

VINCENZO LAVENIA

## LA MEDICINA DEI DIAVOLI: IL CASO ITALIANO, SECOLI XVI-XVII

### *Morbi divini tra antichi e moderni*

Poiché gli uomini muoiono, gli uni soggiacendo alla forza del male prima di aver chiamato il medico, gli altri spirando subito dopo averlo chiamato [...], prima che il medico [...] possa fronteggiare ciascuna malattia, occorre dunque di tali malattie sapere la natura [...], e [...] *se v'è in esse qualcosa di divino*, e imparare a prevederle. In tal modo [...] ci si metterà al riparo da ogni rimprovero se si sarà previsto e predetto chi è destinato a perire e chi invece a salvarsi.

Che Ippocrate fosse o meno scettico sulle cause preternaturali di certe malattie era una materia dibattuta sin dall'antichità, a prescindere dalla lettura di quel *De morbo sacro* che già in epoca romana molti ritennero apocrifo<sup>1</sup>. Galeno tuttavia, commentando i consigli proemiali dei *Prognostica*, si mostrò quasi infastidito da un inciso non facilmente decifrabile<sup>2</sup>. Che cosa intendeva mai l'autore scrivendo *qualcosa di divino*? La sua risposta fu netta: Ippocrate aveva fatto allusione agli effetti repentini dell'aria, che potevano alterare senza rimedio le temperature e l'equilibrio degli umori; e dunque per malattie «divine» erano da intendersi quelle mortali dovute al cielo; altrimenti la medicina avrebbe dovuto cedere il passo alle orazioni e ai sacrifici:

*Quidnam divinum hoc sit quod Hippocrates vult praevideri, non convenit inter hujus libri interpretes. Sunt enim qui arbitrentur ira aliqua deorum homines morbo corripit, cujus rei faciunt quidem ex historiis fidem, sed nullam rationem adducunt, nec probant eam mentem Hippocrati fuisse [...]. Atqui Hippocrates nullo prorsus in libro visus est morbi causam ad Deos retulisse, [et] libello quem de morbo sacro scripsit, plura contra eos dixerit, qui morbos a diis immitti arbitrantur. Quamobrem nec epilepsiam nec amorem sacros esse divinosque morbos putamus<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> Cfr. premessa e bibliografia in Ippocrate, *La maladie sacrée*, a cura di J. Jouanna, Parigi, 2003.

<sup>2</sup> Il passo in traduzione italiana in Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, 1965, *Prognostico*, p. 209-210.

<sup>3</sup> Cito dal commento ai *Prognostica* di Claudius Galenus, *Opera Omnia*, a cura di C. G. Kühn, vol. XVIII/2, Lipsia, 1821, rist. anast. Hildesheim, 1965, p. 5-22.

Molti secoli dopo, l'avvento della stampa diede nuova linfa alla circolazione dei testi medici classici; i *Prognostica* come il *De morbo sacro* entrarono a fare parte dell'edizione aldina degli *opera omnia* del medico di Cos (1526) e circolarono anche in forma autonoma corredati quasi sempre dalle chiose di Galeno. Tanta fortuna (che rifletteva l'importanza dei *Prognostica* nel *corpus* ippocratico)<sup>4</sup> fu merito soprattutto della prima edizione approntata a Firenze da Lorenzo Lorenzano (Lorenzi), docente di Fisica a Pisa. Stampata più volte (1508, e poi Parigi 1543 e 1557), la sua versione fu affiancata nel 1511 da quella basileese di Guillelmus Copus<sup>5</sup>, medico di Francesco I: l'edizione di cui si sarebbe servito Rabelais per il suo commento (1532). Questi, tuttavia, non fu il solo a cimentarsi con i *Prognostica* e il passaggio dedicato alle malattie divine. Lo spagnolo Cristóbal de La Vega, docente ad Alcalá, nel 1551 scrisse che la lettura più corretta del pensiero di Ippocrate era quella fornita da Galeno: per morbi divini dovevano intendersi le alterazioni letali determinate dall'aria<sup>6</sup>. Dello stesso avviso fu un altro medico che insegnò a Salamanca, Juan Bravo, che ricordò pure gli effetti dei moti celesti<sup>7</sup>. In Italia Girolamo Cardano, sostituendo gli astri all'aria, concordò anch'egli con lo scetticismo di Galeno, rilevando però con una punta di spirito che era caduto in contraddizione citando il *De morbo sacro* della cui autenticità altrove dubitava<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Un elenco delle edizioni cinquecentesche in Hippocrate, *Œuvres complètes*, II, a cura di É. Littré, Parigi, 1840, rist. anast. Amsterdam, 1978, *Pronostic, Argument*, p. 103-106.

<sup>5</sup> L'edizione di Laurenzano e quella di Copus, corredate dal commento di Galeno, furono ristampate in un unico e sontuoso volume dal primo Estienne: Hippocrates, *Praedictiones sive Prognostica Laurentio Laurentiano Florentino & Guilelmo Copo interpretibus. Claudii Galeni Commentarij in easdem eodem Laurentiano interprete*, Parigi, 1516 (i passi sul *quid divinum* fol. 2v-4r).

<sup>6</sup> *Si quid divinum insit in morbis, id est, si quam habeat morbus ex aëre dependentiam*, in Ippocrate, *Liber prognosticorum, additis Annotationibus in Galeni commentarios auctore Christophoro de Vega*, Lione, 1551, p. 26. E più avanti: *Coelum autem appellare divinum non est praeter rationem*, p. 29. Cfr. anche p. 43-46.

<sup>7</sup> Cause nascoste (*abditae*) e *caelestium influxus*, insieme agli effetti dell'aria, possono *etiam sub divini nomine ab Hippocrate in praesentia comprehendere*, Juan Bravo, *In Hippocratis Prognostica commentaria*, Salamanca, 1579, p. 15-17 (l'opera è dedicata a Filippo II).

<sup>8</sup> G. Cardano, *In Hippocratis Coi Prognostica [...] commentarii absolutissimi*, Basilea, 1568, p. 15: *quantum illi prodest haec auctoritas, ad interpretationem mentis Hippocratis, cum librum illum neget eius esse?* Per Cardano Ippocrate farebbe riferimento all'influsso degli astri, e non a quello dell'aria: *At meo iudicio – obietta – Hippocrates nunquam diceret aerem divinum esse, sed coelum*. Il medico dunque, per curare efficacemente e diagnosticare bene i morbi, deve comprendere l'astrologia.

Nel 1572 Benedetto Vittori di Faenza, lettore di Medicina teorica a Bologna, scrisse ancora che Ippocrate alludeva alla *mutatio fortior, quae in aëre contingit*. E tuttavia il suo commento risentiva dell'influsso del platonismo e di una rinnovata preoccupazione riguardo all'esistenza delle malattie sacre che increspa le pieghe del ragionamento: non poteva credersi, con il Vangelo, che *morbi ob peccata a Deo immittuntur*? Certo, non era questo il senso dell'inciso di Ippocrate; e d'altra parte con il nome di Dio si intendeva spesso la natura; ma sull'esistenza di morbi divini il cristiano era chiamato a interrogarsi<sup>9</sup>. Rinviando ai suoi scritti sulla peste, nel 1588 Girolamo Mercuriale commentò il passo di Ippocrate interpretandolo in senso tradizionale<sup>10</sup>; ma chiosando il libello *De morbo sacro* e Galeno, si sentì in dovere di difendere il medico di Pergamo da un'accusa che, con ogni evidenza, si era fatta insistente: era un uomo poco religioso? *Galenus in primo Prognosticorum [...] eos vehementer damnat, qui nonnullos morbos a Dijs hominibus immitti putabant; cumque id ab Hippocratis opinione longe remotum probare nitatur, hunc locum citat, quasi voluerit librum hunc si non Hippocratis, saltem Hippocraticorum dogmatum refertum esse*. Pur non ritenendo autentico il libro sull'epilessia, insomma, Galeno l'avrebbe citato quasi costituisse una sorta di manifesto del pensiero di Ippocrate. Non si trattava di un attacco alla religione? Mercuriale provò a rovesciare l'accusa scrivendo che nessuna persona empia avrebbe parlato come Galeno di templi e orazioni: anzi, il passo indicava che l'autore *valde pium fuisse*. E tuttavia la difesa appare piuttosto debole e si rivela come una spia di un clima fattosi, nel corso del secolo XVI, sempre meno incline al presunto scetticismo degli antichi<sup>11</sup>.

Cosa aveva determinato una tale parabola? I passi dei *Prognostica* miravano a frenare il senso di onnipotenza dei medici e a difenderli dalle accuse in caso di fallimenti della cura. Tuttavia l'inefficacia delle terapie ufficiali rimase un problema anche nel mondo cristiano, e in età moderna costituì una delle cause per credere all'esistenza dei malefici: se la cura falliva si poteva pensare che il morbo avesse cause occulte, un'origine divina o, cosa più probabile, diabolica. Il capitolo XI del libro II del famige-

<sup>9</sup> B. Vittori, *In Hippocratis Prognostica commentarii*, Firenze, 1572, p. 17-19 (l'opera è dedicata a Cosimo de' Medici).

<sup>10</sup> Ippocrate, *Opera quae extant graece et latine [...] in quattuor Classes digesta, Interpretationis latinae emendatione, & scholiis illustrata a Hieronymi Mercuriali*, Venezia, 1588, Prima Classis, *Liber Praenotionum*, p. 73-85, in part. p. 85.

<sup>11</sup> *Ivi*, Tertia Classis, *Liber de Morbo Sacro*, p. 345-356 (il commento p. 356-357). Sull'autore cfr. A. Arcangeli e V. Nutton (a cura di), *Girolamo Mercuriale: medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, 2008.

rato *Malleus maleficarum* (1486), così come prima il *Formicarius* di Johannes Nider, fu chiaro in proposito: negli anni della prima caccia alle streghe, i teologi e gli inquisitori difesero l'idea che Dio permettesse ai demoni di colpire uomini, bestie e raccolti; che il diavolo potesse alterare il corso della natura o l'equilibrio degli umori e guastare o possedere i corpi; che le disgrazie avessero spesso cause preternaturali (lo dimostrava il libro di Giobbe); in poche parole, che esistessero morbi «sacri», divini o diabolici, per il cui rimedio non bastavano le cure della medicina e men che meno i sortilegi e le orazioni di maghi «superstiziosi» e di guaritrici, imputabili a loro volta di patto implicito con il diavolo. Certo, non mancavano medici scettici e giuristi perplessi; e persino autorevoli teologi che, commentando la *Summa* di Tommaso d'Aquino, ponevano in dubbio la realtà di credenze ancora discusse (come fece il cardinale Gaetano, che insinuò la falsità dei racconti sul volo notturno delle streghe)<sup>12</sup>. Ma la gran parte dei frati inquisitori degli ordini mendicanti sostenne la pericolosità delle *lamiae* (Bartolomeo Spina) e, soprattutto, l'efficacia dei riti di esorcismo come prova dell'esistenza del diavolo (Silvestro Mazzolini, il Prierias)<sup>13</sup>. Né mancarono i roghi, che in Italia colpirono anche al di sotto dell'arco alpino<sup>14</sup>: tra i più crudeli furono quelli scaturiti dalla caccia alle streghe di Mirandola (1522-1525), promossa dal savonaroliano Giovan Francesco Pico, che aveva collaborato alla stesura dei decreti del Laterano V e mischiava filosofia scettica e fanatica ortodossia per combattere quanti negavano i diavoli (e Dio), nonché l'immortalità dell'anima, attestata dal carattere spirituale di alcune letali malattie<sup>15</sup>.

Né furono da meno i medici. Il savonaroliano fiorentino Antonio Benivieni (1443-1502), già membro dell'accademia di

<sup>12</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Secunda secundae partis Summae Theologiae [...] cum commentariis [...] Thomae De Vio Caietani*, Venezia, 1588, q. 95, c. 234r s. La prima edizione dell'opera è del 1518.

<sup>13</sup> Cfr. Silvestro Prierias, *De strigimagarum daemonumque mirandis libri tres*, Roma, 1575 (prima ed. 1521); Id., *Aureus tractatus exorcismique pulcherrimi et efficaces in malignos spiritus effugandos de obsessis corporibus*, Bologna, 1573 (prima ed. 1501). Cfr. M. Tavuzzi, *Prierias. The life and works of Silvestro Mazzolini da Prierio (1456-1527)*, Durham (N.C.) - Londra, 1997; A. Maggi, *Satan's rhetoric. A study of Renaissance demonology*, Chicago- Londra, 2001, p. 21-53. Per Spina cfr. M. Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, 1999, *passim*.

<sup>14</sup> Cfr. T. Herzig, *Bridging North and South: Inquisitorial networks and witchcraft theory on the eve of the Reformation*, in *Journal of Early Modern History*, 12, 2008, p. 361-382.

