



Studi e ricerche sui saperi Medievali  
Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttore  
Patrizia Sardina

Vicedirettore  
Daniela Santoro

Direttore  
editoriale  
Diego Ciccarelli



MEDIAEVAL SOPHIA 22  
(gennaio-dicembre 2020)



STUDIA

Laura SCIASCIA, <i>Una famiglia di guelfi siciliani nel secolo di Federico II: errori di gioventù e peccati di vecchiaia</i>	1
Marcello PACIFICO, <i>La crociata al tempo di Federico II: da bellum sacrum ad opus pacis</i>	13
Matteo SCOZIA, <i>Several Medieval Considerations Arising from Aristotle's Distinction between the Composite and Divided Senses</i>	29
Mario MIRABILE, <i>Le relazioni tra il cardinale Gil de Albornoz e gli ebrei in Spagna e in Italia</i>	47
Patrizia SARDINA, <i>Arti magiche, influenze diaboliche e malefici in Sicilia nei secoli XIV e XV</i>	67
Antonino CIACCIO, <i>L' "arte" della chirurgia in Sicilia: reti relazionali e trasmissione delle conoscenze nel XV secolo</i>	89

POSTILLE

Diego CICCARELLI, <i>Su fra Angelo, fantomatico ministro generale O. Min. di Sicilia nel 1319</i>	111
---	-----

LECTURAE 147

Maria Pia ALBERZONI, Roberto LAMBERTINI (a cura di), *Costruire il consenso. Modelli, pratiche, linguaggi (secoli XI-XV)*, Milano, Vita e Pensiero, 2019, pp. 415 (*Ordines. Studi su istituzioni e società nel Medioevo europeo*, 9), ISBN 978-88-343-3866-7

Poggio BRACCIOLINI, *Historia disceptativa tripartita convivalis*, edizione critica, traduzione e commento a cura di Fulvio Delle Donne, Teodosio Armignacco, Giangaleazzo

Visconti, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2019, pp. VI + 202 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, n. 50), ISBN 978-88-8450-899-7

Fulvio DELLE DONNE, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma, Carocci, 2019, pp. 270 (Frecce, 271), ISBN 978-88-430-9502-5

*Il LIVRO DEL GOVERNAMENTO DEI RE E DEI PRINCIPI secondo il codice BNCF II.IV.129*, edizione critica a cura di Fiammetta Papi, vol. I. *Introduzione e testo critico*; vol. II. *Spoglio linguistico*, Pisa, Edizioni ETS, 2016-2018, pp. 662 + 460 (Biblioteca dei volgarizzamenti. Testi 3.1; 3.2), ISBN 978-88-4674-684-9; 978-88-4675-208-6

Giovan Giuseppe MELLUSI, Rosario MOSCHEO (a cura di), *Kthma es aiei: studi e ricordi in memoria di Giacomo Scibona*, Messina, Società Messinese di Storia Patria, 2017, pp. 671, ISBN 978-88-87617-57-3

Albertino MUSSATO, *De gestis Italicorum post Henricum VII Cesarem (libri I-VII)*, a cura di Rino Modonutti, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2019, pp. XLIV + 396 (Il Ritorno dei Classici nell'Umanesimo. IV. Edizione Nazionale dei Testi della Storiografia umanistica, n. 12), ISBN 978-88-8450-912-3

*Le TERME DI VITERBO tra Medioevo e Rinascimento. La trattatistica in latino: pseudo Gentile da Foligno, Girolamo di Viterbo, Evangelista Bartoli*, edizione critica, traduzione e commento a cura di Edoardo D'Angelo, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2019, pp. IV + 146, ill. (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, n. 51), ISBN 978-88-8450-902-4

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2020 147

ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE 149

## Arti magiche, influenze diaboliche e malefici in Sicilia nei secoli XIV e XV

Nell'Europa medievale la magia è «un punto di intersezione fra religione e scienza»,<sup>1</sup> teologi e filosofi distinguono la magia naturale, considerata una branca della scienza, dalla magia demoniaca, vista come «una religione che voltava le spalle a Dio e si rivolgeva ai demoni per avere il loro aiuto nelle faccende umane». Tracciare una netta linea di demarcazione non è sempre agevole perché gli elementi religiosi si mescolano con quelli scientifici. Inoltre, «la magia è un campo in cui cultura popolare e cultura dotta si incontrano», pertanto è fondamentale «individuare queste linee di trasmissione» che collegano persone appartenenti a ceti sociali diversi. La magia è anche il luogo in cui s'intrecciano immaginazione e realtà, credenze romane, germaniche, celtiche, ebraiche e musulmane.<sup>2</sup> Tra la magia “bianca”, considerata benefica, e la magia “nera”, ritenuta dannosa, esistono zone grigie e il mago può produrre effetti positivi e negativi, guarire o procurare malattie, anche mortali, perché spesso usa le stesse tecniche degli stregoni.<sup>3</sup>

I dati su magia e demonologia nella Sicilia medievale sono molto scarsi,<sup>4</sup> ma alcuni documenti dei secoli XIV e XV aprono uno spiraglio su questo mondo segreto, misterioso e sommerso che ne lascia intravedere la circolazione e la diffusione nei diversi strati sociali, i possibili canali di trasmissione, la commistione tra magia, religione, medicina, astrologia e il ruolo di schiavi e donne, considerati la parte più fragile e indifesa della popolazione, nella diffusione delle credenze magiche.

