola possano cristallizzarsi in principio di accusa.

L'esiguità dei casi documentati nel Savonese impone tuttavia di diffidare dal considerare il fenomeno delle autodenunce come una risorsa sistematica, vale a dire una strategia difensiva ordinaria e regolarmente attivata da chiunque disponesse del necessario capitale sociale o reputazionale. Nondimeno, è possibile osservare come tale atto, sia esso scaturito da un lucido calcolo preventivo o da un'autentica e involontaria inquietudine di coscienza, potesse finire per costituire un fattore determinante in sede di giudizio. Presentarsi all'inquisitore di propria iniziativa trasformava infatti la natura stessa del procedimento: l'assenza di un'accusa formalizzata e la mancanza di una pregressa *mala fama* comunitaria predisponevano il magistrato a una condotta procedurale che, di fatto, garantiva al fedele una posizione processuale marcatamente favorevole.

[124] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, cc. n.n., fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*. Cfr. a Saccone, Testa, *Streghe guaritrici e preti incantatori*, p. 43 dove gli autori riconducono la decisione al riconoscimento, da parte dei giudici, di una condizione psichica alterata dell'inquisita, secondo una lettura già proposta da Francia, Verde, Zanella, *Caterina e le altre*.

Penitenza come reintegrazione

Si noti come la funzione sociale della pena inflitta agli *sponte comparentes* operasse come dispositivo di riassorbimento comunitario, volto a reinserire il soggetto nei binari di un'ortodossia sociale pienamente legittimata e condivisa. Nel caso di Nicolisina Cauda, la penitenza che il vescovo le impone è composta di tre atti: un pellegrinaggio in un giorno di venerdì alla cappella di Santa Maria della Crocetta, la celebrazione di una messa e la preghiera per la remissione dei peccati, e la confessione di quel peccato specifico dal vicecurato di Sant'Ambrogio di Varazze, cioè dal sacerdote della propria comunità[125]. Si tratta, a ben vedere, di un percorso interamente inscritto nel circuito devozionale ordinario del luogo: la donna non è allontanata, non è esposta, non è marchiata; le si chiede di compiere, in forma intensificata e sotto controllo, esattamente ciò che una fedele compie normalmente.

Il contrasto con il bando triennale inflitto alle sorelle Conte nel 1572 definisce due strumenti sanzionatori di cui le autorità ecclesiastiche disponevano: da un lato l'espulsione, che rimuove fisicamente il soggetto dalla comunità e ne interrompe le relazioni; dall'altro la reintegrazione, che lo riconsegna alla comunità dopo averlo sottoposto a un rito di riconciliazione. La scelta fra le due sembra dipendere non soltanto dalla gravità del fatto, ma anche dallo stato del conflitto sociale: dove la pace è già rotta e la comunità chiede la rimozione della persona, il foro espelle; dove il conflitto non è ancora nato, esso riassorbe.

Questa lettura corrobora, da una diversa prospettiva, una tesi già formulata nel primo capitolo: per i giudici savonesi la salvaguardia degli equilibri comunitari costituì un obiettivo prioritario rispetto alla mera punizione degli imputati[126]. Le autodenunce offrivano al tribunale un terreno d'intervento privilegiato, poiché consentivano di neutralizzare la condotta illecita prima che generasse una frattura nel tessuto sociale, realizzando così l'obiettivo di disciplinare senza dover espellere.

Caterina de Bono: il caso limite

Ogni ragionamento sulle autodenunce savonesi deve infine misurarsi con il fascicolo del 1608, che è al contempo il più ricco e il meno riconducibile a un modello

[125] ASDSN, *Actorum*, *Pro Nicolisina Cauda*, 10 luglio 1599, *ad diem*.
[126] Cfr. capitolo 1.4.

prestabilito. Le pagine che seguono avanzano alcune considerazioni, da intendersi unicamente come piste e ipotesi di ricerca.

Il verbale qualifica la comparizione di Caterina come *sponte*, ma la deposizione di fra Alessio da Spezia mostra che l'iniziativa non fu interamente della ragazza. Il converso cappuccino racconta che la figlia di Luisina detta «la Chiatona» gli disse che Caterina era «inganata dal diavolo», «et io le dissi che la facesse venir da me. Così venne, et havendola interrogata con molte interrogationi secondo mi suggeri il Signore, ella mi scoperse che haveva pratica carnale col demonio»; e che nel prosieguo del ragionamento, in presenza del predicatore fra Zaccaria da Saluzzo, ella scoprì di essere strega e di aver compiuto molti malefici[127]. La comparizione davanti ai due vicari è dunque il terzo momento di una sequenza che comincia con una segnalazione di vicinato, prosegue con una convocazione da parte di un religioso e con un interrogatorio informale condotto «secondo mi suggeri il Signore», e culmina in un ragionamento alla presenza di un predicatore. Una simile dinamica, pur evidenziando la marcata asimmetria di potere e la condizione di subalternità sociale e intellettuale della giovane rispetto ai religiosi, non autorizza a rubricare la confessione sotto la categoria diagnostica, storicamente fuorviante, della mera debolezza mentale o della passiva manipolazione. L'annotazione secondo cui l'inquisita, sollecitata dal converso, «scoprì di essere strega» illumina piuttosto la natura complessa dell'interazione giudiziaria, che si configura come un processo di co-costruzione discorsiva e di progressiva identificazione simbolica.

La vulnerabilità di Caterina e la sua permeabilità alle suggestioni degli interroganti non denotano tanto un'assenza di autodeterminazione quanto la piena appartenenza a un orizzonte culturale condiviso, nel quale le categorie teologiche e demonologiche costituivano codici di interpretazione del reale universalmente decifrabili. Sotto la pressione degli interrogatori e il condizionamento dei predicatori, Caterina fa propria la grammatica dottrinale fornitale dalla Chiesa, trovandovi forse l'unico dispositivo ermeneutico capace di dare coerenza e dicibilità al proprio vissuto, ricodificato e strutturato secondo le categorie teologiche e demonologiche assimilate nel confronto con i religiosi. L'adesione allo statuto della strega malefica e la verbalizzazione del commercio diabolico rappresentano, in questo senso, una paradossale forma di

[127] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608*, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 maggio 1608, *ad diem*.

soggettivazione: l'autorappresentazione deviante diventa per l'inquisita l'unico spazio residuale in cui articolare la propria esperienza all'interno della cornice normativa impostale dal tribunale.

Il capitolo precedente ha osservato come il fascicolo del 1608 sia l'unico dell'intero corpus a dispiegare un modello demonologico articolato, con il ballo sotto il noce, il giovane vestito di nero, il tamburo, la croce calpestata, il giuramento sopra «una cosa negra», il banchetto, il sigillo, i matrimoni con il demonio e le profanazioni eucaristiche; il fatto che la circostanza per cui tale modello compare proprio là dove è attestata l'attività di predicatori cappuccini costituisce un indizio di rilievo[128]. Si può aggiungere che la struttura stessa della deposizione è quella di un rendiconto, cioè di una forma discorsiva: «ho guastato da cinquanta figlioli, de' quali ne sono morti quatro; di più ho guastato da otto in dieci animali et fatto negare quatro barche osia gondole; ho fatto tempestare circa cinquanta volte, però ho fatto danno alla raccolta tre volte».[129] Le cifre sono contate, ripartite per categoria e corrette con precisazioni restrittive. Sebbene la frammentarietà delle fonti impedisca di considerarla una tesi risolutiva, appare evidente come questo attinga dalla predicazione religiosa. La scansione quasi contabile delle colpe riflette i modelli dell'esame di coscienza e della confessione promossi dagli ordini mendicanti. Caterina organizza le proprie trasgressioni dentro uno schema concettuale che ha appreso dal pulpito, rendendole così leggibili agli occhi del tribunale.