<sup>15</sup> Cfr. A. Biondi, *Introduzione a G. Pico della Mirandola, Strega o delle illusioni del demonio nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, Venezia, 1989, p. 9-41.

Ficino, alla morte lasciò manoscritta una raccolta di consulti, indirizzata a Lorenzano, edita parzialmente nel 1507 con il titolo *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*. Si trattava di una serie di *historiae* di guarigioni, non di un volume di *principia*<sup>16</sup>. Alcuni racconti si prestavano a una interpretazione orientata dei fallimenti terapeutici attestando l'esistenza di un *quid divinum* in certi morbi sanabili solo con l'aiuto del Cielo:

È capitato in questi tempi un nuovo e strano genere di malattia: che, sebbene io abbia visto e curato, oso tuttavia a malapena scriverne. Una donna di quindici anni tentava di lacerarsi con le mani, poiché le era nato un dolore nella parte bassa del ventre. E allorquando erompeva in orribili grida, subito tutto il ventre si gonfiava [...], si gettava di qua e di là per tutto il letto e talvolta portava al collo le piante dei piedi [...], finché [...] si riprendeva un po'. Interrogata su quello che avesse fatto, lo ignorava [...]. Noi invero, ricercando le cause di questo male, pensammo provenisse dal risalire della matrice e da mali di vapori portati verso l'alto e che quindi avessero colpito il cuore e il cervello. Ci chiedemmo non poco stupiti: come mai usando rimedi adatti, questi non giovassero affatto; tuttavia pensammo di non dovere minimamente desistere dalla via giusta, finché la donna [...] alla fine eruppe in un vomito, col quale rigettò chiodi molto lunghi e ricurvi [...]. E poiché lo fece più volte anche sotto i miei occhi, pensai fosse invasata da uno spirito maligno [...]. Perciò, affidata ai medici spirituali, confermò questo con sintomi e indizi più manifesti. Anche noi infatti la sentimmo vaticinare e inoltre la vedemmo fare cose che, superando ogni violenza di malattia, oltrepassavano anche l'umana capacità<sup>17</sup>.

Le malattie preternaturali, agli occhi di Benivieni esistevano, e in anni in cui si discuteva di demoni e di immortalità dell'anima, potevano provare la verità di una fede che molti sentivano minacciata da quella corrente peripatetica che aveva riscoperto un Aristotele non cristianizzato che poteva convivere bene con la medicina di un Ippocrate o di un Galeno.

#### *Astri, umori e cause occulte*

Al tempo di Benivieni la stampa del *De daemonibus* del filosofo Agostino Nifo (1503), che negli anni seguenti si sarebbe allontanato dall'iniziale adesione alle tesi averroiste, pose l'accento su un aspetto del pensiero aristotelico che le correnti meno ortodosse

<sup>16</sup> Sugli usi del termine, cfr. G. Pomata, N. G. Siraisi (a cura di), *Historia: Empiricism and erudition in early modern Europe*, Cambridge (Mass.), 2005 (in part. il saggio di G. Pomata).

<sup>17</sup> A. Benivieni, *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*, a cura di G. Weber, Firenze, 1994, p. 66. Sull'autore cfr. K. Park, *Doctors and medicine in early Renaissance Florence*, Princeton (N.J.), 1985, in part. p. 49 s., 113 s.

del pensiero medievale avevano già messo in evidenza: lo Stagirita non parlava affatto di demoni, e il sistema di spiriti riconosciuto dal cristianesimo risultava estraneo, o addirittura inconciliabile, con la metafisica e la fisica aristoteliche. Discutendo la dottrina di Averroè, ma anche le tesi dei filosofi platonici e della tradizione ermetica, l'autore riconobbe sì l'esistenza dei demoni, ma per via ipotetica e in base alla rivelazione<sup>18</sup>.

Dopo Nifo, Pomponazzi nel 1520 stilava il *De incantationibus*, che ebbe ampia circolazione manoscritta prima di una postuma stampa (1556). Il Peretto insinuò la totale inammissibilità naturale del mondo diabolico cristiano e la sua funzione politica (il timore dei fedeli: la stessa della religione), spiegando le malattie occulte, i miracoli e le convulsioni attribuite a forze soprannaturali con il ricorso alle potenze degli astri e alla *vis imaginationis*. Le profezie e l'uso di idiomi ignoti da parte di gente incolta e affetta da convulsioni potevano ricondursi a una *complexio corporis* determinata dagli influssi celesti; e ciò spiegava anche le patologie da maleficio credute dai *rudiores* e curate con i riti. Del resto, come aveva scritto Galeno annotando i *Prognostica*, «guarisce di più quello in cui i più confidano». Ma dato che la Chiesa «crede ai malefici e Platone e molti uomini di gran peso hanno pensato lo stesso», l'autore replicava «seguendo la via della natura». Era più logico, d'altra parte, «sostenere una spiegazione senza demoni che con i demoni»<sup>19</sup>.

La posizione di Pomponazzi fu in grado di mettere in dubbio la tesi della collaborazione umana nei misfatti di Satana, che si era affermata nel medioevo cristiano, e suscitò un coro di critiche che non provennero solo dai teologi scandalizzati dalla negazione più o meno esplicita dell'intervento dei diavoli (fu il caso appunto di Mazzolini e Spina)<sup>20</sup>. Anche i filosofi naturalisti preferirono tornare a spiegazioni vicine a quelle di Avicenna. Nel *De occultis miraculis naturae* (1559), Levinus Lemnius (Lieven Lemse) pose l'accento sulla reminiscenza e sugli squilibri della bile nera e dell'immaginazione. L'opera fu tradotta subito in volgare italiano e più tardi fu accresciuta senza alterare l'interpretazione di fondo. Erano i

<sup>18</sup> Cfr. P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, ed. riv., Venezia, 1996, p. 241. Si è fatto ricorso a A. Nifo, *De intellectu libri sex. Eiusdem de demonibus libri tres*, Venezia, 1527, fol. 69r-76v.

<sup>19</sup> I passi in traduzione in P. Pomponazzi, *Gli incantesimi*, a cura di C. Innocenti, Firenze, 1997, p. 39 (cap. 4), 132 (cap. 10). Ma vedi ora Id., *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, 2011, p. 32, 105-106. Si rimanda all'ed. del testo e all'ampia introduzione della curatrice anche per la bibliografia.

<sup>20</sup> Cfr. il sempre utile G. Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus di Pomponazzi*, Firenze, 1975.

« cattivi umori » e non « i mali spiriti » a spiegare i fenomeni che si attribuivano al diavolo; era la melancolia a intristire gli uomini, e soprattutto le donne, fino ad alternarne l'immaginazione. Il diavolo sapeva adoperare le *res naturales* e poteva confondersi con i moti fisici. Ma Dio ne teneva a freno i poteri nefasti, mentre i medici dovevano curare i mali facendo ricorso alle erbe, alle pietre, agli odori, alla musica, ai rimedi naturali, senza assecondare credenze sul diavolo. Istruire la « plebe ignorante », del resto, era compito del buon medico sin da quando Ippocrate aveva dissipato l'idea che il mal caduco fosse un morbo divino. « Gli humori – si legge – son tanto violenti et atroci quando sonno o infiammati o corrotti, che salendo la lor fuligine al cervello [...] ne cavano a forza un linguaggio straniera », ampliano la capacità profetica e i poteri di reminiscenza. Per scoraggiare il timore delle streghe, fondato soprattutto sulle morti di bambini e neonati, bastavano, infine, piccole norme igieniche: per esempio « che i bambini non si debbano mettere a dormire con donne vecchie e brutte, e massime da' piedi, diletlandosi quell'età di cose belle ». Quanti contagi, quanti soffocamenti, quante pesti si sarebbero evitati con una maggiore attenzione? Se l'idea del potere dei malefici si fondava sulla paura, era la paura che occorreva anzitutto battere<sup>21</sup>.

Il testo di Lemnius ebbe grande fortuna e permise ad alcuni naturalisti di mettere in dubbio la credenza nelle malattie diaboliche. Il libro, infatti, sfumava i poteri degli spiriti, dilatando le cause naturali dei prodigi, ma senza mettere in questione il sistema demonologico. E tuttavia neppure Lemnius evitò la censura: proibito in Spagna con l'Indice inquisitoriale del 1583 (che ravvisò elementi di superstizione nelle cure proposte), permesso in forma emendata in quello del 1584<sup>22</sup>, il *De occultis* fu inserito *donec expurgatur* nell'Indice romano del 1596 (il consultore Ambrogio da Asola avrebbe proposto nel 1598 di eliminare i passi che sapevano di calvinismo o di patente empietà)<sup>23</sup>.

Parlare di malattie diaboliche significava affrontare il nodo della possessione demoniaca e della credenza nelle streghe, oltre che dei

<sup>21</sup> L. Lemnio, *De gli occulti miracoli, & vari ammaestramenti delle cose della natura*, Venezia, 1560 (le citt. fol. 68r, 95r, 98r, 172r). Sull'autore cfr. W. Eamon, *Science and the secrets of Nature. Books of secrets in medieval and early modern culture*, Princeton (N.J.), 1994 (trad. it. *La scienza e i segreti della natura. I 'libri di segreti' nella cultura medievale e moderna*, Genova, 1999, ad indicem).

<sup>22</sup> Cfr. J. Pardo Tomás, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991, p. 261-263.

<sup>23</sup> Cfr. U. Baldini, L. Spruit (a cura di), *Catholic Church and modern science. Documents from the archives of the Roman Congregations of the Holy Office and Index, I, Sixteenth-century documents*, III, Città del Vaticano, 2009, p. 1915-1969.

miracoli. E se Erasmo (ben noto a Lemnius) si era preso gioco degli esorcisti, fu Johannes Wier ad assestare un colpo alla credenza cattolica nell'efficacia degli scongiuri, mentre condannava gli interrogatori dei presunti diavoli che abitavano il corpo di donne melanconiche e bisognose di cura<sup>24</sup>. D'altra parte, la Riforma aveva segnato uno spartiacque, non tanto per la caccia alle streghe (che continuò nelle regioni protestanti), quanto per l'uso dei sacramentali. Per Lutero e per Calvino i riti di esorcismo potevano configurarsi come «superstizione papista», al pari di reliquie e miracoli di santi; e si presentò il dilemma se abolire l'imposizione dell'esorcismo nel battesimo, provando a difendere la liceità del sacramento impartito ai bambini contro le tesi degli anabattisti<sup>25</sup>. Wier non era né luterano né calvinista, e credeva alla corporeità dei diavoli, anche se non nel patto; ma il *De praestigiis daemonum* (che ebbe ben otto edizioni tra il 1563 e il 1583 e fu inserito negli Indici a partire da quello di Anversa, 1569) non costituì solo un testo critico nei confronti dei roghi di streghe e degli abusi degli esorcisti (accusati di fomentare le accuse di maleficio). L'autore era un medico galenico, biasimava l'uso di rimedi terapeutici non ufficiali, rilanciava la melancolia come causa prima delle presunte malattie diaboliche; e se polemizzava con Pomponazzi, il suo bersaglio principale nel corso del tempo divenne il novatore Paracelso, colpevole di avalorare una medicina «superstiziosa», incline a credere nei malefici, negli esorcismi, nei fenomeni di possessione, e per di più contaminata da pratiche popolari.

Fu soprattutto il *De abditis rerum causis* di Jean Fernel (apparso a Parigi nel 1548, e a Venezia nel 1550) a porre l'accento sulle cause occulte dei morbi, individuando nel fallimento delle cure la prova dell'esistenza di alterazioni fisiche di origine divina o diabolica, con una esplicita presa di distanza dalla medicina antica, e soprattutto da Galeno. Il fronte neoterico, nel Cinquecento, fu ampio e variegato<sup>26</sup>. Ma con Fernel, che rese quasi una moda invocare cause

<sup>24</sup> Per l'opera cfr. J. Weyer, *Witches, devils, and doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De praestigiis daemonum*, ed. G. Mora, Binghamton, 1991. Sull'autore M. Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco*, Firenze, 2003.

<sup>25</sup> B. Nischan, *The exorcism controversy and baptism in the late Reformation*, in *Sixteenth Century Journal*, 18, 1987, p. 31-51.

<sup>26</sup> Su Fernel e la stregoneria cfr. S. Clark, *Demons and disease. The disenchantment of the sick*, in M. Gijswijt-Hofstra, H. Marland, H. de Waardt (a cura di), *Illness and healing alternatives in Western Europe*, Londra-New York, 1997, p. 38-58. Sul neoterico Argenterio, che insegnò a Pisa prima di Celsalpino, N. G. Siraisi, *Giovanni Argenterio. Medical innovation, princely patronage, and academic controversy*, ora in Ead., *Medicine and the Italian universities 1250-1600*, Leida, 2001, p. 328-355 (alla raccolta rinvio anche per Antonio Benivieni e per la bibliografia sul *De abditis*).