### 1. Demonologia, magia ed eresia tra papi, re e intellettuali

Nell'Alto Medioevo il diavolo è un personaggio bonario che non spaventa, si fa prendere in giro e spera di redimersi; compare nelle leggende come un giustiziere che inganna i mercanti imbrogliati, tuttavia preoccupa la Chiesa che cerca di combattere

<sup>1</sup> R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, Laterza, Bari 1993, p. 13. Sull'argomento, cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*, UTET, Torino 2008.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>4</sup> Il nesso tra magia, religione e medicina nella Sicilia del Novecento appare chiaro dalla ricerca sul campo condotta da E. GUGGINO, *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1978.

le superstizioni.<sup>5</sup> Nei secoli XI e XII il diavolo diventa il nemico del genere umano che partecipa alla lotta tra vizi e virtù, si scatena con la sua aggressività e suscita crescenti timori. Ambiguo e affascinante, può possedere il corpo umano, torturare, terrorizzare con apparizioni e allucinazioni, si trasforma in animale e fantasma per indurre l'uomo al peccato e sprofondarlo negli abissi infernali. La Chiesa lotta con esorcismi e preghiere contro Satana, signore dell'inferno,<sup>6</sup> e trasforma la paura dell'Aldilà in terrore, attraverso la presenza di creature infernali che puniscono i peccatori.<sup>7</sup> *La Divina Commedia* segna una nuova era nella storia della paura dell'Aldilà, che diventa terrore paralizzante strumentalizzato dal potere attraverso una strategia deliberata di manipolazione.<sup>8</sup> Gli *exempla* utilizzati dai Predicatori nei sermoni testimoniano il panico instillato per mantenere e rafforzare il controllo dei corpi e delle anime. Il maggiore nemico si trasforma nel più prezioso alleato, nasce una pedagogia in cui il terrore del diavolo diventa arma di persuasione, e lo spettacolo delle sofferenze infernali fa respingere tutto ciò che porta alla dannazione.<sup>9</sup> Le figure demoniache rappresentate nei capitelli e nei timpani delle chiese producono uno choc emozionale che atterrisce; l'evocazione dell'inferno satanico si ricollega al tema dell'Apocalisse. Nelle opere pittoriche e nelle sculture realizzate tra il XIII e il XV secolo Lucifero divora i dannati, l'immaginario irrompe nella realtà e l'inferno diventa un luogo terreno e concreto. L'inquisizione, che prefigura la sorte dei dannati, rende visibili e palpabili le torture infernali.<sup>10</sup>

Nel Duecento il diavolo è oggetto di una specifica costruzione giuridica e teologica. Il pensiero scolastico stigmatizza il catarismo con riferimenti a luoghi e rituali che mettono in scena gli adoratori del gatto diabolico, in base alla falsa etimologia *catus/catharus*. Processare il diavolo significa accusare un individuo di essere suo complice, ma anche interrogarsi sul rapporto con le forze oscure e sul legame tra sapere e potere. Il processo inquisitorio, segreto e straordinario, assume una dimensione giuridico-politica allo scopo d'incolpare il diavolo e reprimere stregoni e streghe con specifici strumenti legali. La scolastica e la teologia giocano un ruolo chiave nella repressione della stregoneria, il diritto nella procedura penale. Tommaso d'Aquino fonda l'apostasia degli stregoni sul patto con il diavolo, che è un grande illusionista, può fabbricarsi un corpo apparentemente umano, instillare sogni e visioni nello spirito. La questione del diavolo emerge in un'Europa profondamente cristianizzata prima dello Scisma d'Occidente e delle Riforme; quando le crociate volgono al termine e gli ebrei cominciano

<sup>5</sup> C. ARNOULD, *La stregoneria. Storia di una follia profondamente umana*, Dedalo, Bari 2011, pp. 72-73.

<sup>6</sup> J. LE GOFF, *Il cielo sceso in terra*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 80-81.

<sup>7</sup> P. WALTER, «Le terrorisme diabolique au Moyen Âge: quelques témoignages empruntés à la littérature et aux exempla», in P. GLAUDES (ed.), *Terreur et représentation*, Ellug Université Stendhal, Grenoble 1996, p. 21.

<sup>8</sup> Ivi, p. 24.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 26-28.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 30-33. Sull'influenza diabolica, cfr. M. DUNI, *Under the Devil's Spell*, Syracuse University in Florence, Florence 2007.



a essere espulsi appare un nemico interno invisibile: il diavolo, l'avversario perfetto per dare linfa alla società cristiana.<sup>11</sup> Il diavolo diventa il capo dei lebbrosi che guida le legioni del male e il ballo dei futuri dannati; non tutti lo seguono, ma sono tutti in pericolo, anche perché si serve dell'eresia, combattuta dalla Chiesa con l'inquisizione.<sup>12</sup>