Per quanto riguarda il prolisso elenco di presunte streghe, due sedute del 7 e dell'8 maggio producono un catalogo che supera le ottanta persone, disposto secondo una topografia che copre Quiliano e le sue ville, la Marina di Vado, Zinola, Legino, gli orti di Savona, Segno, Spotorno e Noli[130]. Ciò che colpisce, leggendolo come documento sociale anziché come catalogo demonologico, è che esso ricalca il mondo relazionale della deponente. Caterina nomina persone di cui conosce il marito, il padre, la casa, il soprannome e il quartiere, come «Arghentina moglie di Lorenzino Peiranigio a Garzi mia parente con la quale son stata doi anni e andavamo insieme al ballo del demonio», o «Bernardina del Chialla vedoa mia parente»[131]. Se da un lato risulta difficile avanzare ipotesi stringenti sulle reali reti sociali celate dietro a questa sequenza di nomi, dall'altro

[128] Cfr. paragrafo 2.2; Maifreda, *Sono una strega*; Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 551-650.
[129] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Caterina de Bono*, costituto del 4 maggio 1608, *ad diem*.
[130] Ivi, costituto del 7 maggio 1608, *ad diem*.
[131] Ibidem.

appare plausibile che si tratti di persone pienamente integrate nell'immaginario cognitivo di Caterina. Il sabba e i malefici narrati da Caterina sono popolati da individui facenti parte della sua memoria sociale ed esperienza vissuta.

Interrogata se abbia nominato per strega qualche donna che realmente non lo sia, Caterina ritratta un blocco di nomi motivando che «il demonio m'ha fatto dire» che alcune di esse lo fossero; e i nomi ritrattati sono, in misura sproporzionata, quelli di donne legate a uomini designati con il titolo di messere: la nuora di messer Gio Angelo Giordano notaio, Pomelina Garavagna moglie del fu messer Cristoforo, Maria moglie di messer Ottaviano Del Bono, la madre di messer Stefano Del Bono, Lucrezia figlia del fu messer Galeazzo Pertuso e sua sorella Geronima, Salvagina figlia di Vincenzino Pertuso, oltre alla figlia minore della Biscorca, a Bernardina e Angeletta Bonello e alla figlia minore di Agostino Giacola.[132]

Risulta problematico attribuire le ragioni della ritrattazione: si potrebbe ipotizzare l'esito di una pressione esercitata dalle famiglie coinvolte o dai loro protettori, che avrebbero interesse a far cadere le imputazioni; oppure un intervento dei giudici, i quali potrebbero aver invitato la deponente a riconsiderare le accuse più esposte; o ancora una correzione autonoma, prodotta dalla consapevolezza che accusare donne di un certo rango avrebbe comportato gravi conseguenze. Di fronte a tali congetture piuttosto fragili, ciò che si può affermare con maggior sicurezza è che l'operazione ha per effetto di riportare l'elenco entro i confini del mondo popolare, e che il dispositivo retorico impiegato (l'attribuzione della falsa accusa al demonio) operi come uno strumento di ritrattazione perfettamente integrato nella logica della narrazione.

Infine, la deposizione di fra Alessio documenta che a Quiliano esisteva, prima e indipendentemente dall'autoaccusa, un conflitto attivo attorno a due nuclei. Il primo riguarda Salvagina Scarona, indicata da Caterina come la propria maestra: il frate riferisce che anche Masino, panettiere abitante ai Tre Ponti, gliela aveva denunciata come strega e come responsabile della morte di un proprio figlio, e che la stessa Salvagina era andata a trovarlo per chiedere che il predicatore dichiarasse dal pulpito che era donna da bene e non faceva malefici, perché era incolpata di aver maleficato la moglie di messer Ottaviano Pertuso[133]. Il secondo riguarda appunto casa Pertuso: la moglie di Simonino Giacola, che

[132] Ivi, costituto dell'8 maggio 1608, *ad diem*.
[133] Ivi, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 maggio 1608, *ad diem*.

fa pane da vendere, aveva riferito al frate che Geronima de Geromo, madre di Ottaviano Pertuso, era tenuta per strega e aveva maleficato la propria nuora; e altrove si legge che la stessa Salvagina avrebbe maleficato in un uovo Beatrixina, moglie di messer Ottaviano Pertuso[134].

Nel contesto dell'autodenuncia di Caterina de Bono è verosimile esistesse a Quiliano una vicenda locale ben definita, che opponeva una famiglia a una o più donne accusate di aver commesso un maleficio contro una nuora. L'autoaccusa di Caterina si innesta trasversalmente in questo conflitto: la sua maestra sarebbe la donna che ne è al centro, e i suoi elenchi comprendono i nomi delle donne di casa Pertuso.

Restano da indagare le motivazioni che hanno spinto i giudici a non dare seguito a questa vicenda. Le ragioni sono probabilmente molteplici e concorrenti. Tra di esse, si può annoverare l'elenco di ottanta nomi corretto da un blocco di ritrattazioni motivate con l'inganno del demonio che, sul piano probatorio, costituisce un elemento di fragilità per la narrazione di Caterina. Le cautele che l'ambiente romano andava codificando in quegli stessi anni raccomandavano diffidenza verso le denunce provenienti da complici e verso le confessioni non riscontrate da un *corpus delicti* verificabile[135]. Inoltre, dar seguito ad indagini contro le donne indicate da Caterina avrebbe potenzialmente significato aprire procedimenti contro donne di famiglie notabili in almeno cinque località della diocesi; un'operazione, oltre che dispendiosa, con conseguenze sull'ordine pubblico e sull'immagine della cittadinanza che il capitolo primo ha mostrato essere una preoccupazione costante dell'ordinario savonese[136]. Si consideri, infine, che fra Alessio chiude la propria deposizione con una supplica: «Prego VV.SS, haver misericordia a detta Catarina, poiché dimostra dolore di haver fatto i sudetti errori, e mostra desiderio di volersi emendare»[137]. Pur non potendo stabilire in quale misura tale supplica possa aver contribuito alla decisione dei giudici di fede, il religioso assume in questo caso un ruolo di intercessore di misericordia[138].

[134] Ivi, costituti di fra Alessio da Spezia, 6 e 8 maggio 1608, *ad dies*.
[135] Sull'Instructio e sulle cautele probatorie da essa codificate cfr. Matteo Duni, in Dinora Corsi, Matteo Duni (a cura di), *«Non lasciar vivere la malefica»*, pp. 203-231; cfr. paragrafo 2.1.
[136] Cfr. paragrafo 1.4.
[137] ASDSN, Fondo Inquisizione, 2, fascicolo *Caterina de Bono*, costituto di fra Alessio da Spezia, 6 maggio 1608, *ad diem*.
[138] Ibidem. Sul clero come produttore di sospetto cfr. Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, p. 89.

Nella contingenza del 1608, il tribunale savonese deteneva tutti gli elementi per alimentare una spirale repressiva su vasta scala: una piena confessione diabolica, un ampio catalogo di complici, la cooperazione tra ordinario diocesano e Sant'Uffizio e la presenza di regolari capillarmente mobilitati sul campo. I giudici scelsero tuttavia di disinnescare quel potenziale.

Una nota comparativa e una cautela

A poco più di vent'anni di distanza, nel 1631, il territorio di Spigno, feudo degli Asinari Del Carretto ma soggetto alla giurisdizione spirituale savonese, conobbe un procedimento collettivo di ben altra natura, sul quale hanno lavorato Leonello Oliveri e Adolfo Francia[139]. Le differenze di contesto sono però tali da rendere il confronto istruttivo proprio nella misura in cui evidenzia ciò che a Quiliano mancava: l'assenza, nel 1608, di una crisi epidemica che moltiplicasse le morti inspiegabili e imponesse una spiegazione collettiva; la presenza, a Spigno, di un'autorità feudale disposta ad agire in prima persona; e la diversa collocazione geografica e giurisdizionale di un territorio d'Alta Val Bormida, lontano dal centro diocesano e prossimo al confine monferrino. Il caso savonese conferma dunque quanto la storiografia ha ripetutamente osservato: il confronto mostra quanto l'innesco di procedimenti collettivi dipendesse da specifiche congiunture locali[140], e che in sua assenza il medesimo materiale credenziale resta confinato entro la gestione ordinaria del conflitto.