« occulte » o « nascoste » nei frontespizi dei testi medici, si ebbe il primo e sistematico ricorso all'eziologia divina e diabolica nel caso di inefficacia di terapie ufficiali. Medico di Francesco I, Fernel mise mano al suo dialogo tra gli anni Venti e gli anni Trenta del XVI secolo, ma la sua apparizione a stampa attese anni. Il genere adottato indicava l'orientamento filosofico di Fernel, che si dichiara ardente seguace di Platone, attinge al *Corpus Hermeticum*<sup>27</sup> e polemizza non solo con Aristotele, ma con Galeno in nome del diritto dei moderni a innovare<sup>28</sup>. La domanda iniziale che i tre protagonisti del dialogo si pongono è sempre la stessa: come intendere il passo dei *Prognostica*? Come reagire di fronte a malattie inguaribili con le cure ufficiali?<sup>29</sup> Il limite di Galeno era stato di aver negato le cause remote dei morbi; quello degli interpreti moderni era di porre in dubbio l'esistenza delle sostanze spirituali, sulla scia di Alessandro di Afrodisia e Averroè. Lo scopo del primo libro (e in particolare del capitolo finale) è chiaro: se si dimostra che esistono le malattie sacre, e che la salute è determinata anche da sostanze incorporee, si proverà che i rimedi ecclesiastici hanno un senso, che esiste l'anima e che essa è immortale come vuole la Chiesa: *si quos enim spiritus orbe toto volitare et vagari compertum habemus [...]: constans id et firmum esse debeat, animum quem in nobis sentimus intelligentiae capacem, incorporeum simul et immortalem haberi*<sup>30</sup>. Ci sono rimedi che ottengono effetto anche senza saperne la causa: bisogna adoperarli, schivando il ricorso alla magia e ai guaritori popolari. Vi sono malattie, si legge nel capitolo 16 del libro II, che si rivelano per sovrannaturali dopo avere estenuato i medici. Certo, non tutte le convulsioni sono opera di diavoli che agiscono con il permesso di Dio, e il più delle volte spinti da invocazioni di uomini e donne malvagi, forse identificabili dal marchio (*signum*). Vi sono indubbiamente casi di epilessia, di avvelenamento e di contagio. Ma che dire della vicenda di un giovane nobile che – racconta

<sup>27</sup> Ricorro alla recente traduzione del *De abditis* con testo originale a fronte, accompagnata da una introduzione che 'attenua' il carattere neoterico e demonologico del testo: J. Fernel, *On the hidden causes of things. Forms, souls and occult diseases in Renaissance medicine*, ed. e trad. J. M. Forrester, J. Henry, Leida, 2005, libro II, cap. 18, p. 716 s.

<sup>28</sup> *Disciplinae et artes quae annis prope mille ac ducentis sepultae fuerant [...], iam plane revixerunt, pristinum, ne dicam maiorem, splendorem adeptae, ut nihil fere docto illi seculo debeat haec aetas invidere, ivi, p. 106 (praefatio).*

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 116; p. 121-122, libro I, capitolo 1: *Agitabatur inter eos [i medici] eiusmodi quaestio. An ne quod in morbis est divinum, divinam opem desideret. Istud olim ab Hippocrate nostro simpliciter dictum, videbam variis interpretationibus alio atque ipse sperabam, trahi* (a parlare è Philiatros, uno dei tre protagonisti del dialogo). La polemica con Galeno più avanti, libro II, capitolo 10, p. 544.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 394.

Eudoxus (nel dialogo è voce di Fernel) – si scopre posseduto quando il diavolo che lo abita comincia a parlare in greco e latino e sbeffeggia i medici? La possessione prova che i morbi divini, o *trans naturam*, esistono, e che occorre curarli con l'ausilio di mezzi che la medicina non conosce o non può applicare<sup>31</sup>.

I racconti di possessione demoniaca, individuale e collettiva, presero a moltiplicarsi in tutta Europa all'altezza della metà del Cinquecento, spesso associati ad accuse di stregoneria. E nella Bologna in cui aveva insegnato Pomponazzi, nel 1562-1563, le benedettine di Santa Margherita si dissero maleficate da una suora che fu inquisita. Le cure di un medico, Alideo Padovani, che Wier ricordò nel *De praestigiis* come testimone della presunta conversione in punto di morte dell'empio Pomponazzi, si erano rivelate vane; e il fisico aveva ceduto il passo a sacerdoti che approntarono riti spettacolari. Tra gli esorcisti fu un frate che pochi anni dopo scongiurò un bambino ebreo che, guarito, abbracciò la fede cristiana contro la volontà della famiglia<sup>32</sup>. Anche il mondo ebraico, d'altra parte, registra racconti di possessione a partire dalla metà del XVI secolo, e due ebbero per scenario Ferrara e Ancona (1574). Un secolo più tardi, Menasseh Ben Israel dedicherà parti dell'opera sull'immortalità dell'anima (*Nishmat Hayyim*, Amsterdam 1651) a dimostrare che la possessione fosse una prova che Dio inviava per smentire gli increduli. Già anni prima, del resto, molti conversos avevano conosciuto, in una Spagna che pullulava di beatas e di sante vive, fenomeni di convulsione diabolica e misticismo<sup>33</sup>. Come discernarli, come discriminare buoni e cattivi spiriti, come arginare il protagonismo religioso femminile?<sup>34</sup>

Il timore dell'eresia *alumbrada* partorì nella Penisola iberica le prime istruzioni del clero contro la credulità negli indemoniati<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 646-672.

<sup>32</sup> G. Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi*, in G. Paolin (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, 2001, p. 81-124.

<sup>33</sup> Sui fenomeni di convulsione diabolica e di misticismo nel mondo ebraico, v. J. H. Chajes, *Between Worlds. Dybbuks, exorcists, and early modern Judaism*, Philadelphia, 2003, trad. it. *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Torino, 2010.

<sup>34</sup> Nella recente letteratura sulla *discretio spirituum* e sui suoi risvolti medici, v. A. J. Schutte, *Aspiring saints. Pretense of holiness, Inquisition, and gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimora, 2001; N. Caciola, *Discerning spirits: Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca-Londra, 2003; M. Sluhovsky, *Believe not every spirit. Possession, mysticism and discernment in early modern Catholicism*, Chicago-Londra, 2007.

<sup>35</sup> Sull'*Aviso de gente recogida* di Diego Pérez de Valdivia (1585, tradotto in italiano nel 1590), cfr. A. Weber, *Between ecstasy and exorcism. Religious negotiation in sixteenth-century Spain*, in *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 23, 1993, p. 221-234. Per un quadro d'insieme del contesto spagnolo A. Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, 2003.

Ma fu l'Italia a produrre una letteratura destinata agli esorcisti, un fortunato genere che mirò, in origine, a confutare lo scetticismo dei medici galenici e dei seguaci di Pomponazzi, in un clima di controversia che incise sulla produzione dotta dei naturalisti.

*Confutare Galeno, ripudiare Pomponazzi*

Nel 1574, nel monastero benedettino di Sant'Anna di Pisa, alcune religiose manifestarono comportamenti che fecero pensare quasi subito alla presenza del diavolo: si agitavano in modo spaventoso, parlavano in latino (non avendolo mai appreso) e rivelavano misteri e profonde verità di fede. Il fatto suscitò un clamore che si estese ben oltre la città toscana, anche se è difficile stabilire, a distanza di secoli, se un indemoniamento pubblico di monache fosse una novità nell'Italia del tempo. L'episodio precedette di qualche anno altri casi di possessione collettiva in Europa, i cui scopi propagandistici e controversistici sono stati oggetto di studio a partire da un libro di Walker<sup>36</sup>. I fatti pisani portarono al consulto di due eminenti naturalisti e lettori dell'università. Così a Francesco de' Vieri II, platonico, e ad Andrea Cesalpino, aristotelico, fu chiesto di pronunciarsi sulla verità del morbo diabolico,

<sup>36</sup> D. P. Walker, *Unclean spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, Londra, 1981, trad. it. *Possessione ed esorcismo. Francia ed Inghilterra fra Cinquecento e Seicento*, Torino 1984. Cfr. H. C. E. Midelfort, *Catholic and Lutheran reactions to demon possession in the late seventeenth century: Two cases histories*, in *Daphnis*, 15, 1986, p. 623-648; Id., *The Devil and the German people: Reflections on the popularity of demon possession in sixteenth-century Germany*, in S. Ozment (a cura di), *Religion and culture in the Renaissance and Reformation*, Kirksville, 1989, p. 99-119; Id., *A History of madness in sixteenth-century Germany*, Stanford, 1999. Per altri casi cfr. C. Puyol Buil, *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido. 1628-1660*, Madrid, 1993; S. Clark, *Thinking with Demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, 1996, p. 388 s.; F. Cervantes, *Devil in the New World. The impact of diabolism in New Spain*, Yale, 1997; H. Kallendorf, *Exorcism and its texts: Subjectivity in early modern literature of England and Spain*, Toronto, 2003; H. de Waardt et al. (a cura di), *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens / Demonic possession: interpretations of a historico-cultural phenomenon*, Bielefeld, 2003; Ph. C. Almond, *Demonic possession and exorcism in early modern England: Contemporary texts and their cultural contexts*, Cambridge, 2004; S. Ferber, *Demonic possession and exorcism in early modern France*, Londra, 2004; R. Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago del Cile, 2009. Sulle possessioni collettive di religiose cfr. M. Sluhovskiy, *The Devil in the convent*, in *American Historical Review*, 107, 2002, p. 1379-1411 (con ricca bibliografia). Per l'Italia *infra*.

sulla sua possibile origine soprannaturale e sull'efficacia terapeutica dei riti di esorcismo adoperati<sup>37</sup>.

Gli interrogativi posti dalle autorità ecclesiastiche e civili non erano nuovi. Nel 1560 Matteo Gentili, allievo di Argenterio, turbato dalla lettura di Fernel si rivolse a un medico, che come lui era marchigiano e si era formato a Pisa Giano Mattia Durastante, per chiedere lumi su un punto: *daemones an sint, et an morborum sint causae* (se i diavoli esistano e provochino malattie). Questi rispose con un trattatello incluso nei *Problemata*, editi nel 1567. Tale scambio di opinioni, in genere poco considerato, merita attenzione: Durastante rivela una propensione per l'averroismo e mostra di nutrire dubbi sull'esistenza di morbi sacri, esibendo al lettore un'ampia conoscenza degli scritti di Nifo<sup>38</sup>.

Pochi anni più tardi, lo stesso dubbio di Gentili (esistono le malattie diaboliche?) fu materia del consulto tenutosi a Pisa. Ma nel clima posttridentino, diverso da quello di inizio Cinquecento, e persino da quello in cui scrisse Durastante, rispondere non era privo di insidie. La caccia alle streghe riprese in Italia proprio negli anni Settanta del XVI secolo, dopo la fine dell'emergenza ereticale. In quel contesto, i medici influenzati dal platonismo o convinti della necessità di sottomissione della medicina ai modelli della Controriforma, ebbero in un primo tempo partita vinta contro il naturalismo aristotelico, aiutati dalle censure ecclesiastiche. Non si trattò di un fenomeno privo di conseguenze: come cercherò di dimostrare, attraverso la lotta contro la medicina ippocratico-galenica e la fisica aristotelica insegnate nelle università, si può ricostruire una fase della storia della stregoneria in Italia<sup>39</sup> e dei conflitti

<sup>37</sup> L'episodio è ricostruito in P. Zambelli, *Scienza, filosofia, religione nella Toscana di Cosimo I*, in *Florence and Venice: Comparisons and relations*, II, Firenze, 1980, p. 3-52 : p. 10-17.

<sup>38</sup> G. M. Durastante, *Problemata*, Venezia, 1567, fol. 6r-83v. La lettera di Gentili precede il testo.