La nozione di patto con il diavolo si precisa all'inizio del Trecento, con l'affermazione dello Stato papale di Bonifacio VIII e Giovanni XXII e dello Stato nazionale di Filippo il Bello, e coincide con la creazione di una burocrazia di chierici, soprattutto mendicanti, e di ufficiali regi che usano armi mentali (confessioni) e istituzionali (inquisizione, tortura) per imporre il loro potere nella gerarchia.<sup>13</sup> Particolarmente interessante è il *Processus Satane*, un'opera in forma di dialogo poco studiata e di dubbia paternità, tradizionalmente attribuita a Bartolo di Sassoferrato. Si tratta di un processo al diavolo per il possesso del genere umano che si svolge presso il Tribunale celeste, dove la Madonna funge da avvocato difensore, Gesù Cristo da giudice. Secondo Pasciuta, nel processo il linguaggio della teologia, del diritto, della letteratura e del teatro s'incontrano e si può istituire un paragone tra il giudice e il sacerdote, poiché il processo e la messa sono celebrati in un luogo apposito e secondo un preciso rituale che mira alla verità processuale e sacramentale.<sup>14</sup>

Boureau afferma che i medievisti, anziché indagare le radici teologiche e filosofiche della demonologia, hanno sopravvalutato il ruolo della razionalità scolastica e la sua lotta di retroguardia contro le forze oscure e repressive che rifiutavano la modernità. Nelle disposizioni papali la magia inizia a essere accostata all'eresia alla metà del Duecento, quando Alessandro IV precisa che, sebbene i delitti magici non siano di competenza degli inquisitori,<sup>15</sup> costoro possono indagare su pratiche e credenze magiche collegate all'eresia.<sup>16</sup> Nello stesso periodo i capitoli provinciali e generali degli Or-

<sup>11</sup> M. OSTORERO-É. ANHEIM, *Le diable en procès*, in «Médiévales» 44 (primavera 2003), pp. 1-3. Per Tommaso d'Aquino la magia è opera del diavolo che aiuta i maghi e si avvale delle streghe per danneggiare gli uomini: G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, Palumbo, Palermo 1985, p. 55. Sul rapporto tra magia e stregoneria, cfr. R. MANSELLI, *Magia e stregoneria nel Medioevo*, Giappichelli, Torino 1976.

<sup>12</sup> J. LE GOFF, *Il cielo sceso in terra*, cit., pp. 116-117.

<sup>13</sup> N. COHN, *Europe's Inner Demons*, Sussex University Press, London 1975. Bonifacio VIII, accusato di demonolatria, possedeva almeno due trattati di magia, l'*Ars nova* di Salomone a l'*Ars notoria*, menzionati in un inventario del 1311; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Einaudi, Torino 2003, p. 308.

<sup>14</sup> B. PASCUTA, *Il diavolo in paradiso. Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satane (sec. XIV)*, Viella, Roma 2015.

<sup>15</sup> A. BOUREAU, *Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII*, in «Médiévales» 44 (primavera 2003), pp. 1-3. Boureau ipotizza che la nuova preoccupazione per il maligno possa essere nata dalla convergenza di due temi: il patto col diavolo e la possessione diabolica: ID., *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris 2004, p. 13.

<sup>16</sup> M. MONTESANO, «Il papato e la stregoneria (secoli XI-XV)», in A. DE VINCENTIS (ed.), *Roma e il Papato nel Medioevo. Studi in onore di Massimo Miglio. Percezioni, scambi, pratiche*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012, vol. I, pp. 126-127. Sull'eresia nel Duecento, cfr. G. GRADO MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 2019.

dini mendicanti vietano di possedere e studiare libri di alchimia e ingiungono di consegnarli per farli bruciare, con pene che giungono fino al carcere e alla scomunica.<sup>17</sup>

La svolta arriva nel Trecento con la bolla *Super illius specula* emanata da Giovanni XXII, considerata il testo fondamentale della nuova ossessione demonologica, perché rompe con la tradizione ecclesiastica che trattava sortilegi, stregoneria e magia come illusioni diaboliche, prive di realtà, e prende sul serio le pretese degli stregoni e le invocazioni del demonio.<sup>18</sup> Nasce una nuova percezione della magia e dei saperi a essa associati, come l'astrologia e l'alchimia, e nella decretale *Spondent* del 1317 il papa condanna l'alchimia metallurgica e soprattutto l'adulterazione delle false monete d'oro.<sup>19</sup> Le pratiche magiche (fabbricazione di immagini, anelli o specchi) sono ricondotte all'invocazione dei demoni. La magia e i sortilegi divengono eresie, così i sospettati possono essere giudicati dall'inquisitore e i colpevoli subire le pene riservate agli eretici. Il rapporto con i demoni ricade nel campo dei fatti reali, non più delle illusioni diaboliche. La definizione di *factum hereticale* ha conseguenze giudiziarie e rende necessario passare da una procedura accusatoria a un'inchiesta (*inquisitio*) rapida ed efficace. L'eresia non è più un'opinione o credenza erronea, si manifesta con azioni concrete, alle quali si deve rispondere con altre azioni volte a dissipare l'ambiguità delle attitudini alla magia, all'astrologia e alla chimica, con evidenti conseguenze per alchimisti e astrologi che hanno saldi legami con la Curia Pontificia e i principi.<sup>20</sup> Giovanni XXII «qui tenait à considérer lucidement le zones obscures où le démon pouvait passer» prepara uno sviluppo rapido della demonologia,<sup>21</sup> inizia a qualificare come eresia le arti magiche, in quanto le considera strettamente connesse alle invocazioni al diavolo, e a pensare che gli adoratori dei demoni producano fatti concreti, capaci di generare nuove adesioni. Secondo Boureau, l'ossessione del papa per le manipolazioni soprannaturali della natura è comprensibile perché alcuni alchimisti o medici, come Arnaldo da Villanova, hanno relazioni forti con gli Spirituali o con esponenti delle famiglie Orsini e Colonna. Da un lato, Giovanni XXII perseguita i seguaci e gli adoratori del demonio, dall'altro, è considerato egli stesso dagli Spirituali una creatura dell'anticristo o del diavolo.<sup>22</sup>

Nel *De reprobacione negromantie ficcionis* Arnaldo da Villanova bolla la negromanzia come follia e distingue gli astrologi, esperti e sapienti, dai negromanti, ignoranti, malvagi e peccatori, equiparati alle streghe in quanto utilizzano la magia

<sup>17</sup> C. CRISCIANI, *Il papa e l'alchimia*, Viella, Roma 2002, p. 47.