Occorre infine formulare una cautela metodologica. I campioni documentari utilizzati per questo studio non lasciano margine a modelli uniformi e generalizzazioni, e le regolarità che vi si sono individuate, vanno considerate come linee guida utili per orientarsi nelle dinamiche sociali che attraversano le comunità savonesi interessate dal fenomeno delle accuse per stregoneria.

---

[139] Oliveri, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631*; Francia, *Storia minima*; Giana, *Pratica delle istituzioni*, pp. 11-48.

[140] Cfr. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*; Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684*; Wolfgang Behringer, *Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society and Mental Ability*, in «German History», 13, 1995, pp. 1-27, e Id., *Witches and Witch-Hunts*; Briggs, *Witches and Neighbours*, pp. 230-280. Per l'area italiana cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze, 1990; Ragagli, *Giudicare le «superstizioni»*, pp. 63-110.

Un bilancio

Sul piano delle relazioni comunitarie, i fascicoli savonesi documentano un fenomeno che si genera in larga misura all'interno delle reti di parentela e di vicinato e che raggiunge il tribunale soltanto dopo il fallimento di un articolato repertorio di strumenti informali di composizione. Le presunte streghe nascono a partire dall'impulso della comunità entro la quale sono inserite, e la stessa parentela che produce l'accusa fornisce, in altri momenti, la difesa; la comunità non compare come soggetto unitario animato da una paura collettiva, bensì si rivela nelle carte come un campo attraversato da alleanze mobili, fratture fazionarie e solidarietà contingenti, entro cui la denuncia di stregoneria opera come un'ulteriore risorsa tattica per la rinegoziazione dei conflitti quotidiani.

Sul piano dei profili femminili, l'analisi ha mostrato che le donne compaiono nei fascicoli come attrici sociali inserite all'interno del circuito che sottende il processo in sé: sono esse a diagnosticare, raccomandare, contrattare, sospettare, testimoniare. Entro vincoli talvolta strettissimi, le imputate savonesi riescono a ritagliarsi dei margini di azione: rovesciano il procedimento in querela per diffamazione, amministrano la propria visibilità, negoziano il prezzo e le condizioni delle prestazioni, articolano difese tecniche, supplicano ottenendo mitigazioni, e sanno usare il foro della fede contro la violenza coniugale.

Sul piano dell'asimmetria di genere, si è argomentato circa una disparità che si colloca nella qualificazione dell'accusa come *maleficium* o come *superstitio*, e che tale qualificazione è direttamente connessa agli equilibri della comunità piuttosto che all'iniziativa del giudice. Il tribunale traduce tale qualificazione in conseguenze procedurali concrete, che rivelano misure giudiziarie differenti per i casi di maleficio.

Sul piano delle autodenunce, infine, si è proposto di leggere il piccolo nucleo savonese come un possibile indicatore dell'efficacia raggiunta dal dispositivo tridentino di governo delle coscienze fra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento, e di riconoscere nella comparizione spontanea una risorsa che, nei casi savonesi, sembra disponibile soltanto a chi non fosse già gravato da fama pubblica. Il caso di Caterina de Bono, che ne costituisce il limite, mostra che una confessione demonologica completa e un fitto elenco di complici non bastarono a produrre una «caccia»: la scelta di non dare seguito conferma, ancora una volta, quella linea di contenimento dei conflitti che si è

attribuita sul piano giurisdizionale e sanzionatorio alle autorità ecclesiastiche operanti sul territorio.

Ciò che le carte del Fondo Inquisizione restituiscono non è dunque il quadro di una persecuzione, ma quello di una lunga negoziazione: fra vicini che si accusano e si difendono, fra donne che curano e temono di essere chiamate streghe, fra un clero che produce sospetto e ne chiede la misericordia, fra un tribunale che disciplina e una comunità che vorrebbe punire. È in questa distanza fra l'aspettativa comunitaria e la prassi giudiziaria che si colloca la specificità del caso savonese; ed è questa distanza a spiegare perché, in ottantotto anni di documentazione e diversi procedimenti, non si sia mai acceso un rogo o verbalizzata una tortura.

Conclusioni

Alla luce di quanto analizzato finora, è possibile definire un quadro di sintesi conclusivo e restituire le dinamiche evidenziate nel corso del presente lavoro. In ottantotto anni di documentazione, a fronte di ventisette procedimenti e trentatré persone inquisite, non è attestata alcuna condanna capitale per stregoneria né alcun verbale di tortura effettivamente eseguita, e gli esiti documentati si distribuiscono fra assoluzioni, proscioglimenti per insussistenza del fatto, ammonizioni, ammende e, in un solo caso, quello delle sorelle Conte di Bergeggi nel 1572, un bando triennale. La sanzione tipica è penitenziale e reversibile, e il criterio che orienta le decisioni è la mancata prova del *corpus delicti*. Là dove ci si aspetterebbe la violenza del tribunale si trova piuttosto una prassi di contenimento; l'aggressività, semmai, si esercita altrove, nelle forme della minaccia, della coazione privata e della distruzione delle reti di vicinato.

L'Inquisizione genovese concentrò le proprie energie dove il pericolo per l'unità confessionale appariva più acuto, cioè nei circoli eterodossi di matrice riformata attivi a Savona fin dagli anni Trenta del Cinquecento. La stregoneria rurale e popolare, si prestava maggiormente a essere ricondotta entro l'ordinaria cura d'anime e la giurisdizione penitenziale del foro locale. Si è proposto di riconoscere in questa linea la declinazione locale di una logica di contenimento del clamore pubblico che opera anche altrove nella gestione del dissenso, avvertendo però che essa mira a proteggere le istituzioni e la tenuta delle comunità, non gli imputati.

Sul versante della figura della strega, il patto esplicito e il rapporto carnale con il demonio compaiono una sola volta, nella confessione di Caterina de Bono del 1608; il maleficio, presente in quasi tutti i fascicoli, vi configura invece come tecnica, come sapere trasmesso, come effetto della parola o del contatto, non esplicitamente come conseguenza di un patto. Le streghe che emergono da queste carte coincidono in larga misura con il profilo della guaritrice, radicate da lungo tempo nella comunità che le accusa e depositarie di un sapere terapeutico riconosciuto e temuto. Ciò non significa che la cultura dotta sia estranea a questo territorio periferico, dove pure arrivano tardi e lentamente molte delle direttive della Chiesa post-tridentina, ma che fra sapere demonologico e credenze popolari non corre un rapporto di trasmissione discendente: la comunità produce la strega

attraverso la fama, e il tribunale ne decide le sorti attraverso una procedura che rinvia a un'altra cultura, istituzionale e libresca.

L'accusa nasce e si sviluppa all'interno delle reti di parentela e di vicinato, i suoi veicoli materiali coincidono con i gesti della reciprocità ordinaria e i suoi luoghi sono quelli della sociabilità quotidiana. Prima che si arrivi al foro la comunità dispiega un repertorio articolato di strumenti di composizione che vanno dalla richiesta di guarigione al dono, dalla mediazione ecclesiastica alla minaccia, dall'interruzione degli scambi alimentari alla richiesta di riabilitazione pubblica. La medesima rete che accusa può difendere, e il tribunale interviene nel tentativo di sanare le lacerazioni sociali e riportare l'equilibrio all'interno della comunità. In questo quadro, la denuncia per stregoneria assume la funzione di risorsa tattica nella rinegoziazione dei conflitti quotidiani.