<sup>39</sup> Sulla storia della stregoneria in Italia cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, 1990; Id., *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in D. Corsi, M. Duni (a cura di), *Non lasciar vivere la malefica. Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*, Firenze, 2008, p. 53-65; J. Tedeschi, *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in early modern Italy*, Binghamton, 1991 (trad. it. *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, 1997); A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996, p. 368-430; O. Di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria, medicina. Siena e il suo Stato (1582-1721)*, Siena, 2000; Id., *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, 2005; A. Del Col, *L'inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, 2006; V. Lavenia, *Stregoneria, Italia*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, III, Pisa, 2010, p. 1521-1530.

che continuarono a opporre i sostenitori della verità dei malefici e gli scettici (coloro che dubitavano di alcune accuse, ma anche coloro che dubitavano di *tutte* le accuse). In quel contesto<sup>40</sup> fiorì in Italia la letteratura demonologica, che fu in larga parte opera di esorcisti e di medici, ed ebbe perciò caratteri diversi rispetto a quella di paesi come Francia e Germania (in cui non operò, se non limitatamente, l'Inquisizione). Con i medici ostili alla tradizione peripatetica, inoltre, si schierarono quanti erano incuriositi da cure alternative a quelle galeniche, o quanti ebbero interesse a sostenere le ipotesi eziologiche degli esorcisti; quanti furono ossessionati dai fallimenti terapeutici (al di là della « promessa di guarigione » che si stabiliva spesso tra medico e paziente)<sup>41</sup>; o quanti dovettero difendere la propria dubbia ortodossia in tempi di conformismo.

Fu quest'ultimo, con molta probabilità, il caso di Cesalpino. Una disputa pisana sulla verità della possessione si trasformò in un'occasione per fugare i sospetti di eresia suscitati contro di lui nell'ambito dello Studio e per sfuggire alle maglie del locale Sant'Uffizio, che in quegli anni sottopose più volte a controllo il collega Girolamo Borri<sup>42</sup>. Occorreva in primo luogo superare lo zelo del collega e rivale Francesco Vieri, che, timoroso a sua volta di accuse di eresia (lo mettono in luce le *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina Cristiana et a quella d'Aristotile*, 1580), aveva dato alle stampe un fervido *Discorso intorno a' Dimonii volgarmente chiamati Spiriti* per avvalorare, da platonico, la tesi degli indemoniamenti (1576)<sup>43</sup>. L'opera era offerta all'arcivescovo di Pisa, recava l'approvazione dell'inquisitore cittadino e si apriva con

<sup>40</sup> Che non fu solo un contesto italiano: cfr. C. Gilly, *'Qui negat diabolum, atheus est'. Atheismus und Hexenwahn*, in F. Nuewöhner, O. Pluta (a cura di), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, 1999, p. 337-354.

<sup>41</sup> Cfr. G. Pomata, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime*, Roma-Bari, 1994.

<sup>42</sup> La denuncia contro Borri del 1582, che aprì un'indagine che vide coinvolto il figlio di Vieri, partì dal figlio di Cesalpino: A. Prosperi, *Anime in trappola. Confessione e censura ecclesiastica all'università di Pisa tra '500 e '600*, ora in Id., *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, 2003, p. 263-296, in part. p. 276. Sui processi e le indagini che riguardarono il circolo pisano cfr. *Catholic Church and modern science...* cit., I/1, p. 665-682, 812-854.

<sup>43</sup> Un breve documento senza data né autore, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6207, fol. 93r, rivela che l'Inquisizione a Roma non gradì che un libro sui diavoli fosse scritto in volgare: *non multum expediat, ut haec materia de spiritibus difficillima vulgari lingua circumferatur*. L'Archivio Arcivescovile di Pisa, *Inquisizione*, b. 1, fol. 502r-505v, registra poi il costituito di Giovan Battista de' Vieri, che a Firenze aveva accusato Francesco de' Vieri di essere stato eretico e di aver posseduto libri di Boccaccio, Ochino e Alonso Valdés (1579). L'atto fu trasmesso a Pisa.

parole inequivocabili: « intorno a cotali spiriti – quelli di Sant’Anna – tanto credo [...] quanto la Santa Romana Chiesa e crede, e tiene; il rimanente come non vero, et empio, dalla schiera delle verità discacciando »<sup>44</sup>. Gli aristotelici – compariva il nome dell’averroista Alessandro Achillini, già morto<sup>45</sup> — si erano affannati a negare gli spiriti; ma il pensiero dello Stagirita poteva ora accordarsi alla dottrina cristiana a dispetto degli interpreti. Le fonti di Vieri, in ogni modo, erano altre: il *Corpus Hermeticum*, Platone; e valeva anche la diretta osservazione dei già evocati fatti di Pisa:

Molti e diversi segni si ritrovono, per i quali si può conoscere, se questi sono veramente spiritati, o piuttosto melanconici [...]. Il primo segno di essere veramente spiritato è se gli ubbidisce al sacerdote; come io, insieme con molti dottori teologi, filosofi, e medici [...] ho visto in Pisa, nel munistero di S. Anna, ove tre monache spiritate dimorano. Le quali cotalmente da gli spiriti son tormentate, che in un’hora medesima più volte di senso e di spirito rimangon prive, né altrui riconoscono [...]. Ai maligni spiriti delle quali comandava il sacerdote spesse fiate<sup>46</sup>.

Se l’esorcista chiedeva al demonio di abitare parti del corpo di una suora, questi « subito ubbidiva »; e a quel punto esse si gonfiavano, mutavano colore, si contorcevano. Si trattava di possessione, attestata anzitutto dal potere dei riti di esorcismo e da altre tre prove: parlare lingue ignote, manifestare segreti, ragionare di filosofia da parte di donne ignoranti come erano le benedettine. « Né si può dire che questi effetti procedano dall’umor malinconico, o dalla fissa immaginazione »: per le tesi di Wier, di Lemnius, degli scettici nessuno scampo<sup>47</sup>. D’altra parte, « la fede nostra eziandio si accresce grandemente per l’esempio de gli spiritati, e della loro liberatione, fatta dall’esorcista »<sup>48</sup>. E forse era questa la causa per la quale Dio aveva permesso il male: combattere quanti non credevano agli spiriti o invocavano eziologie astrali. Credere al potere delle costellazioni, si legge, « è contro alla libertà dell’arbitrio »<sup>49</sup>. Borri (e Cesalpino) erano messi sull’avviso.

L’intervento di Cesalpino apparve pochi anni dopo con il titolo di *Daemonum Investigatio Peripatetica. In qua explicatur locus Hippocratis in Progn. Si quid divinum in morbis habetur* (apud Iuntas, Florentiae, 1580). Il testo è tra i più ambigui del tempo; ma

<sup>44</sup> F. de’ Vieri, *Discorso intorno a’ Dimoni, volgarmente chiamati Spiriti*, Firenze, 1576, p. 4.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 58-59.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 83.

la sua pubblicazione ebbe l'effetto di evidenziare la crisi del naturalismo e mise a nudo la rinuncia di molti commentatori a difendere un paradigma, quello aristotelico, che si era conciliato con la medicina classica, permettendo di dubitare dei morbi sacri e di rifiutare la commistione tra arte esorcistica e medicina che andava imponendosi in quegli anni. Anche grazie a quel testo, sorta di trampolino di lancio nella carriera dell'autore, Cesalpino lasciò Pisa e fu scelto da Clemente VIII per la Sapienza di Roma. In veste di eminente lettore anni dopo egli avrebbe fornito un parere per convalidare la santità nel processo di canonizzazione di Filippo Neri<sup>50</sup>.

Le ipotesi su cui si concentrò Cesalpino, che partì dal passo dei *Prognostica* (taciuto da Vieri), furono tre. Le convulsioni potevano essere spiegate come malattie uterine, melancolia o atti demoniaci. Il problema riguardava la terza ipotesi, difficile da convalidare in base alla tradizione antica. Cesalpino sostenne che l'origine della presunta miscredenza dei medici risaliva a Galeno, reo di avere male interpretato i *Prognostica*. I morbi diabolici invece esistevano, e Galeno l'aveva negato perché non credeva in Dio e nell'immortalità dell'anima (*quoniam in hoc inferiori mundo nihil putavit immortale et divinum contineri*)<sup>51</sup>. Cesalpino abiurò così gli insegnamenti appresi da Realdo Colombo a Padova, sferrò un violento attacco contro la medicina classica e aprì la scia ad altre e più zelanti condanne della fisica antica. Nel nome di Ippocrate (che provò a disculpare), condannò l'ateismo di Galeno e reinterpretò la fisica di Aristotele, confuso con un Platone cristianizzato. *Aristoteles [...] ad causas naturales reducit ea quae in homine super naturam fieri videntur*<sup>52</sup>. E tuttavia, a dispetto di una lettura del mondo ancorata all'esperienza, lo Stagirita, sostenne Cesalpino, aveva solo dubitato che si potesse parlare di un *corpo* del diavolo, e non dell'esistenza dei demoni in quanto tali. I malefici esistevano: Satana sapeva confondere la vista: fingeva metamorfosi animali; proteggeva le streghe sotto tortura con il *maleficium taciturnitatis*; causava le malattie con oggetti maleficiati; partoriva

<sup>50</sup> Cfr. G. Antonelli, *La conservazione del corpo di San Filippo Neri, con appendice su Andrea Cesalpino*, Roma, 1922, p. 5-15; G. Incisa della Rocchetta, N. Vian (a cura di), *Il primo processo per San Filippo Neri*, I, Città del Vaticano, 1957, p. 235-236; II, p. 222-225. Sugli aspetti medici della causa cfr. ora E. Andretta, *Anatomie du Vénérable dans la Rome de la Contre-Réforme. Les autopsies d'Ignace de Loyola et Philippe Neri*, in M. P. Donato, J. Kraye (a cura di), *Conflicting duties. Science, medicine and religion in Rome, 1550-1750*, Londra, 2009, p. 255-280.

<sup>51</sup> Cito dall'ed. rivista a Roma: A. Cesalpino, *Quaestionum peripateticarum libri V [...]. Daemonum investigatio peripatetica [...] secunda editio [...]*, Venezia, 1593, fol. 145v.

<sup>52</sup> *Ivi*, fol. 153r.

creature mostruose; uccideva i bambini; occultava le sue azioni perturbando gli umori melancolici e sovvertendo i poteri dell'immaginazione. Per cancellare ciò che dopo Trento risultava inaccettabile nel naturalismo, Cesalpino finì per sovrapporre gli effetti dei morbi della bile nera e del demonio fino a confonderli. A prima vista si trattò di una mossa abile: sulla scia di Cesalpino si poteva interpretare ogni maleficio come effetto naturale di alterazioni melancoliche. Ma il risultato fu opposto: *Omne [...] genus morbi ex malefitijs inferri [potest]*<sup>53</sup>, concluse Cesalpino, offrendo una lista di segni per il discernimento degli indemoniati che nessun naturalista prima di lui avrebbe convalidato. Per difendersi dal disprezzo dei pazienti, i medici che fallivano nelle cure potevano invocare la spiegazione diabolica, suggerì Cesalpino<sup>54</sup>, perché la principale prova del maleficio consisteva nell'inefficacia delle cure dei medici laureati; seguivano la reazione agli scongiuri, i vomiti, i contorcimenti, i formicolii, il parlare lingue sconosciute, la reazione agli oggetti consacrati. Per scoprire i malefici, inoltre, occorreva guardare alle circostanze: inimicizie, amori, maledizioni di vecchie praticone, reperimento di oggetti curiosi.

Così dilatato, l'insieme dei segni per distinguere i veri e i falsi malefici veniva consegnato ai medici e agli esorcisti, che seppero farne buon uso. Il principale maestro italiano di scongiuri, tuttavia, aveva anticipato l'opera di Cesalpino, operando in area padana e soprattutto a Bologna, dove cacciare i diavoli servì ai suoi scopi di propaganda e controversia. Il frate minore Girolamo Menghi, autore di numerosi e fortunati trattati<sup>55</sup>, prese carta e penna dopo la stampa del *De incantationibus* e del *De prestigijs* di Wier. Il *Compendio dell'arte essorcistica* apparve forse nel 1572; di certo fu pubblicato nel 1576 e, modificato, nel 1582. Ebbe molte edizioni, diverse imitazioni e una fortuna lunga oltre un secolo (fu censurato dalla Congregazione dell'Indice all'inizio del Settecento)<sup>56</sup>. L'intento dell'opera era di smentire coloro che « non credono, né creder vogliono la verità di quanto si tratta »<sup>57</sup>. I dubbi sui malefici nascevano da Aristotele, a cui

<sup>53</sup> *Ivi*, fol. 164r-166v.

<sup>54</sup> « *Medicus effugere nequit infamiae periculum, cum remedia nihil prosint* », *ivi*, fol. 166r.

<sup>55</sup> Sull'opera di Menghi cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe...* cit., p. 109-143; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza...* cit., p. 418 s.; A. Schutte, *Aspiring saints...* cit., p. 112 s.; G. Dall'Olio, *Menghi, Girolamo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXXIII, Roma, 2009, s.v.

<sup>56</sup> Cfr. V. Lavenia, « *Tenere i malefici per cosa vera* ». *Esorcismi e censura nell'Italia moderna*, in V. Bonani (a cura di), *Dal torchio alle fiamme*, Salerno, 2005, p. 163-204.

<sup>57</sup> Cito da G. Menghi, *Compendio dell'arte essorcistica*, Venezia, 1605, proemio.