<sup>18</sup> A. BOUREAU, *Satan hérétique: l'institution judiciaire*, cit., pp. 1-3.

<sup>19</sup> C. CRISCIANI, *Il papa e l'alchimia*, cit., p. 48.

<sup>20</sup> M. OSTORERO-É. ANHEIM, *Le diable en procès*, cit., p. 4.

<sup>21</sup> A. BOUREAU, *Satan hérétique: l'institution judiciaire*, cit., p. 20.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 10-12. Erano ben diverse le convinzioni di Sant'Agostino per il quale solo Dio poteva trasformare un oggetto o una persona in modo sostanziale ed effettivo, mentre il diavolo con i suoi artifici si limitava a operare una trasformazione accidentale e illusoria (G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, cit., p. 55).

illecita che ricorre ai demoni.<sup>23</sup> Arnaldo afferma che si devono allontanare «ignominosi incantatores, coniuratores, spiritum invocatores, divinatores, et augures in ministerio medicinalis humani corporis domestici et ministri iam facti diaboli, de Deo dissidentes et summum medicum Iesum Christum, regnantem in coelis occidentes»,<sup>24</sup> perché la magia diabolica è un inganno, una vera impostura e, in realtà, il negromante non può obbligare uno spirito o i demoni a obbedire ai suoi ordini, a conoscere il futuro, a realizzare i suoi desideri. Quindi, contrappone gli incolti, che compiono sacrifici per sottomettere i demoni, agli uomini istruiti, capaci di fare esorcismi e di usare invocazioni sacre.<sup>25</sup>

Per i *litterati* la crescita del diritto canonico e civile e altri trionfi della loro epoca rappresentano la vittoria della ragione sulla superstizione, della verità sull'usanza. Colui il quale è accusato di eresia è definito *illiteratus, idiota, rusticus*.<sup>26</sup> Di contro, Giovanni XXII teme che il sapere alchemico e astrologico, dotato di prestigio scientifico, si possa combinare con la negromanzia o le arti magiche. Si manifesta una nuova diffidenza verso astrologia e alchimia, più o meno accettate nelle alte sfere ecclesiastiche e accompagnate dalla diffusione di una cultura negromantica e alchemica negli strati più bassi della Chiesa. Basti ricordare Cecco d'Ascoli, noto professore d'astrologia, bruciato per eresia a Firenze con i suoi libri.<sup>27</sup> Nel Trecento circolano molti libri di arti magiche e stregoneria di autori arabi, o attribuiti ad arabi, osteggiati da papi e inquisitori. Innocenzo VI ordina di bruciare la *Clavicola Salomonis* o *Testamentum Salomonis*, testo popolarissimo che conteneva scongiuri e pratiche malefiche per invocare i demoni; Gregorio XI condanna le opere di Ramon Tàrrrega, fra cui spicca il *De invocatione daemonum*.<sup>28</sup> La legislazione civile proibisce la pratica e l'insegnamento delle arti magiche con pene molto dure e i colpevoli di negromanzia sono condannati al rogo.<sup>29</sup>

Il diavolo diventa seduttore, persecutore, tentatore e fa paura, è legato all'ossessione del peccato, della morte, del Giudizio finale; si trova nella letteratura sacra e profana, nei sermoni, nel teatro; terrorizza e spinge indirettamente al bene perché si cerca di evitarlo per non finire all'inferno. Fonte di tutti i mali, è legato alla donna che, a sua

<sup>23</sup> S. GIRALT, *Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230-c. 1310*, in «Clio & Crimen. Magia, superstición y brujería en la Edad Media» 8 (2011), pp. 31-32.

<sup>24</sup> J. ALANYÀ I ROIG, *Nigromància, violència i males artes Ports de Morella: l'assassinat de València de Vinatea (S. XIV)*, in «Papers dels Ports de Morella» 1 (2002), pp. 49-64: «Ignominosi incantatori, cospiratori, invocatori degli spiriti, divinatori, e auguri, esperti nella cura medicinale del corpo umano divenuti ormai ministri del diavolo, nemici di Dio che hanno ucciso Gesù Cristo, il sommo medico che regna nei cieli».

<sup>25</sup> S. GIRALT, *Magia y ciencia*, cit., pp. 55-56.

<sup>26</sup> R. I. MOORE, *The Formation of Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe. 950-1250*, II ed., Blackwell Publishing, Malden (Mass.)-Oxford-Carlton 2007, pp. 130-131,

<sup>27</sup> A. BOUREAU, *Satan hérétique: l'institution judiciaire*, cit., pp. 7-8.