Entro questo campo, le identità femminili che popolano i fascicoli si rivelano non solo in qualità di imputate accusate di commettere malefici, ma anche come accusatrici, testimoni, produttrici del sospetto e negoziatrici della sua gestione informale. Nel Savonese, la figura della «strega» non costituisce una categoria culturale a sé stante; è piuttosto l'etichetta dispregiativa applicata a conoscenze tradizionali ed empiriche che finiscono per essere delegittimate sul piano sociale, economico e comunitario. Quanto alla questione di genere, il foro savonese non applica norme o pene diverse a uomini e donne in quanto tali. La disparità si colloca nella qualificazione dell'accusa come *maleficium* o come *superstitio*, e il tribunale la recepisce da una comunità che tende a indicare le donne come agenti di azioni dannose contro persone determinate, mentre gli uomini sono inquisiti per pratiche estranee alla dottrina cristiana senza che ne venga contestato un danno specifico. Le operazioni materialmente eseguite dagli uni e dalle altre appartengono tuttavia a un'unica cultura terapeutica indistinta, e il lessico dell'accusa riporta come i termini *stria*, *lamia*, *malefica* o *bàzola* non trovino mai declinazione al maschile nelle fonti processuali. Il caso savonese suggerisce così che il terreno decisivo dell'analisi di genere non sia tanto la percentuale di imputate, quanto il modo in cui la differenza si converte in classificazione del reato e, per questa via, in esito giudiziario.

Il piccolo nucleo delle autodenunce, infine, per quanto numericamente esiguo, si è individuato come possibile indicatore dell'efficacia raggiunta dal dispositivo tridentino di governo delle coscienze fra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento.

Queste vicende non segnalano un'intensificazione della persecuzione, ma forme di controllo capillari nelle quali il soggetto vigila sulla propria stessa ortodossia.

Il Fondo Inquisizione restituisce così il profilo di una costante contrattazione sociale tra vicini divisi tra delazione e solidarietà, tra guaritrici esposte allo stigma del maleficio, e tra un tribunale teso al disciplinamento a fronte di una comunità che reclama pace sociale. Restano naturalmente aperti problemi che la documentazione, nello stato in cui è conservata, non consente di risolvere. Il ritrovamento di due procedimenti inediti nel fondo *Actorum* dimostra del resto che la ricognizione dell'Archivio Diocesano non può considerarsi conclusa e che ulteriori materiali potrebbero modificare il quadro qui delineato. Per un profilo complessivo della stregoneria in Liguria che tenga conto altresì della dimensione di genere, l'indagine andrebbe estesa ai territori limitrofi, in particolare al genovesato, al finalese spagnolo, al Monferrato, al Piemonte sabaudo e all'estremo Ponente ligure, che presentano configurazioni giurisdizionali e sanzionatorie in parte diverse.

Appendice documentaria

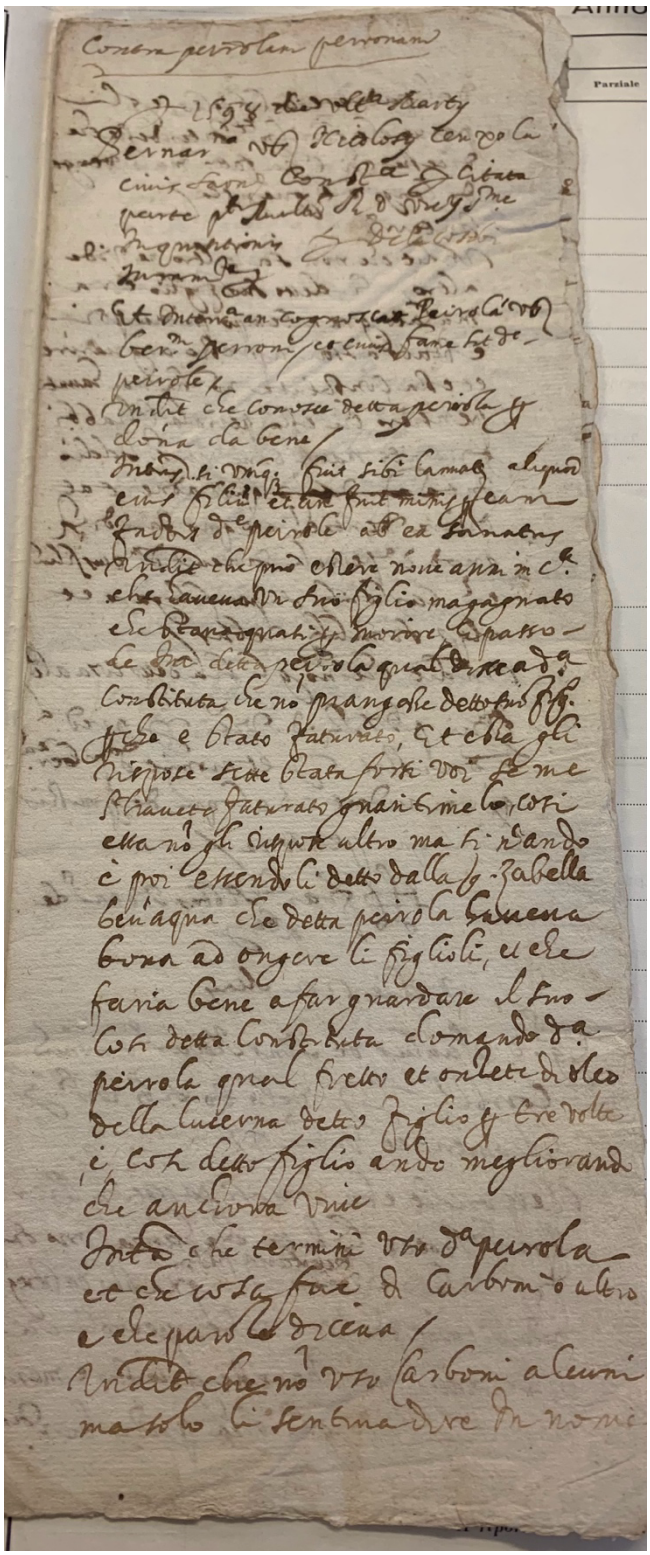


Figura 1- Documento 1- ADSN, Fondo Inquisizione 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598* – prima parte del costituto di Bernardina Cerisola di fronte a Paolo de Chio, vicario del Santo Offizio, 31 marzo 1598.