« nelle cose che [...] sono contro la fede [...] onninamente si debbe negare, posciaché ei sempre parla [...] secondo i principij naturali »<sup>58</sup>. I « detrattori » dell'arte esorcistica parlavano di illusioni, o negavano che Satana potesse agire nei corpi. Ma contro le ipotesi causali dei naturalisti (la « potenza imaginativa », le « virtù » della bile nera, le « influenze de' cieli »), Menghi obiettava che non spettava al medico di interpretare i malefici. I diavoli erano « nascosti sotto nomi d'humori ovvero d'altre infirmitadi naturali », e facevano spendere i poveri malati « ne i rimedij per guarire dette infirmitadi, che poi niente gli giovano ». Non si trattava solo di « donnicciuole ». Menghi, del resto, preferì sminuire il valore probatorio dei segni metafisici della possessione (come il parlare lingue ignote), soggetti a facile verifica. I demoni, scrisse, « non parlano latino, greco o d'altre lingue, perché questo alle volte non gli è concesso da Dio »<sup>59</sup>. I diavoli semmai si occultavano fingendo malattie e morbi melanconici per indurre alla disperazione gli infermi, i medici, gli stessi esorcisti. Il fallimento delle cure acquistava così il valore di prova principale, come poi in Cesalpino. A fronte dell'inefficacia dei medici ma pur sempre « a guisa di medico » Menghi delineava l'esorcista ideale, guaritore di ogni tipo di morbi e legittimato ad adoperare i farmaci più comuni, potenziati dalle benedizioni. E condiva la tesi con racconti in cui si vinceva ogni scetticismo riguardo ai morbi sacri. Anni più tardi, nel *Fustis daemonum* (1597) dettò una lista di esempi che dimostravano come il diavolo gabbava i medici<sup>60</sup>.

Tuttavia, per risultare credibile, la certificazione del fallimento terapeutico come maleficio richiedeva la coincidenza di vedute tra medici e esorcisti. Allo scopo di favorirla apparvero, a fine secolo, altri testi, opera di medici e di esorcisti che spingevano l'Inquisizione alla linea dura contro le arti di Satana e contro lo scetticismo dei naturalisti 'atei'.

### *Morbi diabolici e prove di fede*

Sin dal papato di Pio V la Chiesa provò a disciplinare la pratica della medicina, obbligando i medici a denunciare i sospetti eretici prima di curarli, colpendo la superstizione e incontrando il favore della corporazione medica e delle autorità civili, che istituirono proprie polizie (protomedicati, etc.) contro cerusici, maghi e vecchie guaritrici. Su quel terreno si realizzò, alla fine del Cinquecento, anche la convergenza tra medicina ufficiale ed esor-

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 308-323.

<sup>60</sup> G. Menghi, *Fustis daemonum*, Milano, 1623, p. 36-39.

cistica in anni in cui si moltiplicavano i casi di possessione, dentro e fuori dai conventi femminili, e le accuse di maleficio rischiarono di innescare, come altrove in Europa, processi a catena con decine di imputati<sup>61</sup>. Tra le pratiche di scongiuro (la cosiddetta « medicina sacra ») e i rimedi approvati dalla tradizione universitaria non fu più lecito il ricorso a cure diverse, e si scrissero trattati per delineare la figura del medico cristiano e per rubricare le ‘superstizioni’ terapeutiche popolari. Fu ciò che fece Giovan Battista Codronchi (1547-1628), un imolese che, formatosi a Bologna, fu il principale contraddittore della fisica aristotelico-galenica<sup>62</sup>. Il suo *De christiana ac tuta medendi ratione*, apparso nel 1591, fu uno dei primi testi di deontologia medica e fu preceduto dai *Casi di coscienza pertinenti a medici principalmente, et anco a infermi, e sani* che apparvero all’interno dei *Viaggi spirituali dell’uomo christiano al cielo* del fratello don Tiberio (1589)<sup>63</sup>. Il medico che si accosta al paziente, scrisse Battista, deve essere una sorta di sacerdote e confessore, ligio all’osservanza dei divieti della Chiesa<sup>64</sup>. Egli deve allontanare la tentazione di ricorrere a cure illecite. Il programma delineato in quelle pagine – che lo spinse anche a proporre interventi censori alla Congregazione dell’Indice<sup>65</sup> – fu ripreso nel *De morbis veneficis*

<sup>61</sup> G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe...* cit.; Id., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell’Italia della Controriforma: a proposito di due casi modenesi del primo Seicento*, Firenze 1998; A. Shutte, *Aspiring Saints...* cit.; V. Lavenia, *Possessione demoniaca, Inquisizione ed esorcismo in età moderna. Il caso italiano (secoli XVI-XVII)*, in R. Millar, R. Rusconi (a cura di), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, Roma, 2011, p. 203-230.

<sup>62</sup> Cfr. C. Colombero, *Codronchi, Giovan Battista*, in *Dizionario biografico degli italiani...* cit., XXVI, p. 604-605. Cfr. le lettere edite in A. Simili, *Spigolature mediche fra gli inediti aldrovandiani*, in *L’Archiginnasio*, 73-75, 1968-1970, p. 361-488 (p. 389-409). Sulla polemica con Pomponazzi: G. Zanier, *Ricerche...* cit., p. 65-70; D. Gentilcore, *Healers and healing in early modern Italy. Social and cultural values in early modern Europe*, Manchester, 1998, *ad indicem*.

<sup>63</sup> Sul genere dei trattati di etica medica cfr. W. Schleiner, *Medical ethics in the Renaissance*, Washington, 1995 (per Codronchi p. 182).

<sup>64</sup> Cfr. G.B. Codronchi, *De Christiana ac tuta medendi ratione*, Ferrara, 1591. Per i *Casi di coscienza* cfr. A. Prosperi, *Dare l’anima. Storia di un infanticidio*, Torino, 2005, p. 243 s. Codronchi fu anche l’autore di uno dei primi testi di medicina legale: *De vitiis vocis libri duo [...] cui accedit Consilium de raucedine ac Methodus Testificandi*, Francoforte, 1597. Cfr. A. Filippi, *Esegesi medico legale sul Methodus Testificandi di Giovan Battista Codronchi*, Firenze, 1883. Si può leggere l’opera in traduzione: G. B. Codronchi, *Il Methodus testificandi*, a cura di C. Puccini et al., Bologna, 1987.

<sup>65</sup> Cfr. *Catholic Church and modern science...* cit., I/1, p. 607 s., lista di espurgazioni inviata a Roma nel 1597 tramite l’inquisitore di Imola. Codronchi propose ai cardinali la censura di passi di diverse opere a stampa, compreso il dialogo di Fernel, in cui ravvisò elementi di superstizione.

*ac veneficiis* (1595), che ebbe vasta fortuna nella letteratura medica e demonologica del Seicento. Difendere le tesi favorevoli alla realtà di malefici e possessioni, smascherare le astuzie del diavolo, delineare gli ambiti di intervento delle due medicine, favorirne la vicinanza, fu ciò che Codronchi si proponeva con la stesura di una sorta di palinodia delle sue passate convinzioni. Il *mea culpa* giunse dopo una malattia della figlia, maleficiata e guarita, come raccontò egli stesso, dagli scongiuri di un esorcista<sup>66</sup>. Un tempo dubbioso sulla realtà dei morbi demoniaci, Codronchi decise a quel punto di scrivere per i medici e gli esorcisti, esortandoli a vigilare sui fallimenti delle cure, segno della presenza del diavolo. La conoscenza era progredita nel corso dei secoli e si giustificava così l'abbandono di una tradizione scettica riguardo ai diavoli. Gli antichi non erano stati capaci di spiegare alcuni fenomeni che le Scritture e l'esperienza rendevano interpretabili dopo la venuta di Cristo.

L'autorità di Aristotele, dunque, cessava dove cominciava quella della Chiesa. Tanto più che il vero maestro dei cristiani era Platone, *princeps philosophorum*, e non lo Stagirita (*adversus peripateticos* l'autore citò anche l'autorità di Ermete Trismegisto)<sup>67</sup>. La teoria umorale di Galeno appariva rigida e inconciliabile con la fede, tanto più se si seguiva l'interpretazione dell'arabo Avicenna. Evocando lo spauracchio di Pomponazzi, Codronchi liquidò i dubbi dei seguaci di Galeno, a cui attribuì (come già Cesalpino) la colpa di avere male interpretato Ippocrate. I medici *nimis Galeno addicti* negavano l'esistenza delle malattie soprannaturali perché si ostinavano a non capire le cause occulte dei morbi<sup>68</sup>. Leggerli era dannoso, tanto più che non mancavano interpreti moderni che avevano rinunciato all'ortodossia medica. Tra questi erano Ficino e Fernel. Occorreva poi tenere conto dei moderni demonologi: Nider, Institor, Spina, Prierias, Bodin e Menghi; e confutare le tesi di *nonnulli philosophi*, che, pur di non ammettere i morbi demoniaci, dilatavano i poteri dell'immaginazione (Wier, Cardano, Lemnius; ed Erasmo)<sup>69</sup>. Il demone gabbava i medici, facendo credere che esistessero morbi causati solo dalla melancolia; e agiva sempre all'interno dei meccanismi naturali che regolavano gli umori. Il maleficio era efficace grazie alle *res naturales*. La polemica contro gli scettici spinse anche il medico di Imola, come già

<sup>66</sup> Cfr. G. Zanelli, *Streghe e società nell'Emilia e Romagna del Cinque-Seicento*, Ravenna, 1992, p. 59-63.

<sup>67</sup> G.B. Codronchi, *De morbis veneficis ac veneficiis libri IV*, Venezia, 1595, fol. 13v.

<sup>68</sup> *Ivi*, fol. 24v.

<sup>69</sup> *Ivi*, fol. 49r-50v, 84v.

Cesalpino, a naturalizzare i poteri del demonio; a fare in modo che potessero essere spiegati con le regole fisiche. Un risultato che, piuttosto che favorire una posizione scettica, accresceva il timore dei diavoli rendendo indistinguibili quadro clinico e ipotesi metafisiche. Il medico, infatti, doveva supportare gli esorcisti e rimarcare la credibilità.

La lista dei segni del maleficio esposta da Codronchi fu ripresa in tutto il XVII secolo nei trattati di esorcisti e demonologi. L'insuccesso delle cure, l'anoressia, i tremori, le fitte, gli sbalzi di temperatura, i sudori eccessivi, le stanchezze persistenti, lo sguardo torbido, le allucinazioni, il colore anomalo della lingua, erano sintomi di vessazione o maleficio. Ai naturali si associano i segni metafisici: la reazione degli ossessi alle *res sacrae*, alla combustione degli strumenti maleficiali, alle reliquie, agli scongiuri; la reazione degli stregati alla vista dei maghi; il dono delle lingue, la rivelazione di segreti, la divinazione, la perdita di memoria, la crescita della forza. Stroncato il ricorso all'aiuto dei fattucchieri, non restavano che la medicina naturale e divina. Si trattava però di stabilirne i confini. Il legame esorcistica-medicina auspicato da Codronchi non fu infatti, come può sembrare, un semplice atto di resa dei medici ai sacerdoti. Ai primi spettava il controllo nell'applicare i farmaci. Il corpo del maleficiato restava pur sempre un corpo naturale. Gli esorcisti, insomma, dovevano operare con cautela nel dare i farmaci: *nonnulli exorcistae [mittunt] falcem in messem medicorum*<sup>70</sup>. Oltre a biasimare la loro leggerezza, Codronchi forniva un'analisi di erbe, suffumigi e creme utile per prevenire gli errori dei sacerdoti. Alle *res naturales* non si doveva rinunciare, ma non spettava al medico il giudizio sulla realtà dei malefici. In *Degli errori popolari d'Italia* (1603) Scipione Mercurio, ispirato dal precedente di Laurent Joubert, rincarò la dose. Occorreva guardarsi dai libri di Ippocrate e Galeno. La fonte dello scetticismo dei medici, infatti, non poteva essere ricondotta solo ai commenti di Galeno, ma all'Ippocrate del *De morbo sacro*, che aveva negato le malattie divine: una tesi che faceva apparire una favola l'«istoria di Giob» e poteva far dubitare della dottrina della Chiesa. Galeno fu «idolatra» e «poco credente»; un uomo indegno di apparire come la prima autorità medica in epoca cristiana<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> *Ivi*, fol. 177r.