<sup>28</sup> J. ALANYÀ I ROIG, *Nigromància, violència*, cit., pp. 49-64.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 49-64.

volta, è causa del peccato originale e diventa la strega. Per smascherarlo ci si interroga su nomi, complici, luoghi, capacità.<sup>30</sup>

Gli invocatori del diavolo possono essere processati dalla giustizia episcopale, dal tribunale dell'inquisizione e dalle commissioni pontificie. Sebbene tenti di assimilare l'invocazione dei demoni all'eresia, Giovanni XXII preferisce demandare l'esame dei supposti complotto magici e demonologici a commissioni papali che eseguono procedure sommarie con rapidità e senza un avvocato,<sup>31</sup> poiché non si fida degli inquisitori che sono condizionati dall'ordine al quale appartengono (soprattutto domenicano, ma anche francescano) e agiscono in modo indipendente, senza tenere conto né del rango sociale dell'accusato né delle circostanze politiche.<sup>32</sup> Il fondamento procedurale dell'inquisizione è la confessione, estorta rapidamente con minacce e torture, senza attardarsi sull'inchiesta e sulla ricerca della verità. L'inquisizione è teologica più che giuridica e punta alla penitenza del colpevole, reo confessore. La veridicità di un'accusa ha più possibilità di essere provata con la procedura sommaria, cara a Giovanni XXII, che con l'inquisizione; inoltre la confessione estorta dagli inquisitori può costringere il papa alla clemenza e il meccanismo della colpevolezza inevitabile dei peccatori lascia tutti impuniti.<sup>33</sup> Invece, coloro i quali stipulano un patto con il diavolo e non si pentono sono equiparati agli eretici. Secondo Giovanni XXII, le azioni deplorevoli consistono, oltre che nel fare sacrifici ai demoni e adorarli, nel fabbricare oggetti destinati a compiere malefici. Per Montesano, Giovanni XXII è condizionato nelle sue scelte dal maleficio ai danni suoi e di due cardinali messo in atto con l'ausilio di statuette di cera e veleno dal vescovo di Cahors, accusato di malversazione, e dai suoi due complici, scoperti e condannati al rogo.<sup>34</sup>

Influenzato da Arnaldo da Villanova,<sup>35</sup> Federico III di Sicilia emana il capitolo *De incantationibus, et divinationibus prohibitis, et sublatiis* che contempla la pena di morte per chi pratica arti magiche e venefici, fa incantesimi, presagi, divinazioni e sortilegi, la deportazione per chi istiga a compierli. Per scovare i colpevoli di tali crimini s'incentiva la delazione, poiché la persona che denuncia chi esercita o richiede tali pratiche ottiene il compenso di un'onza dalla Curia Regia. Nel proemio del capitolo si specifica che coloro i quali si affidano a filtri magici, incantesimi, profezie, divinazioni, sortilegi e pratiche simili devono essere considerati dai cristiani violatori della reli-

<sup>30</sup> C. ARNOULD, *La stregoneria*, cit., pp. 73-74. Sulle streghe, cfr. S. FOGLIA, *Il libro delle streghe*, Rusconi, Milano 1981; G. GRADO MERLO, *Streghe*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>31</sup> A. BOUREAU, *Satan hérétique: l'institution judiciaire*, cit., p. 17.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>33</sup> Ivi, p. 20. Nel parere espresso sul caso di una donna accusata di avere fatto morire alcuni bambini, il giurista Bartolo di Sassoferrato si dice favorevole alla pena di morte, stabilita dalla *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, ma invita l'inquisitore a perdonarla nel caso in cui avesse confessato le sue colpe e si fosse pentita: G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, cit., pp. 133-134.

<sup>34</sup> M. MONTESANO, «Il papato e la stregoneria», cit., pp. 127-129.

<sup>35</sup> S. GIRALT, *Magia y ciencia*, cit., p. 27. Sul rapporto tra Arnaldo da Villanova e Federico III cfr. G. TODESCHINI, *Gli Spirituali e il Regno di Sicilia agli inizi del Trecento*, in «Archivio Storico Siciliano», ser. IV, 23 (1997), pp. 185-203.

gione. Si stigmatizza anche il comportamento delle persone che simulano di possedere ispirazione profetica o sapienza divina e promettono falsamente di potere manipolare le menti umane e predire il futuro con l'esame delle scritture, volendo sembrare simili a Dio che è dotato di preveggenza.<sup>36</sup>

Nel 1374 Gregorio XI nomina inquisitore il domenicano Nicolas Eymerich, uno dei principali persecutori di scrittori e libri di arti magiche, autore del *Tractatus contra daemonum invocatores*<sup>37</sup> e del *Directorium Inquisitorum*, dove reitera la tesi che l'invocazione dei demoni sia un'attività eretica. Inoltre, il papa invia una lettera a Jacques de Morey, inquisitore di Francia, raccomandando di procedere per via sommaria e senza appello contro chi invoca i demoni. Nel 1398 la facoltà di teologia di Parigi asserisce che la stregoneria, fatta tramite il patto esplicito o implicito con il diavolo, implica l'apostasia della fede cristiana e quindi evidenzia l'eresia.<sup>38</sup> Conti ritiene che i predicatori e gli inquisitori degli ordini mendicanti intreccino i temi del folclore e della letteratura classica (sostrati culturali delle credenze magiche), per amalgamarli e creare «a coherent and multifaceted picture of witchcraft-related beliefs». Dunque, i testi dei frati mirano a richiamare e riutilizzare la tradizione popolare e quella classica per affrontare e combattere la credenza nella stregoneria.<sup>39</sup>