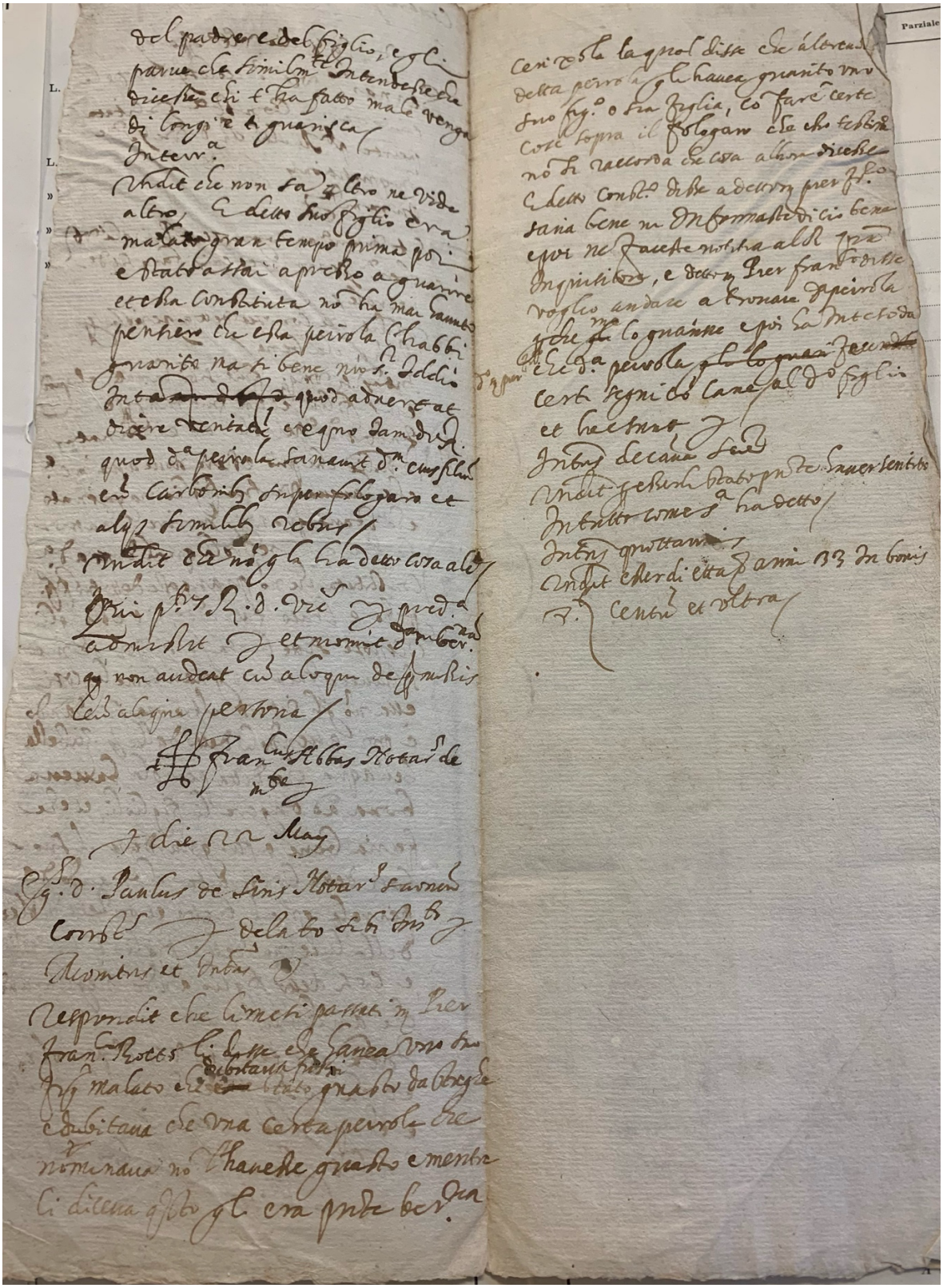


Figura 2 - Documento 1 - ADSN, Fondo Inquisizione 1, cc. n.n., fascicolo *Peirola Perrone 1598* – seconda parte del costituto di Bernardina Cerisola di fronte a Paolo de Chio, 31 marzo 1598 - costituto di Paolo De Sinis, 22 maggio 1598.

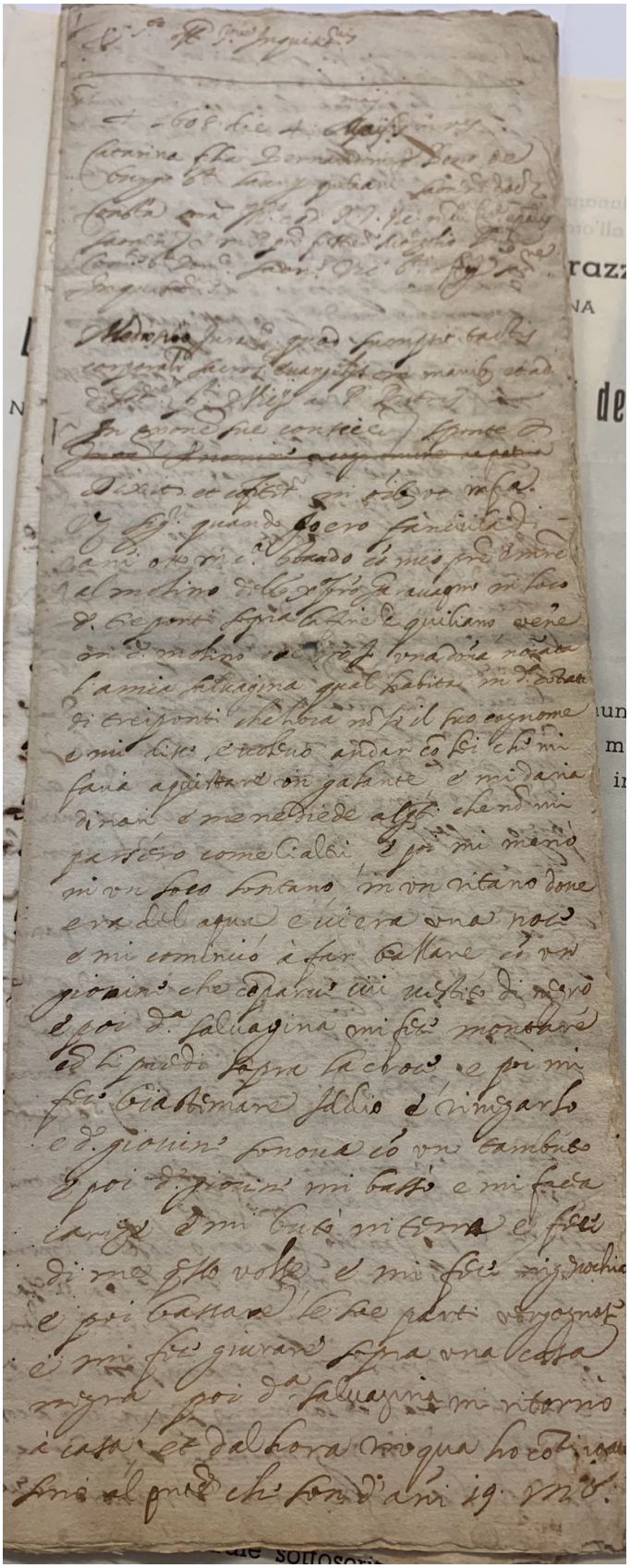


Figura 3 – Documento 2 - ADSN, Fondo Inquisizione 2, cc. n.n., fascicolo *Caterina de Bono strega Quiliano 1608* – prima parte del costituto di Caterina de Bono di fronte al vicario episcopale di Savona e a padre Geronimo Monzolio, vicario del S. Officio, 4 maggio 1608.