<sup>71</sup> Cito da S. Mercurio, *Degli errori popolari d'Italia [...] libri sette*, Verona, 1645, p. 140-153. Mercurio polemizzò tuttavia anche contro l'uso delle medicine da parte degli esorcisti: «Alcuni religiosi [...] non solo medicano e danno medicine, polveri, solutivi, pillole, et simili, ma ardiscono dar insino l'antimonio, il che è errore gravissimo, tanto più quanto l'arte della medicina è proibita a i sacerdoti [...]. E non so

Trent'anni dopo, un parere simile con parole più accese espresse il medico Pietro Piperno nel *De magicis affectibus* (1634), dedicato ad Agostino Oreggi, cardinale del Sant'Uffizio e vescovo di Benevento, e scaturito dalla necessità di giustificare un caso di possessione avvenuto in un convento femminile di Celenza Valfortore, che aveva portato alla morte di una giovane religiosa accusata di maleficio nel 1627. Piperno, esperto di demonologia, si vantava anche di avere dato pareri legali in casi di maleficio da lui certificati, e tra le sue autorità citava il solito Fernel, che aveva avuto il merito di comprendere le cause nascoste dei morbi<sup>72</sup>. Non mancava neppure l'elogio di Paracelso, acuto filosofo, da censurare solo per avere sostenuto la liceità di invocare il demonio: le *res metallica*e erano utili per la cura di affezioni sacre<sup>73</sup>. Infine un intero libro (il quinto) è dedicato agli scongiuri appresi da esorcisti, arte che aveva conosciuto negli ultimi anni una sorta di rinascimento<sup>74</sup>. Le storie, anche in questo caso, miravano a dimostrare che il fallimento delle cure celava sempre i demoni.

Comunque, chi intese aderire ai dettami della medicina sacra poteva rivolgersi a proposte meno estreme rispetto a quelle caldeggiate da esorcisti, demonologi e medici neoterici alla Piperno. Era il caso dell'opera del platonico Francisco de Vallés (1524-1592)<sup>75</sup>, medico di Filippo II e lettore di Medicina ad Alcalá. Il suo *De Sacra Philosophia* del 1587 costituisce una sorta di commento naturalistico ad alcuni passi biblici. Il Libro dei Re, per esempio, riportava il racconto di Saul agitato da uno *spiritus Dei malus*, e di musicisti che con la melodia tentavano di sedarlo. Si trattava di morbo biliare o di possessione? E la musica serviva in quanto *res naturalis* o perché accompagnava i salmi? Era di pertinenza dei medici? Avicenna aveva schivato il problema con parole di segno preciso:

con quale coscienza alcuni autori moderni de gli esorcismi, con il Viadana [Menghi], ordinano medicine». Sull'autore cfr. C. Pancino, «*I medicamenti sono di tre sorti*»: *magia scienza e religione ne «Gli errori popolari d'Italia» di Scipione Mercurio (1603)*, in A. Prosperi et al. (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, I Roma, 2001, p. 385-421; A. Prosperi, *Dare l'anima... cit., ad indicem*.

<sup>72</sup> P. Piperno, *De magicis affectibus, horum dignotione, praenotione, curatione medica, stratagemmatica, divina, plerisque curationis electis*, Napoli, 1634, p. 4-5. Per l'autore, noto per il trattato *De Nuce Beneventana*, cfr. M. Miele *Malattie magiche di origine diabolica e loro terapia secondo il medico beneventano Pietro Piperno (†1642)*, in *Campania Sacra*, 6, 1975, p. 166-223. Piperno era protomedico di Benevento.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>75</sup> Sull'autore cfr. le importanti osservazioni di A. Blair, *Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance*, in *Isis*, 91, 2000, p. 32-58.

*non curamus, cum physicam docemus, si illud contingat a Daemonio, aut non contingat.* Era la posizione tradizionale della medicina prerinascimentale, ma i tempi erano mutati<sup>76</sup>. Vallés osservava così che se la causa remota dei disturbi melancolici era comunque il demonio, occorreva usare mezzi diversi dalle cure consuete dei fisici. Ippocrate aveva avuto ragione a censurare la credulità; ma non si capiva perché *quispiam, quantumvis Philosophus esse velit, tollat e medio Daemones*. Coloro che interpretavano i passi del Vangelo sugli indemoniati come fossero «figure» o racconti di altre malattie, sbagliavano. Il diavolo era stato capace di vessare in presenza di Cristo, e poteva farlo in ogni tempo. Pomponazzi e Lemnius erano in errore. Il diavolo era causa dei morbi alterando l'equilibrio dei corpi o applicando malefici dall'esterno<sup>77</sup>. La retta filosofia, la dottrina della Chiesa, l'istituzione del ministero esorcistico lo dimostravano. Commentando un passo del Levitico Vallés discuteva la preferenza accordata da Dio al sale e il suo disprezzo per il miele e il lievito. Cosa dedurne? Si poteva pensare all'antipatia o simpatia tra sostanze naturali e spirituali (gli esorcisti dicevano che l'uscita del diavolo dai corpi era facilitata dall'applicazione di ruta, iperico, fumi di sterco), o a una corporeità degli enti spirituali (i platonici ritenevano classificabili i demoni in terrestri, acquei, aerei, ignei; Aristotele riteneva che ogni intelligenza diversa dal Primo Immobile, in quanto mobile appunto, dovesse essere dotata di un corpo, pur diafano). Per Valles niente di tutto ciò era vero: *vanum esse ac superstitiosum quidquid eiusmodi moliuntur exorcistae, mendacissimosque daemones hominibus illudentes, ea omnia mentiri*. Solo la benedizione rendeva efficaci certe sostanze naturali, a dispetto delle illusioni degli esorcisti irrisi dai diavoli<sup>78</sup>. La loro era pura vanità: Vallés ammetteva l'uso di farmaci solo allo scopo di alleviare le turbe umorali causate dal diavolo, ma non come rimedio contro le forze demoniache<sup>79</sup>.

La pretesa di Vallés di interpretare materie teologiche dal punto di vista medico attirò l'attenzione dell'Indice, che nel 1603 inserì l'opera nella lista dei libri vietati in attesa di espurgazione<sup>80</sup>. Così furono soprattutto le posizioni di Codronchi a far breccia nel

<sup>76</sup> Del resto egli anni prima aveva dedicato un commento ai *Prognostica*, in cui sull'esistenza di malattie divine aveva confutato Galeno sulla base della Scrittura: cfr. F. Vallesius, *Commentaria in Prognosticum Hippocratis*, Alcalá de Henares, 1567, fol. 6v s.

<sup>77</sup> Id., *De iis quae scripta sunt physice in Libris Sacris, sive de Sacra Philosophia [...]*, Lione, 1592, p. 219-231.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 152-160.

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, p. 120-128.

<sup>80</sup> Cfr. *Catholic Church and modern science...* cit., I/ 3, p. 2435-2446.

genere letterario dei testi per gli scongiuri. Nel *Complementum artis exorcisticae* (1600), per esempio, il frate Zaccaria Visconti offrì una sponda ai medici più zelanti confutando le tesi peripatetiche e naturalizzando ancora una volta i diavoli, che agivano nei corpi *movendo virtutes et potentias et humores*, in particolare la bile nera<sup>81</sup>. *Signum notissimum maleficij est quando medicamenta applicata maleficiatos non iuvant*<sup>82</sup>. Il diavolo ingannava i medici *credentes [...] infirmitatem vere meram naturalem [...] esse*. Per sconfiggerlo, occorreva che esorcisti e medici agissero in accordo: *exorcista et medicus eiusdem sint sententiae, ut eorum alter remedijs naturalibus, alter spiritualibus [...], amoveant maleficia et daemones expellant*<sup>83</sup>. Non diverso fu il tono di frate Alessandro Albertini, il cui manuale appare nel 1624. I medici, vi si legge, erano *puri filosofi* incapaci di discernere il vero e di guarire i mali incurabili<sup>84</sup>. Anni più tardi, il canonico Floriano Canali, musicista ed esorcista, fece un passo avanti: contro gli 'atei' galenici citò i libri di segreti ed esortò a usare l'«arte chimica», a capire la *signatura rerum*, ad adottare le cure della «spagirica»<sup>85</sup>: la medicina di Paracelso, che, pur condannato dalla Chiesa, continuava a circolare anche in Italia, specie nella prima metà del secolo XVII<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Z. Visconti, *Complementum artis exorcisticae*, Venezia, 1600, p. 23.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>84</sup> A. Albertino, *Malleus Daemonum*, Milano, 1624, p. 207-211.

<sup>85</sup> F. Canali, *De' segreti universali raccolti et sperimentati [...] trattati nove*, Brescia, 1613, p. 179-182; *Id.*, *Modo di conoscere e liberare gl'indemoniati e maleficiati*, Brescia, 1648, p. 38, 49 (prima ed. 1622).

<sup>86</sup> Sulla fortuna del paracelsismo in Italia, specie alla corte dei Medici, cfr. M. Ferrari, *Alcune vie di diffusione in Italia di idee e di testi di Paracelso*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, 1982, p. 21-29; P. Galluzzi, *Motivi paracelsiani nella Toscana di Cosimo II e di Don Antonio dei Medici: alchimia, medicina 'chimica' e riforma del sapere*, *ivi*, p. 31-62; P. Rossi, S. Agrimi (a cura di), *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Milano, 1983; G. Zanier, *La medicina paracelsiana in Italia: aspetti di un'accoglienza particolare*, in *Rivista di storia della filosofia*, 40, 1985, p. 627-653; A. Clericuzio, *La critica della tradizione: chimica, farmacologia spagirica e medicina paracelsiana*, in A. Clericuzio, G. Ernst, M. Conforti (a cura di), *Il rinascimento italiano e l'Europa. V. Le scienze*, Treviso, 2008, p. 367-388. Come già il medico portoghese Estêvão Rodrigues de Castro, docente a Pisa, il ligure Girolamo Bardi, suo allievo, appassionato di musica e teologia, lettore di Codronchi, Vallés, Campanella, Cardano, Marin Mersenne, Naudé, Daniel Sennert e Robert Fludd, ma anche del demonologo Martín Del Rio, invitò a leggere Paracelso trattando di morbi spirituali in modo ambiguo: *Medicus Politico Catholicus seu Medicinæ Sacrae tum cognoscendae tum faciundae Idea*, Genova, 1643 (in part. p. 380-381). Sulla sua figura cfr. G. L. Bruzzone, *Girolamo Bardi (1603-75) tra filosofia e medicina*, Genova, 2004.

### *Una scettica restaurazione*

Platone contro Aristotele; Fernel e Paracelso contro Galeno e Ippocrate (che pure risultava meno insidioso perché più empirico e per il criptico passaggio dei *Prognostica*). Il nuovo contro l'antico, ma anche l'alleanza tra medicina ed esorcismo contro il naturalismo pomponazziano e contro Wier, per accertare la verità delle malattie diaboliche e la natura dei morbi incurabili. Il percorso che ho tracciato, vorrei sottolinearlo, non fu confinato nelle sole pagine dei testi a stampa di esorcisti e medici. I processi per stregoneria e maleficio, conservati negli archivi dell'Inquisizione romana, raccontano infatti di medici e di esorcisti che adoperavano i manuali di scongiuri di Visconti e Menghi e gli scritti di Codronchi per scatenare accuse di maleficio quando le cure ufficiali fallivano o quando nei conventi si macchinavano storie di possessione, talvolta compiacendo i giudici locali del tribunale<sup>87</sup>. Sulla loro strada incontrarono tuttavia la Congregazione romana del Sant'Uffizio, che dalla fine del Cinquecento smise di appoggiare la caccia alle streghe in nome di una più mirata strategia nella lotta alle superstizioni e nella difesa del monopolio della Chiesa nei riti di rassicurazione e di devozione, già adottata in Spagna<sup>88</sup>. *L'Instructio pro formandis processibus in causis strigum* inoltre formalizzò le linee guida per scoraggiare abusi processuali, invitando a vagliare il *corpus delicti* senza cedere facilmente alle ipotesi di zelanti esorcisti. I medici furono invitati a fornire consulti e a non dare facile credito alla presenza dei malefici. Le anomalie, suggerirono i cardinali inquisitori, si spiegavano spesso con la simulazione e l'isteria femminile, con le difficoltà che si incontravano nella cura dei pazienti più gravi o con disturbi melancolici; con gli intrighi degli esorcisti e con l'interesse di qualche potente, non certo con la presenza dei diavoli<sup>89</sup>.

Pur non priva di ambiguità, la strategia disciplinare del Sant'Uffizio, che fu sempre più inquietato da fenomeni di pretesa santità e di misticismo femminile, finì per incoraggiare la ripresa dell'ortodossia medica, che al nuovo preferiva l'antico: un aspetto

<sup>87</sup> Cfr. V. Lavenia, «Tenere i malefici per cosa vera»... cit.; F. Barbierato, *Il medico e l'inquisitore. Note su medici e perizie mediche nel tribunale del Sant'Uffizio veneziano fra Sei e Settecento*, in A. Pastore, G. Rossi (a cura di), *Paolo Zacchia. Alle origini della medicina legale, 1584-1659*, Milano, 2008, p. 266-285.