Secondo Boureau, nel XIV secolo i problemi di procedura provocano un ritardo nella persecuzione della stregoneria, perché il Papato è reticente e delega il potere dell'inchiesta. Inoltre, i limiti materiali della giustizia pontificia impediscono la diffusione capillare dell'imputazione e della repressione. L'abbandono dell'assolutismo papale, dopo i Concili di Costanza e Basilea, segna l'inizio delle prime campagne giudiziarie e dottrinali contro stregoni e adoratori del demonio.<sup>40</sup> Il Concilio di Basilea assume un ruolo essenziale nel confrontare esperienze e dottrine; la mutazione di procedura assimila le invocazioni del demonio e la stregoneria a crimini di eresia e dà all'antico tema del patto con il diavolo un contenuto dottrinale, attestando l'azione demoniaca nel mondo. Fondamentali per la nascita della demonologia sono gli scritti *Errores Gazariorum* e *Formicarium ad exemplum sapientiae de formicis* del

<sup>36</sup> F. TESTA, *Capitula Regni Siciliae*, Angelus Felicella, Panormi 1741, vol. I, p. 83. Il capitolo punisce due categorie condannate dalla Chiesa fin dall'Alto Medioevo: gli *incantatores*, esperti in *fascinum*, *divinatio*, *ligatio*, *solutio*, *astrologia*, *praestigiae*, *auspicium*, e i *divinatores*, accusati di volere conoscere il futuro: C. CORRAIN-M. CAPITANO, «Le articolazioni dell'arte magica in antichi documenti canonici», in M. ATZORI et alii (eds.), *La magia: segno e conflitto*, Flaccovio, Palermo 1979, pp. 241-243.

<sup>37</sup> J. ALANYÀ I ROIG, *Nigromància, violència*, cit., pp. 49-64.

<sup>38</sup> A. BOUREAU, *Satan hérétique: l'institution judiciaire*, cit., p. 4. Nella terza parte del *Directorium* Eymerich si occupa del processo per eresia e spiega come condurlo e concluderlo: G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, cit., p. 135. Inoltre, Eymerich condannò l'alchimia nella requisitoria *Contra alchymistas*: C. CRISCIANI, *Il papa e l'alchimia*, cit., pp. 48-49.

<sup>39</sup> F. CONTI, *Notes in the Nature of Beliefs in Witchcraft: Folklore and Classical Culture in Fifteenth Century Medical Traditions*, in «Religions» 10.10 (2019), p. 1, DOI: 10.3390/rel10100576. Sull'argomento, cfr. ID., *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout, Brepols 2015.

<sup>40</sup> A. BOUREAU, *Satan hérétique: l'institution judiciaire*, cit., p. 20.

domenicano tedesco Johannes Nider,<sup>41</sup> che partecipa a entrambi i concili e confronta opere celesti e diaboliche. I concetti di santità e di stregoneria si evolvono in modo simultaneo e nascono, al contempo, il sospetto verso i fenomeni soprannaturali e la necessità di prove tangibili delle manifestazioni divine o demoniache (stimmate o cicatrici di bruciature infernali). Santo e mago hanno un punto di contatto: il trance, la presenza di un mediatore, uno sciamano vivente,<sup>42</sup> e nel *Formicarium* si mette in evidenza «la juxtaposition des visions d'origine céleste ou diabolique» sia nella santità visionaria sia nella stregoneria.<sup>43</sup> Nel trance l'anima di una persona è separata dal corpo, trasportata in una sfera più alta, dove entra in contatto con un mondo soprannaturale e può fornire alla comunità rivelazioni profetiche, predire catastrofi, risolvere problemi individuali e guarire. Caterina da Siena, Vincenzo Ferrer e Bernardino da Siena, santi viventi del *Formicarius*, hanno un gruppo di ammiratori che li venerano, sperano nella loro protezione miracolosa contro ogni genere di calamità. Per accreditarsi presso la comunità santi, sciamani o posseduti dal diavolo devono produrre prove visibili e fisiche della relazione con il mondo spirituale. L'opera di Nider avvicina l'esperienza mistica, le visioni demoniache, la santità e la stregoneria secondo un denominatore comune. È facile passare dalla santità alla stregoneria. Le accuse di *maleficium* si trasformano in accuse di stregoneria dal primo quarto del XV secolo. La tradizionale nozione di stregoneria si amalgama con la recente mitologia delle streghe che organizzano sette eretiche e di notte partecipano al sabba presieduto dal demone. Santi visionari e streghe adoratrici del demone mostrano analogie stupefacenti; la visione angelica si proietta su quella diabolica e viceversa. Crescono agiografia e demonologia e la credenza nella capacità dei santi di proteggere la comunità contro il male è la soluzione più attraente. I santi viventi della fine del Medioevo sono gli eredi delle funzioni sciamaniche della magia bianca e il loro apogeo è il momento in cui aumenta la paura degli stregoni demoniaci. Santi e stregoni si evolvono in due sistemi di credenze opposti: quello dei santi è in declino, quello degli stregoni in ascesa. Il *Formicarius* si colloca al limite del cambiamento.<sup>44</sup> Partendo dalla repressione giudiziaria delle streghe, teologi e giuristi finiscono con l'incriminare la magia e nasce un dibattito sulla differenza tra la magia naturale, che mira a utilizzare le forze della natura (pietre, astri, piante) per ottenere un risultato positivo, e la magia demoniaca, che nasce da un accordo con il diavolo invocato per provocare un effetto negativo.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Ivi, pp. 2-4. Nider afferma di avere scritto il *Formicarium* per «piegare la resistenza di coloro che non si mostravano disposti ad accettare le credenze sulla stregoneria e di conseguenza l'opera svolta dai tribunali»: G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, cit., p. 151.