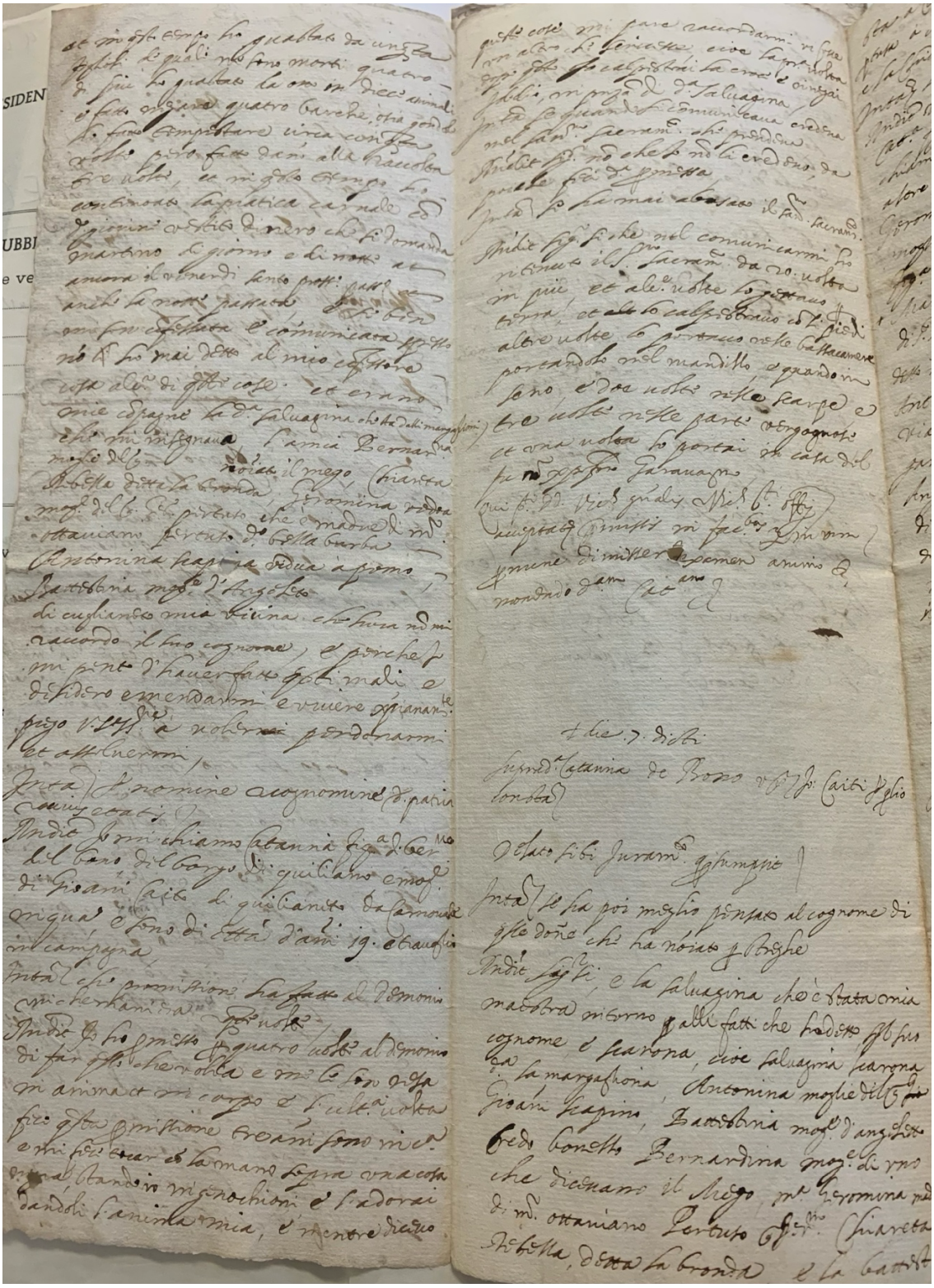


Figura 4 - Documento 2 - ADSN, Fondo Inquisizione 2, cc. n.n., fascicolo Caterina de Bono strega Quiliano 1608 – seconda parte del costituto di Caterina de Bono di fronte al vicario episcopale di Savona e a padre Geronimo Monzolio, vicario del S. Officio, 4 maggio – inizio del costituto di Caterina de Bono del 7 maggio.

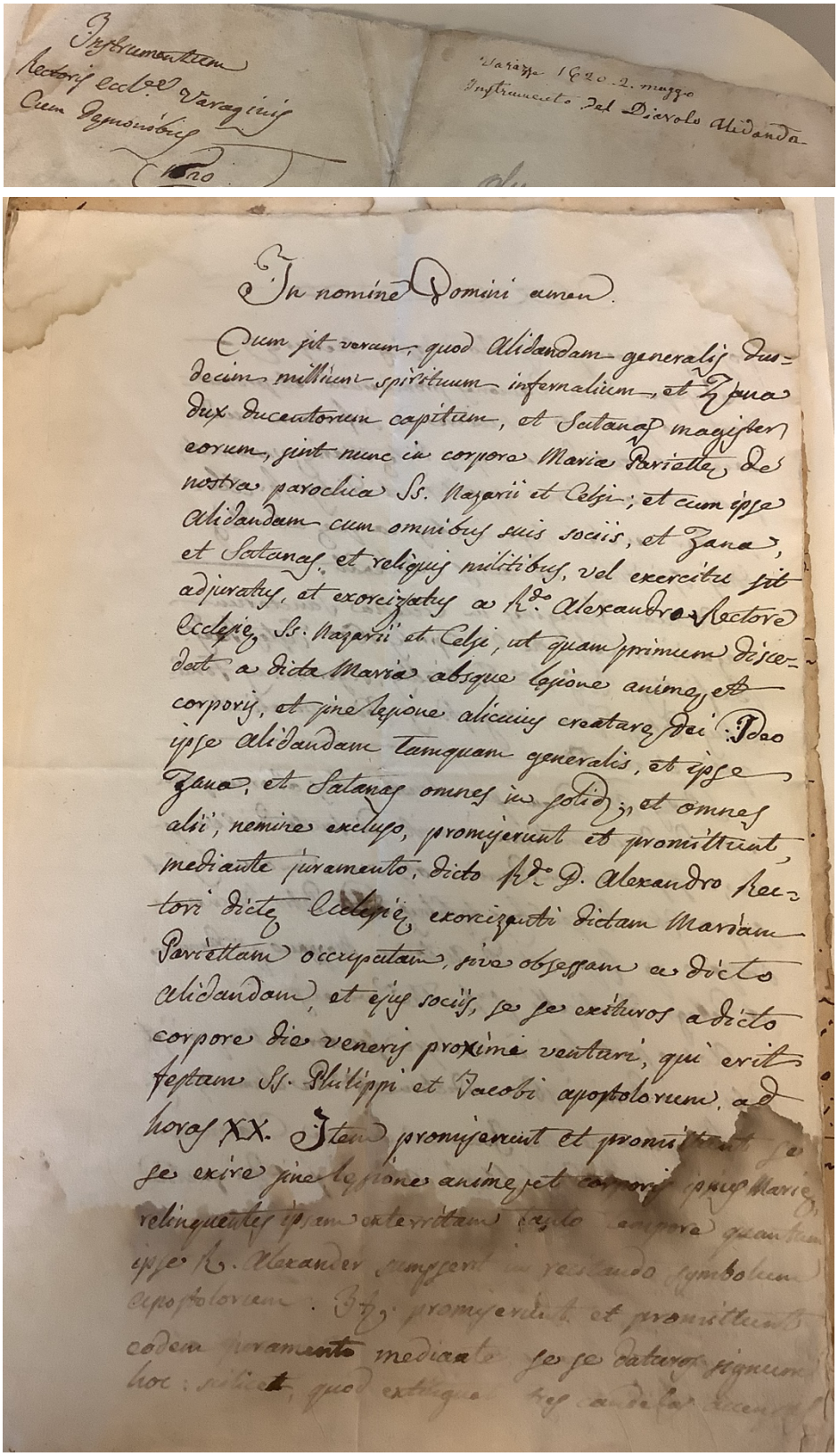


Figura 5 – Documento 3 – ASDSN, Fondo Inquisizione 2, cc. n.n., fascicolo *Indemoniata 1620?!*, Varazze S. Nazario e Celso – intestazione esterna e prima parte *instrumentum rectoris ecllesiae Varaginis cum demonibus*, 2 maggio 1620.