<sup>88</sup> V. *supra*, nota 41.

<sup>89</sup> Sul documento e la sua datazione, cfr. J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico...* cit., p. 125-136 e note; R. Decker, *Entstehung und Verbreitung der römischen Hexenprozessinstruktion*, in H. Wolf (a cura di), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Paderborn - Monaco - Vienna, 2001, p. 169-175; Id., *Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition*, Darmstadt, 2003.



che non è stato sottolineato a sufficienza. Come avvenne nella teologia con la canonizzazione della lettura di Tommaso a scapito del nominalismo<sup>90</sup>, nel campo medico a partire dall'inizio del XVII secolo la cultura universitaria della Penisola scelse di seguire Roma respingendo nuove suggestioni terapeutiche e ripiegando sul commento, talvolta ripetitivo, dei testi classici, che bastavano a supportare un atteggiamento scettico nei riguardi di presunti morbi sacri. Se il milanese Silvatico, nel 1595, riscoprì il tema galenico della finzione della malattia, che si prestava a nuovi usi di polizia medica, e nel *De ijs qui morbum simulant* pose l'accento sull'autosuggestione dei presunti indemoniati (un problema che riguardava in particolare le donne, ed era fomentato da diagnosi frettolose)<sup>91</sup>, nel Seicento la lotta all'indisciplina delle religiose, alla pretesa santità e alle cure non ufficiali, spinse i tribunali italiani (in particolare quelli della Curia romana) a ricorrere al parere medico-giuridico, favorendo la nascita della medicina forense<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Il nominalismo, la sua insistenza sul decalogo, fu la base teologica della caccia alle streghe a partire dagli scritti di Jean Gerson, secondo l'ipotesi di J. Bossy, *Moral arithmetic: Seven sins into ten commandments*, in E. Leites (a cura di), *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge, 1988, p. 214-234 (trad. it. *Aritmetica morale: sette peccati in dieci comandamenti*, in Id., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, 1998, p. 87-116). Una pista che attende ancora una verifica.

<sup>91</sup> G.B. Silvatico, *De ijs qui morbum simulant deprehendendis liber*, Milano, 1595, p. 11, 70-83. L'atteggiamento dell'autore è pio: i malefici e i diavoli esistono qualunque cosa dicano *Aristoteles et peripatetici alij philosophi*. Ma l'attacco agli esorcisti è netto: *Fac itaque melancholicum aliquem iudicari daemonicum, et propterea ad exorcismum duci; is certe (nisi ei rei sua ariserit imaginatio) excandescet graviter*. Fedele a Galeno, Silvatico condanna gli errori di coloro *qui rerum medicarum omnino imperiti, adque daemonomaniam ipsam vix initiati, in multam miserae plebis perniciem, homines esse daemonicos ita facile enuntiant*. Il testo appare però contraddittorio (specie in tema di *ligatura*, p. 34-36 e di *maleficium taciturnitatis*, p. 52-55). D'altra parte Silvatico non seppe (o non volle) contrastare le diagnosi di maleficio che portarono a un crudele processo milanese per stregoneria in cui intervenne come consultore: cfr. G. Farinelli, E. Paccagnini (a cura di), *Processo per stregoneria a Caterina de Medici. 1616-1617*, Milano, 1989, p. 7-162, in part. p. 77 s.

<sup>92</sup> Cfr. V. Marchetti, *La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del sec. XVII*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Torino, 1991, p. 202-227; A. Pastore, *Il medico in tribunale. La perizia medica nella procedura penale d'antico regime (secoli XVI-XVII)*, Bellinzona, 1998; Id., *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna*, Bologna, 2006; S. De Renzi, *La natura in tribunale. Conoscenze e pratiche medico-legali a Roma nel XVII secolo*, in *Quaderni Storici*, 108, 2001, p. 799-822. Più in generale M. Clark, C. Crawford (a cura di), *Legal medicine in history*, Cambridge, 1994. Per la Germania (e la fortuna di Codronchi e Zacchia in area tedesca) Th. Robisheaux, *Witchcraft and forensic medicine in seventeenth-century Germany*, in S. Clark (a cura di), *Languages of witchcraft. Narrative, ideology and meaning in early modern culture*, Londra-New York, 2001, p. 197-215.

Essa tuttavia diede le prime prove già nel Cinquecento, lontano da Roma e in anni precedenti l'uscita dei libri *De relationibus medicorum* del medico siciliano Fortunato Fideli (1602, due altre edizioni nel Seicento). L'autore, infatti, era debitore di Giovanni Filippo Ingrassia, protomedico di Palermo, che alla morte aveva lasciato inedita una *Methodus dandi relationes* (ultimata nel 1578), che costituisce uno dei prototipi delle sistemazioni medico-legali. Ma se nei pareri di Ingrassia traspariva scetticismo di fronte alle credenze magiche<sup>93</sup>, Fideli dichiara di credere nel sabba e nei parti demoniaci. Duro con i mendicanti e gli «impostori» che simulano malattie, l'autore si dice certo che la possessione e i morbi sacri esistano. Il diavolo agisce sugli elementi, altera la bile nera, ostruisce il flusso umorale, seguendo le leggi della natura e collaborando con il sesso femminile. Rende impotenti, vessa a intermittenza e per periodi brevi (è il segno di distinzione della possessione dalla follia e dall'epilessia<sup>94</sup>), causa il vomito di oggetti, fa parlare in latino e greco gli incolti, provoca fremiti, latrati e rapide tumefazioni: *vidi – si legge – magno tumore cuidam daemoniaco collum repente intumuisse: quo tamen brevi subsidente, mox linguam exeruit, quae ita sensim nobis intuentibus augebatur, vix ut ore contineri posset*. Constatata pertanto la reazione agli scongiuri, è facile discernere gli indemoniati; ma non lo è altrettanto individuare i maleficiati. Spetta all'esorcista la conoscenza di tale genere di affezioni, delle quali Fideli – che scrisse negli anni di Codronchi e di Menghi – non dubita<sup>95</sup>.

Bisognò attendere il moltiplicarsi dei casi di possessione e di estasi mistica, un certo allentamento della censura libraria, nonché la reazione alla linea neoterica di metà Cinquecento, perché il fronte medico manifestasse posizioni improntate al più tradizionale scetticismo di scuola galenica, ma venate da una nuova sensibilità libertina che intercettava le battaglie degli scet-

<sup>93</sup> Cfr. G. F. Ingrassia, *Methodus Dandi Relationes*, Catania, 1938. Oltre a confutare l'esistenza di veleni *ad tempus* (credenza connessa con quella nei malefici, p. 133-165), Ingrassia rilasciò un parere per un caso di impotenza discusso dal foro diocesano di Palermo, dove, oltre a negare il presunto guasto diabolico del paziente, definisce il timore del demonio *vana suspicio* (p. 424-463). Su Ingrassia cfr. C. Dollo, *Filosofia e scienze in Sicilia*, Padova, 1979, p. 13-28, e Id., *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli, 1984, p. 39-62.

<sup>94</sup> Sui temi del trattamento della follia e del suo discernimento rispetto alla possessione, senza dimenticare le pagine di M. Foucault, mi limito a rinviare, anche per la bibliografia, a L. Roscioni, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Milano, 2003.

<sup>95</sup> F. Fideli, *De relationibus medicorum libri quatuor*, Palermo, 1602, p. 117-131 («*De simulatione morborum*»); p. 288 («*De partu ex daemonum concubitu*»).

tici d'Oltralpe<sup>96</sup>. Lo dimostrano le pagine dell'aristotelico Antonio Santorelli, a cui Naudé indirizzò una lettera, lieto che il medico non avesse inseguito i *vetularum deliramenta* (1639)<sup>97</sup>. Formatosi a Padova, chiamato a insegnare a Napoli, medico di Campanella durante la prigionia, protomedico della città dal 1648 al 1653, anno della morte, Santorelli pubblicò l'*Antepraxis Medica* nel 1622 (l'opera ebbe diverse ristampe)<sup>98</sup>. Egli in apparenza vi prese le distanze da Pomponazzi, che aveva parlato della possibilità di suscitare malattie, tempeste, morti, grazie ai poteri dell'immaginazione: tesi *non minus falsa quam impia*; ma lo fece per sostituire alla credenza nelle forze della fantasia l'analisi delle sue virtù illusorie<sup>99</sup>. Molti qui *daemones dari negant [dicunt] eos tantum esse maleficiatos qui maleficiatos esse suspicantur*. Si trattava certo di persone empie, e tuttavia, aggiunse, *puto id esse frequenter verum*. Il sospetto di stregoneria creava la stregoneria; il timore di essere posseduti portava il diavolo in corpo; i *maleficia* erano *imaginaria*. Si trattava in buona parte di fissazioni del volgo, supportato da medici ed esorcisti disonesti; o di simulazioni nate in monasteri popolati di religiosi costretti ai voti. Di streghe Santorelli non intendeva ragionare (*non est medicorum indagare*); ma parlava, e a lungo, di suggestioni e simulazioni capaci di spiegare i casi di possessione e di maleficio. Forse, insinuava, si evocava un *quid divinum* o il diavolo perché con il soprannaturale era più facile emendare gli errori del popolo; più facile suscitare il timore verso il governo civile e spirituale; più facile credere nell'immortalità dell'anima: *scio [...] causaturos non pauca emolumenta Reipublicae Christianae, si a daemone quidam torqueantur. Nempe aperte intelligimus dari daemones, non deficere cum corpore animam, Deum malorum vindicem et multa alia*. Forse il demonio non era mai entrato in un corpo per invocazione umana: il Vangelo in fin dei conti parlava solo degli esorcismi di Cristo. *Sed quoniam haec magis theologica sunt quam medica, subtraho manum*<sup>100</sup>. Santorelli si schermiva, diceva e non diceva, come altri in quegli anni, alludendo alla teoria dell'impostura delle religioni e tornando a Galeno.

<sup>96</sup> Riprendo qui quanto ho scritto in «Contes des bonnes femmes». *La medicina legale italiana, Naudé e la stregoneria*, in *Bruniana & Campanelliana*, 10, 2004, p. 299-317. Diverso il parere di E. Brambilla (cfr. *infra*) e più sfumato quello di S. De Renzi, *Per una biografia di Paolo Zacchia: nuovi documenti e ipotesi di ricerca*, in *Paolo Zacchia... cit.*, p. 50-73, a cui rinvio per una bibliografia aggiornata su Zacchia.

<sup>97</sup> Cfr. Gabriel Naudé, *Epistulae [...]*, Ginevra, 1667, p. 638-644.

<sup>98</sup> Su Santorelli cfr. D. Gentilcore, *Healers and healing... cit.*, p. 29-55.

<sup>99</sup> Cito da A. Santorelli, *Antepraxis medica. Secundo edita*, Napoli, 1633, p. 47-50, in part. p. 49.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 66-69.

Quando si elencavano gli indizi per confermare l'esistenza di malattie diaboliche (credenza di popolani e *faemellae*)<sup>101</sup>, si trattava di segni facili a riscontrarsi nei melancolici; inoltre il fallimento della cura non doveva sempre interpretarsi come un maleficio. La conoscenza di lingue ignote era spiegabile con la reminiscenza o con le ipotesi di Lemnius, che pure Santorelli confutava, così come polemizzava con Codronchi<sup>102</sup> e con tutti quei neoterici, neoplatonici e spagirici accomunati nella difesa dell'uso dell'astrologia e di terapie dubbie: gli scongiuri sacri, le pratiche empiriche, la farmacologia superstiziosa<sup>103</sup>.

Sulla strada di Santorelli si pose anche Paolo Zacchia. Archiatra di Innocenzo X e protomedico dello Stato pontificio, consultore della congregazione dei Riti e della Rota, con le *Quaestiones medico-legales* egli fornì la prima sistemazione della medicina forense (1621-1661). Nella parte dedicata all'alienazione mentale (1625) trattò di finte possessioni e discusse Lemnius; nella sezione sui miracoli (1628), la controversia contro la *credulitas* si fece più sottile. Il medico scrisse di non ritenere che il demonio operasse miracoli e di considerare le sue arti come illusione<sup>104</sup>. Contro le credenze popolari che accecavano i *doctos viros*, propose di respingere le *metaphysicas causas* elencate per spiegare i morbi inguaribili<sup>105</sup>. *Qui daemoniaci existimantur – disse – melancholici aut ex utero laborantes. Melancolici e simulatori avidi sunt miracula praedicandi et admirationem audientibus concitandi*<sup>106</sup>. Meglio dunque attenersi a Ippocrate, *ante omnes vir sensatissimus*. La presenza dei medici nei riti di scongiuro era inutile, a meno che non ci si trovasse di fronte a turbe della bile. Come discernere? Zacchia preferì non essere chiaro, facendo in modo di medicalizzare il più possibile i fenomeni di cui trattò. Il demonio provocava calamità e malattie; tuttavia indagare sui malefici era difficile come scovare streghe e stregoni<sup>107</sup>. Nel titolo primo del libro III, apparso sempre nel 1628,

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 87, 215.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 214-217.