<sup>42</sup> M. OSTORERO-É. ANHEIM, *Le diable en procès*, cit., p. 5.

<sup>43</sup> G. KLANICZAY, *Entre visions angéliques et transes chamaniques: le sabbat des sorcières dans le Formicarius de Nider*, in «Médiévales» 44 (primavera 2003), p. 48.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 50-60. Per l'età moderna, cfr. E. BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, Viella, Roma 2010.

<sup>45</sup> M. OSTORERO-É. ANHEIM, *Le diable en procès*, cit., p. 3.

Eugenio IV affronta il tema in due lettere. Nel 1437 scrive agli inquisitori contro “i principi delle tenebre” che immolano ai demoni, li omaggiano, li adorano, chiedono responsi e stipulano patti scritti per danneggiare gli altri, essere guariti o provocare intemperie. In una missiva del 1440, indirizzata al Concilio di Basilea, Eugenio IV accusa il duca Amedeo VIII, appena eletto papa dopo la sua deposizione con il nome di Felice V, di avere favorito la diffusione di streghe e stregoni nella sua patria.<sup>46</sup> Alfonso V il Magnanimo, re di Sicilia, che ha complessi e altalenanti rapporti con Eugenio IV, regolamenta nell’isola il reato di arti magiche. La loro ambiguità era già stata evidenziata nel Codice giustiniano, dove si specificava che fra le arti magiche erano inclusi i venefici e le divinazioni dei maghi che nascondevano le loro frodi sotto l’autorità delle scienze magiche. Nel capitolo di Alfonso si precisa che *in crimine artis Mathematicae* si adotta la procedura valida per i reati pubblici considerati *ad instar privatorum*, pertanto sono accolte solo le querele dei diretti interessati,<sup>47</sup> contrariamente a quanto contempla il capitolo emanato da Federico III per punire *incantatores* e *divinatores*, che ammetteva anche le denunce sporte da terzi.

## 2. Diabolico spiritu ductus

Nella cronaca di Michele da Piazza, che narra la storia della Sicilia tra il 1337 e il 1361,<sup>48</sup> sono accostati al diavolo alcuni esponenti della fazione latina, contrapposta agli Alagona per i quali parteggia l’autore. I fratelli Matteo e Damiano Palizzi, divenuti potentissimi durante la minorità di re Ludovico, sono paragonati a Lucifero, perché sarebbero stati rovinati dalla loro superbia.<sup>49</sup> Inoltre, Matteo è accusato di avere sempre cercato di conoscere il futuro attraverso «auguria, divinationes, ac mathematicas artes», rivelatisi vani poiché non fu in grado di presagire la sua fine. Nella cronaca si racconta che la defunta madre aveva predetto a Matteo che avrebbe controllato la corona di Sicilia per un breve lasso di tempo, ma egli non si accontentò e, ingannato dalle parole false e ambigue del demonio, tentò di portare alla rovina i fedeli regi per potere governare da solo. Di conseguenza, Matteo, la moglie e i figli furono trucidati a Messina, sottolinea l’autore, per volere e con l’aiuto di Sant’Agata,

<sup>46</sup> M. MONTESANO, «Il papato e la stregoneria», cit., pp. 131-133. Il medico Guglielmo Fabri, segretario di Felice V, dedicò al papa il *Liber de lapide philosophico*, dove «il rapporto tra alchimia e magia è sì tematizzato, ma in termini abbastanza secchi e schematici, centrati sul binomio ‘leccio/illecto’», C. CRISCIANI, *Il papa e l’alchimia*, cit., p. 104.

<sup>47</sup> F. TESTA, *Capitula Regni Siciliae*, cit., vol. I, pp. 256-257.

<sup>48</sup> Secondo Marcello Moscone, Michele da Piazza non sarebbe l’autore della cronaca, ma l’estensore delle rubriche della tavola generale: M. MOSCONE, *L’Historia sicula del cosiddetto Michel da Piazza (1337-1361)*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Palermo, 2005; sull’argomento cfr. S. FODALE, s.v. *Michele da Piazza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani, Roma 2010, vol. LXXIV.

<sup>49</sup> MICHELE DA PIAZZA, *Cronaca (1336-1361)*, a cura di A. Giuffrida, Ila Palma, Palermo 1980, p. 74. «Lucifer angelus non contentus de collato sibi a domino beneficio, quia inter ceteros erat ipse clarior et lucidissimus, voluit se adequari altissimo Deo, et propterea in profundum fuit demersus».

figura che fa da contraltare al demonio e ne neutralizza con il suo intervento la nefasta azione. Dunque, Matteo, per avere creduto al diavolo, sprofondò negli abissi infernali e fu condannato a piangere le pene eterne.<sup>50</sup>

È dipinto come nemico di Dio e sodale del diavolo anche Simone Chiaromonte, esponente di un'altra famiglia latina nemica degli Alagona. L'autore della cronaca riferisce che fece sgozzare senza pietà 80 uomini e ne pagò le amare conseguenze, in quanto poco dopo morì e finì all'inferno.<sup>51</sup> Avrebbero seguito le vestigia del diavolo non solo i traditori messinesi che Manfredi [III] Chiaromonte accolse a Lentini,<sup>52</sup> ma anche i Catalani che si diedero ai saccheggi e ruppero l'accordo di pace stipulato con la parte avversa,<sup>53</sup> segno che il maligno faceva proseliti in entrambe le fazioni in lotta.