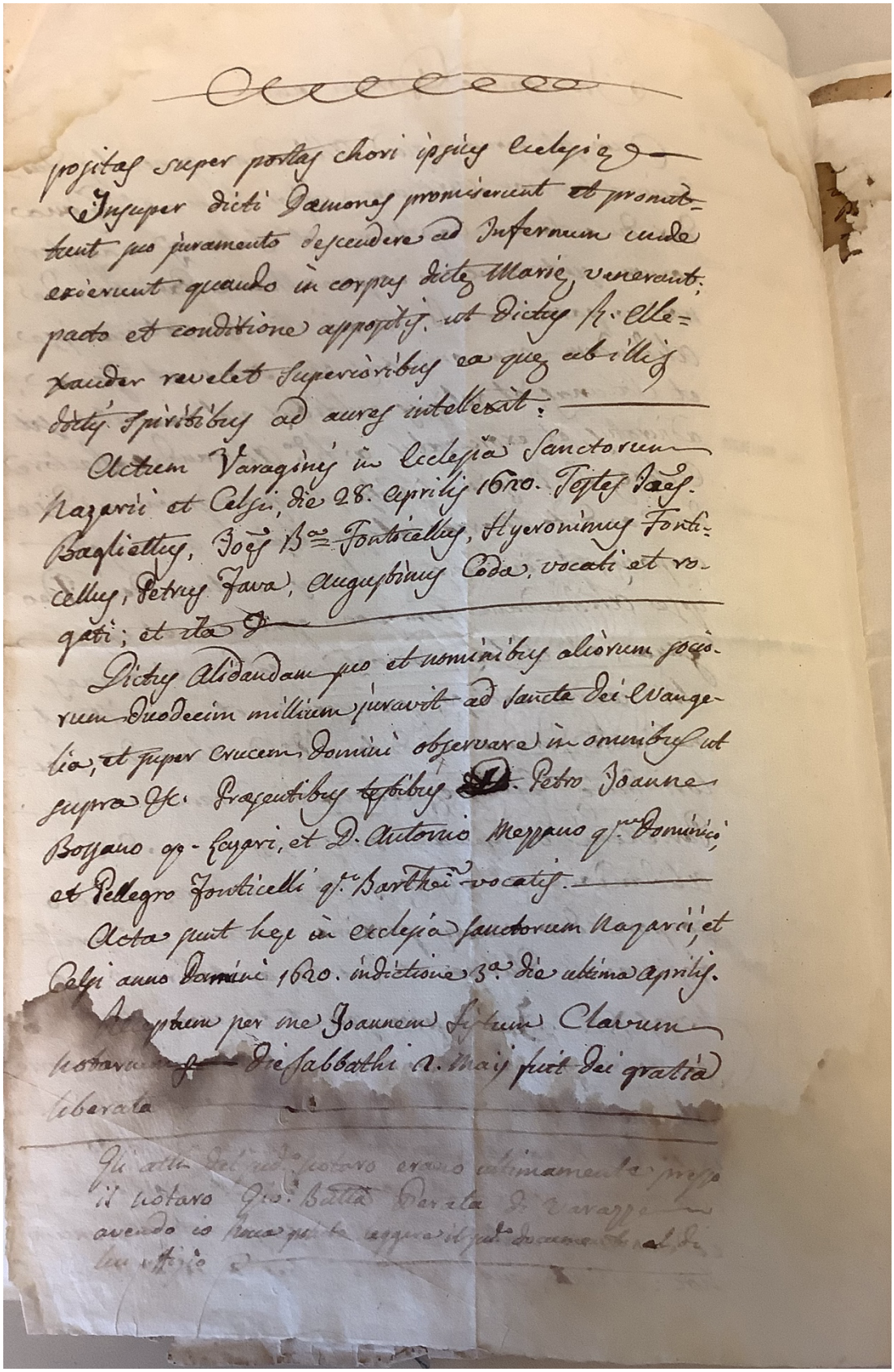


Figura 6 - Documento 3 – ASDSN, Fondo Inquisizione 2, cc. n.n., fascicolo *Indemoniata 1620?!,* Varazze S. Nazario e Celso – seconda parte *instrumentum rectoris ecllesiae Varaginis cum demonibus*, 2 maggio 1620.

Fonti d'archivio

Archivio Storico Diocesano di Savona-Noli (ASDSN)

Fondo Inquisizione, 1, 1538-1598

Fondo Inquisizione, 2, 1598-1676

Fondo Inquisizione, 3

Bibliografia

AA.VV., *Le streghe, il loro signore, i loro strumenti. Atti Terzo Convegno sulla Stregoneria Triora 4/5 ottobre 1997*, Pro Triora Editore, Taggia, 2000.

ANKARLOO, Bengt, HENNINGSEN, Gustav (a cura di), *Early modern European witchcraft: centres and peripheries*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

APPS, Lara, GOW, Andrew, *Male Witches in early modern Europe,* Manchester University Press, Manchester, 2003.

BARRY, Jonathan, *et al.*, *Witchcraft in early modern Europe: studies in culture and belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

BEHRINGER, Wolfgang, *Le streghe. Una storia culturale e sociale*, Il Mulino, Bologna, 2008.

BELLAVITIS, Anna, *et al.* (a cura di), *Donne e giustizia. Dissimmetrie legislative e agency delle donne. Un percorso diacronico*, in «Rivista di scienze, lettere ed arti. Atti e memorie dell'Ateneo Veneto», anno CCXI, terza serie, 23/I, Ateneo Veneto, Venezia, 2024.

BEVER, Edward, *Witchcraft, Female Aggression and Power in the Early Modern Community,* in «Journal of Social History», Oxford University Press, Oxford, Summer 2002, Vol. 35, No. 4, pp. 955-988.

BONVALET, Louise, *La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne (1630-1797): entre hérésie et surnaturel*, Tesi di dottorato, Normandie Université, Università degli studi di Padova, 2021.

BOTTA, Leonardo, *La riforma tridentina nella diocesi di Savona, parte I, Stab. Tip. Priamar dei Sabbatelli Editori, Savona, 1962*; parte II, Savona, 1963.

BRIGGS, Robin, *Witches and Neighbours: the social and cultural context of European Witchcraft*, Blackwell publishers, Oxford, 2002 [ed. originale 1996].

BRIZZOLARI, Carlo, *L'inquisizione a Genova e in Liguria*, E.R.G.A., Genova, 1974.

CAFFIERO, Marina, LIROSI, Alessia (a cura di), *Donne e Inquisizione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020.

CALCAGNO, Paolo, *Savona, porto di Piemonte. L'economia della città e del suo territorio dal Quattrocento alla Grande Guerra*, Città del Silenzio, Genova, 2013.

CAVINA, Marco, *Nozze di sangue. Storia della violenza coniugale*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011.

CICILIOT, Furio, *Tra magia, medicina e tradizione popolare. Una particolare figura di «guaritore» nelle valli di Vado Ligure*, in «Atti e memorie della società savonese di storia patria. Nuova serie», Vol. XIV, 1980, pp. 97-105.

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

DEL COL, Andrea, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano, 2006.

DELFINO, Giuseppe, SCHMUCKHER, Aidano, *Stregoneria, magia, credenze e superstizioni a Genova e in Liguria*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1973.

DI SIMPLICIO, Oscar, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Il Mulino, Bologna, 2005.

DI SIVO, Michele, *Per via di giustizia. Sul processo penale a Roma tra XVI e XIX secolo*, in CALZOLARI, Monica, *et al.* (a cura di), *Giustizia e criminalità nello Stato Pontificio. Ne delicta remaneant impunita*, «Rivista storica del Lazio», IX, 4, 2001, pp. 13-35.

DILLINGER, Johannes (a cura di), *The Routledge History of Witchcraft,* Routledge, London, 2020.

FONTANA, Paolo, *I confini della Repubblica e i confini della fede. Eresia e inquisizione nella Repubblica di Genova tra XVI e XVII secolo tra centro e periferia*, in «Controllare il territorio. Norme, corpi e conflitti tra Medioevo e Prima guerra mondiale», Rubettino Editore, Catanzaro, 2013, pp. 469-488.

FONTANA, Paolo, *L' Esorcismo nella Genova e nella Liguria di età moderna (secoli XVI-XVIII),* in «Ricerche Teologiche», EDB, Bologna, 2009, No. 20, pp. 107-141.

FRANCIA, Adolfo, *Storia minima: streghe, inquisitori, peste e guerra in un episodio di violenza collettiva del XVII secolo*, ECIG, Genova, 1990.

FRANCIA, Adolfo, VERDE, Alfredo, ZANELLA, M., *Caterina e le altre; i processi per stregoneria nel savonese nel XVI e XVII secolo,* Editrice Liguria, Genova, 1984.

GIANA, Luca, *Pratica delle istituzioni: procedure e ambiti giurisdizionali a Spigno nella prima metà del XVII secolo*, in «Quaderni Storici», Società editrice Il Mulino S.p.A., 2000, Vol. 35, No. 103 (1), pp. 11-48.