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, p. 398-401. Le posizioni di Santorelli emergono anche dai *Discorsi della natura, accidenti, e pronostici dell'incendio del Monte di Somma dell'anno 1631*, Napoli, 1632. L'autore nega che la catastrofe sia opera del demonio e insinua la non esistenza dell'inferno e la natura favolistica delle vite dei santi («ma il dir questo sarebbe temerario», p. 9-13). L'opera fu approvata da frate Domenico Gravina, qualificatore del Sant'Uffizio di Napoli, che nella prassi *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus*, Napoli, 1638, p. 73, 90, 110, e 122, si prese gioco delle imposture estatiche citando Erasmo e dichiarando il sabba un'illusione.

<sup>104</sup> Cfr. P. Zacchia, *Quaestiones medico-legales, Liber quartus*, Roma, 1628, p. 13.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 45, 81-84.

le anomalie sessuali (materia della Rota) venivano spiegate con la frigidità, rinviando ai classici della demonologia (il *Malleus*, Del Rio) dopo i quali comparivano i nomi di Lucrezio e Cardano<sup>108</sup>. Nel titolo secondo, che tratta di simulazione, Zacchia, che citò Santorelli, non fornì regole per accertare l'esistenza di possessioni e malie. Preferì affrontare aspetti circoscritti del problema, nel timore che l'opera suscitasse condanne o fornisse conferme alla realtà di fenomeni simulati, come era accaduto a Roma nel caso di un prete che aveva finto l'estasi di una donna<sup>109</sup>. Per di più, quando si trattava di confermare la dottrina del patto, Zacchia proferiva parole di convinta ortodossia. Ma la sua cautela appare nel complesso dell'opera come scelta di dissimulazione; una via che lo portava a disseminare dubbi persino sul senso dei passi biblici che legittimavano la caccia alle streghe, da leggere « paraboliche »: cioè non alla lettera.

La cautela è meno evidente nel libro VII (1635), lodato da Naudé<sup>110</sup>. Il coito con gli incubi e i succubi veniva detto cosa certa, ma Zacchia seguiva Molitor (e Naudé) nel ritenere falso che potesse procederne la fecondazione, contro Vallés, reo di aver confuso la posizione dei naturalisti con le favole (*a verae philosophiae dogmatibus alienissimus*). Delle confessioni delle streghe, si legge, *dicendum videtur, quod vel illis daemon illusit, vel illae aliis illudunt*. Era la posizione di Wier, che il medico aveva smentito nei passi precedenti: e tuttavia cosa impediva di pensare che il coito – elemento costitutivo del sabba – non fosse esso stesso un'illusione?<sup>111</sup> Più coraggiose erano le pagine del titolo IV, dedicato alla demolizione della prova del marchio demoniaco, con il quale i tribunali d'Oltralpe continuavano a procedere ai roghi. A dare il destro a Zacchia fu il *De stigmatibus* di Peter Ostermann (1629) seguito dalla confutazione giuridica di Joannes Jordanaeus (*Disputatio de prova stigmatica*, 1630). La replica di Zacchia, stampata nel vivo del caso di Loudun, si trasformò in una disanima delle tesi dei demonologi, forse sollecitata dagli stessi cardinali del Sant'Uffizio, che poterono apprezzare gli attacchi a Bodin<sup>112</sup>. Il marchio era forse *praestigiosus*, e qualcuno l'aveva sostenuto: *Wierus* – si legge – *imaginariè hoc stigma imprimi putat*. Del resto, il Sant'Uffizio aveva sconfessato quella prova, per cui *credere equum*

<sup>108</sup> Id., *Quaestiones medico-legales, Liber Tertius*, Roma, 1628, p. 34-39.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 72, 97, 103-106.

<sup>110</sup> Cfr. G. Naudé, *Epistulae...* cit., p. 358-364.

<sup>111</sup> P. Zacchia, *Quaestiones medico-legales, Liber septimus & postremus*, Roma, 1635, p. 63-74.

<sup>112</sup> Sulla censura dell'opera demonologica del giurista francese cfr. M. Valente, *Bodin in Italia. La « Démonomanie des sorciers » e le vicende della sua traduzione*, Firenze, 1999.

*est, nihil omnino certi de ea re firmari potest.* Era un richiamo, astuto, alle posizioni espresse dai cardinali inquisitori nell'*Instructio*, che Roma fece circolare poco. *Unde emanat* – si chiese – *haec necessitas apprehendendi magos?* L'esistenza di streghe era possibile, non necessaria; e se reale, il fatto che si trattasse di un reato occulto richiedeva non un minore ma un maggiore rigore probatorio. *Experientia [...] rerum magistra*, si legge nel testo, come nell'*incipit* dell'*Instructio*. Occorreva dubitare delle deposizioni delle streghe, rifiutando la tesi per cui chi negava le prove dei malefici favoriva il reato: *dico aliud esse patrocinarum crimini gravissimo, aliud defendere veritatem.* Meglio assolvere un reo che dannare un innocente. *Veritas tutela semper pro Iustitia est.* Agli uomini apparivano più eventi mirabili di quanti in realtà non esistessero, e lo si leggeva nel *De morbo sacro*. Quante confessioni di streghe si potevano spiegare con il ricorso a cause occulte ma naturali? Il medico, cauto, lasciava trasparire che i procedimenti contro la stregoneria fossero un cumulo di arbitri. E non è un caso che la sezione dell'opera si chiuda, a dispetto delle censure, nel nome di Cardano<sup>113</sup>. Alla caccia alle streghe doveva sostituirsi la repressione degli abusi nella professione di cura: questo si evince dalla durezza con cui Zacchia si scagliava contro empirici e cerusici, chiedendone ai protomedicati e al foro ecclesiastico un castigo esemplare (*severissime sunt puniendi et [...] licentiis privandi*)<sup>114</sup>. Una richiesta che risultava bene accolta persino a quei trattatisti che rifiutavano di condividere il paradigma di Zacchia, ancorato a un eclettico aristotelismo che dopo i primi anni del Seicento riprese il sopravvento nella letteratura medica.

### Conclusioni

La storiografia sulla caccia alle streghe – che pure ha registrato le novità provenienti dagli studi sulle Inquisizioni spagnola, portoghese e romana – fatica ancora ad abbandonare il modello progressivo con cui si è spiegata la fine della caccia alle streghe dall'età dell'illuminismo fino all'importante ricerca di Thomas – e oltre<sup>115</sup>. Se negli ultimi anni è sorto un certo interesse per la 'lunga durata'

<sup>113</sup> Cfr. P. Zacchia, *Quaestiones medico-legales, Liber septimus...* cit., p. 279-317.

<sup>114</sup> Id., *Quaestiones medico-legales, Liber Sextus*, Roma, 1634, p. 91. Il medico tornò sul tema delle malattie diaboliche nel *De' mali hipocondriaci*, (1639).

<sup>115</sup> Cfr. K. Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Londra, 1971 (trad. it. *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, 1985).

delle accuse di stregoneria (fondate sul maleficio più che sul sabba) e per i percorsi tortuosi che portarono alla cessazione dei roghi<sup>116</sup>, una spiegazione condivisa dell'assenza della moderna caccia alle streghe nell'Europa mediterranea (che fu dovuta anzitutto alla relativa saggezza giudiziaria delle corti centralizzate inquisitoriali e, come è stato ricordato di recente, alla forzata uniformità religiosa raggiunta alla fine del XVI secolo)<sup>117</sup> fatica a prendere posto nelle sintesi generali che trattano del fenomeno e in pregevoli ricerche di ambito italiano<sup>118</sup>. Tuttavia un'analisi dell'area iberica e italiana (in cui le condanne a morte, salvo rilevanti eccezioni, cessarono prima) serve a sfatare il modello interpretativo (il mito?) che vede nell'empirismo e nella nascita di una nuova visione del mondo il passaggio obbligato per il declino dei processi di maleficio (che è altra cosa dal declino delle credenze, specie negli strati bassi della società). È davvero il nuovo, ci si può chiedere, a spiegare l'abbandono dei processi per stregoneria o è vero piuttosto il contrario? Non era su tradizioni antiche che si appoggiarono gli scettici (non solo gli italiani, ma altri come Scott e Wier stesso – polemista anti-paracelsiano)? E perché, ci si può ancora chiedere, la strategia degli inquisitori incontrò il favore di medici poco pii?

Ciò che ho voluto dimostrare è che l'indebolimento del paradigma aristotelico e ippocratico-galenico, a metà Cinquecento, favorì non tanto la fine della caccia alle streghe, quanto il brutale tentativo di riattivarla (almeno in Italia). Il tentativo fallì perché il paradigma antico (e non il nuovo, in cui si mischiarono suggestioni ermetico-platoniche, ferneliane, paracelsiane) riprese il sopravvento grazie anche alla strategia giudiziaria dei cardinali inquisitori, opposta a quella degli esorcisti interessati ad attaccare lo

<sup>116</sup> Cfr. S. Lorenz, D. R. Bauer (a cura di), *Das Ende der Hexenverfolgung*, Stoccarda, 1995; P. Elmer, *Saints or sorcerers: Quakerism, demonology and the decline of witchcraft in seventeenth-century England*, in J. Barry et. al. (a cura di), *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief*, Cambridge, 1996, p. 145-179; I. Bostridge, *Witchcraft and its transformations c. 1650-c. 1750*, Oxford-New York, 1997 (manca l'Italia come area di comparazione); B. P. Levack, *The decline and end of Scottish witch-hunting*, in J. Goodare (a cura di), *The Scottish witch-hunt in context*, Manchester-New York, 2002, p. 166-180 (Levack ripropone una tesi basata sulle mutazioni del diritto e della giustizia); E. Bever, *Witchcraft prosecutions and the decline of magic*, in *Journal of Interdisciplinary History*, 40, 2009, p. 263-293.

<sup>117</sup> Cfr. G. K. Waite, *Heresy, magic, and witchcraft in early modern Europe*, New York, 2003, p. 194.

<sup>118</sup> Cfr. O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria...* cit., p. 371 s.; E. Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, 2010.

scetticismo dei fisici<sup>119</sup>. Una strategia – è bene dirlo – paternalistica, non ‘moderna’ né ‘garantista’, ma in grado di evitare che la commistione tra medicina e scongiuri sul terreno del fallimento delle cure potesse prendere il sopravvento come ‘via italiana alla demonologia’. La crisi del paradigma medico classico (ma il galenismo non può dirsi affatto moribondo fino alla metà del XVII secolo)<sup>120</sup> non riguardò solo l’Italia: fu un problema avvertito in tutta l’Europa del tempo, specie laddove si tentò la costruzione di una medicina pia e cristiana non dipendente dagli empi autori classici e moderni (basti pensare alla *Physica Christiana* del demonologo ugonotto Lambert Daneau, 1576-1580). Ma in Italia si verificarono condizioni particolari. La circolazione di Pomponazzi e l’opposta iniziativa degli esorcisti favorirono in un primo tempo la ripresa della caccia alle streghe in nome di tesi ‘neoteriche’. Più tardi, la progressiva chiusura culturale delle università, la censura, la strategia degli inquisitori, fecero in modo che rinascesse la cautela e che si riaffermasse la fedeltà all’antica via medica e la volontà di discernere il vero e il falso nelle accuse di maleficio. Una capacità che ebbe precise ragioni disciplinari e che si impose soprattutto contro la medicina popolare e contro la presunta natura ‘isterica’ delle donne, esperte di bugia e facili prede del demonio, ma che tenne a freno, pur con molte contraddizioni, facili giustificazioni del fallimento terapeutico, oltre a favorire la nascita di un discorso medico-legale ambivalente ma non credulo. In sostanza, si può dire che il declino del magico (o meglio della giustizia contro le streghe) si può configurare in Italia non come fenomeno di disincantamento, ma come risultato di scelte conservatrici che intercettarono una tradizione medica ben vincolata alla sapienza degli antichi.

Vincenzo LAVENIA  
Università di Macerata

<sup>119</sup> Non concordo del tutto con S. Clark, *Demons and disease...* cit., p. 53: «is [...] artificial to contrast natural magical with Aristotelian explanatory powers».

<sup>120</sup> Cfr. I. MacLean, *Logic, signs and nature in the Renaissance. The case of learned medicine*, Cambridge, 2002, p. 10 (di diverso parere era stato O. Temkin, *Galenism: Rise and decline of a medical philosophy*, Ithaca-Londra, 1973, p. 134 s.).