GINZBURG, Carlo, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Adelphi, Milano, 2020 [ed. originale 1966].

GINZBURG, Carlo, *Il formaggio e i vermi*. *Il cosmo di un mugnaio del '500*, Adelphi, Milano 2019 [ed. originale 1976].

GINZBURG, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Adelphi, Milano, 2017 [ed. originale 1989].

HESTER, Marianne, *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination*, Routledge, London, 1992.

KEITH, Thomas, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985.

KENT, Elizabeth J., *Masculinity and Male Witches in Old and New England, 1593-1680,* in «History Workshop Journal», Oxford University Press, Oxford, Autumn 2005, No. 60, pp. 69-92.

KOUNINE, Laura, *Imagining the Witch: Emotion, Gender and Selfhood in Early Modern Germany*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

LAVENIA, Vincenzo, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

LEVACK, Brian P., *La caccia alle streghe in Europa,* Laterza, Bari, 2012.

LEVI, Giovanni, *L'eredità immateriale: carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Il saggiatore, Milano, 2020 [ed. originale 1985].

LOVISON, Giulia, *La legge e il rogo. Fra' Modesto Scrofeo e la caccia alle streghe di Sondrio (1523)*, Carocci, Roma, 2025.

MACHIELSEN, Jan (a cura di), *The Science of Demons. Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, Routledge, London, 2020.

MAIFREDA, Germano, *Sono una strega. Confessioni del sabba nel passato europeo*, Einaudi, Torino, 2025.

MERLO, Grado G., *Streghe*, Il Mulino, Bologna, 2006.

MONTESANO, Marina, *Caccia alle streghe*, Salerno Editrice, Roma, 2012.

MONTESANO, Marina, *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Carocci editore, Roma, 2023.

MURARO, Luisa, *La signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, La Tartaruga, Milano, 2006.

MUURLING, Sanne, *Everyday Crime, Criminal Justice and Gender in Early Modern Bologna*, Brill, Leiden, 2020.

OLIVERI, Leonello, *Un processo per stregoneria in Val Bormida nel 1631: le streghe di Spigno*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino, 1996.

PIEMONTINO, Daniela, *Il «processo dei nobili». Eresia e cultura dotta nella Savona di fine Cinquecento*, in «Annali della fondazione Luigi Einaudi», Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2003, Vol. 37, pp. 259-290.

PROFETA, Andrea, *Le streghe di Isnello. La magia come crimine nelle Madonie d'antico regime (XVI-XVII secolo),* in «Mediterranea. Ricerche storiche», New Digital Frontiers S.r.l., Palermo, XXI, 2024, 1, pp. 97-120.

PROSPERI, Adriano (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione Vol. III*, Pacini editore, Pisa, 2010.

PROSPERI, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 2009 [ed. originale 1996].

RAGAGLI, Simone, *Eretici ed eresie a Savona tra Riforma e Controriforma*, in «Riforma e movimenti religiosi» No. 09, Rivista della Società degli studi valdesi, Claudiana, Torino, 2021, pp. 35-75.

RAGAGLI, Simone, *Giudicare le «superstizioni». Inquisizione, stregoneria e religiosità popolare nella Repubblica di Genova tra cinque e seicento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», Anno LVI, No. 1, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2020, pp. 63-110.

RAGAGLI, Simone, *Inquisitori e vescovi contro l'eresia nella Savona del Cinquecento*, in «La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi», Edizioni della Normale, Pisa, 2011, Vol. 1, pp. 153-170.

REGINA, Christophe, *La violence des femmes. Histoire d'un tabou social*, Max Milo Editions, Parigi, 2011.

ROMANO, Franca, *Corpi in disordine: possessioni e identità femminili*, in «La Ricerca Folklorica», Grafo Spa, Brescia, 2004, No. 50, pp. 75-83.

ROPER, Lyndal, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe,* Routledge, London, 1994.

ROSI, Michele, *Storia delle relazioni fra la Repubblica di Genova e la Chiesa romana specialmente considerate in rapporto alla riforma religiosa*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», n. 296, 1899.

ROWLANDS, Alison, *Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany*, in «Past & Present», Oxford University Press, Oxford, 2001, No. 173, pp. 50-89.

SACCONE, Manuela, TESTA, Giuseppe, *Streghe guaritrici e preti incantator. La magia popolare nei verbali dell'Inquisizione della Diocesi di Savona (XVI - XVII secolo)*, Associazione «Emanuele Celesia» Amici della Biblioteca e del Museo del Finale, Finale Ligure, 2019.

SANTARELLI, Daniele, WEBER, Domizia, *Stereotipi e anomalie nella accia alle streghe in età moderna. Alla ricerca di un modello prosopografico*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2021, n. 2, pp. 521-533.

SPOTO, Stephanie Irene, *Jacobean Witchcraft and Feminine Power*, in «Pacific Coast Philology», Penn State University Press, University Park, 2010, Vol. 45, pp. 53-70.

STUART, Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

VALENTE, Michaela, *Witch Hunting and Prosecuting in Early Modern Italy: A Historiographical Survey,* in «Religions», 2023, n. 14, 610.

Ringraziamenti

Giunta al termine di questo percorso di studi, desidero rivolgere un sincero ringraziamento a tutte le persone che hanno reso possibile la realizzazione di questo traguardo:

Ringrazio sentitamente il Prof. Calcagno per la preziosa guida e la fiducia accordatami. La passione con cui trasmette il sapere ha il raro potere di motivare e accendere l'entusiasmo di ogni studente e studentessa.

Un sincero ringraziamento alla Prof.ssa Bezzina per la costante disponibilità e per i preziosi suggerimenti, che sono stati una bussola indispensabile lungo tutta la stesura di questo lavoro.

Ringrazio sentitamente tutto il personale dell'Archivio Storico Diocesano di Savona-Noli per il supporto e la disponibilità. Un pensiero di particolare riconoscenza va a Don Gianluigi Caneto per la squisita cortesia, l'accesso alle fonti inedite e le sue preziose trascrizioni. Il lavoro di tutto il personale si rivela fondamentale nella preservazione del materiale documentario, rendendolo accessibile con generosità e competenza a chi si accosta alla ricerca.

Grazie al Dott. Giovanni Battista Crosa e alla Fondazione Conservatorio Fieschi, per il fondamentale supporto che mi ha consentito di compiere il mio percorso di studi a Genova in autonomia, senza pesare sulle spalle della mia famiglia. A voi va la mia più viva gratitudine.

Ai miei amici incontrati nel corso di questi anni universitari (siete troppi per essere nominati, ormai lo sapete): grazie per ogni risata, per tutti i momenti insieme e per aver reso questi anni di università i più belli della mia vita. Un ringraziamento particolare a Feffo, la cui amicizia è senza dubbio il dono più bello che questo percorso potesse farmi: senza il suo supporto questo traguardo non sarebbe mai stato possibile.

Un grazie a Nikla: cinque anni da coinquiline sono stati incredibili, ma averti sempre vicina come amica è senza dubbio il regalo più bello. Ti sono immensamente grata per tutto.

Ringrazio dal profondo del cuore Ilaria, Syria e Sveva, amiche di una vita, per essere la mia seconda famiglia e il mio rifugio più caro. Vi devo moltissimo.

Ringrazio Lorenzo, il primissimo lettore e consigliere di ogni singola pagina di questo lavoro. Grazie per aver camminato al mio fianco in ogni momento di questo percorso, per la pazienza infinita e per amarmi immensamente scegliendomi ogni giorno. Questo traguardo segna l'inizio del nostro futuro insieme.

Il più grande grazie lo devo a mia papà, mia mamma e mio fratello, l'amore più puro della mia vita. Grazie per avermi sempre sostenuta in ogni mia scelta, per ogni sacrificio silenzioso e per aver protetto i miei sogni come fossero i vostri. Vi amo immensamente.