Anche le discordie e i contrasti tra i cittadini di Messina sono ricondotti all'opera del demonio «tortuosus serpens, humane nature delusor, qui continue satagit zizantias seminare».<sup>54</sup> Durante la peste esplosa a Messina nel novembre del 1347, la cronaca segnala addirittura la presenza di demoni dall'aspetto di cani che straziavano i corpi dei cittadini, al punto che nessuno osava uscire di casa. Inoltre, si racconta che un cane nero estrasse una spada, si avventò contro la plebe e ruppe tutti i vasi d'argento, le lampade e i candelabri degli altari.<sup>55</sup> Tramontana osserva che «aspetti magici e religiosi si confondevano in una tipologia dai connotati incerti e affidati a un interno equilibrio», nel quale la struttura simbolica e astratta e gli episodi concreti e drammatici si sovrapponevano.<sup>56</sup>

Nel 1350 Rinaldo Pizzinga, protonotaro del Regno di Sicilia, scrisse alla regina Eleonora, moglie di Pietro IV d'Aragona e sorella di Ludovico di Sicilia, lamentando il cattivo stato in cui si trovavano l'isola, i fedeli vassalli del re, i suoi fratelli e le sorelle. Aggiunse, però, che la situazione era in via di miglioramento e Gesù Cristo li stava aiutando, poiché aveva compassione del re, agnello immacolato e «abominandu li diabolici malvystati et iniquitati di quisti tiranni et di li loru sequachi», con un significativo accostamento tra la nobiltà feudale che tiranneggiava la Sicilia e il maligno.<sup>57</sup>

Alcuni documenti quattrocenteschi riguardanti crimini perpetrati da cittadini di Agrigento attestano che la presunta influenza diabolica poteva condizionare la punibilità di assassini e feritori, determinando l'assoluzione o la conversione della pena. I parenti delle vittime perdonarono Antonio de Oliverio che aveva ferito a morte Agostino

<sup>50</sup> Ivi, pp. 165-166.

<sup>51</sup> «Quare ipse dyabolus te in obscuris tenebris collocabitur ubi pater tuus suum deflet interitum in qualibet memoria peristi et iusticia denegatur», ivi, p. 254.

<sup>52</sup> Ivi, p. 222.

<sup>53</sup> «Nonne Lucifer, qui scandala et seditiones in celis nusus fuit emanare, corrui de sublimi ad infima? Sane qui statum pacificum conatur turbare, pacis et capitalis inimicus, et violator», ivi, p. 141.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 290-291: «Tortuoso serpente, ingannatore della natura, che cerca continuamente di seminare zizzania».

<sup>55</sup> Ivi, p. 84.

<sup>56</sup> S. TRAMONTANA, *Gli anni del Vespro*, Dedalo, Bari 1989, p. 322.

<sup>57</sup> G. M. RINALDI (ed.), *Testi d'archivio del Trecento*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2005, vol. I, doc. 84, p. 177.



de Panormo durante una rissa, «hoste humano generis instiganti», e Andrea Gallo che aveva ucciso Venezia de Carra colpendola alla testa con un pugnaletto, «instigante humani generis inimico». Fu composto in via extra-giudiziaria, con la mediazione di un frate carmelitano, il reato commesso dal nobile Alfonso de Guillelmo, reo di avere percosso e ferito gravemente il *magister* Pietro de Monteleone, «operante inimico pacis et hoste maligno». Opposto il caso di Bartolomeo figlio di mastro Novello de Auchello, assolto per legittima difesa poiché era stato costretto a uccidere Gerlando de Alba che, spinto dal diavolo, aveva estratto a freddo la spada e l'aveva ferito due volte alla testa.

Oltre ai delitti di sangue, il maligno ispirava anche crimini di natura fraudolenta. Pagò una composizione pecuniaria Perruchio de Pipi che aveva tentato di corrompere un notaio per fargli falsificare un atto, «diabolico spiritu ductus». Mazullo Cochu decise di servire Filippo Maria Visconti, duca di Milano, nemico di Alfonso V, «diabolico deliramento subgestum».<sup>58</sup>

Questione diversa erano i reati dei *demoniaci*, che potevano essere rimessi pagando una pena pecuniaria. Nell'anno della XIV indizione (settembre 1435-agosto 1436) Pietro de Berlione e Miano de Gangio, *regius algozarius* (ufficiale di polizia), furono nominati commissari per indagare nella *terra* di Caltavuturo e nella città di Agrigento *contra demoniacos*, ovvero coloro i quali «fingebant esse demoniacos». Nel luglio del 1436 i commissari versarono al tesoriere regio Antonio de Carioso le 20 onze pagate da un numero imprecisato di accusati per i reati perpetrati a Caltavuturo, le 8 onze versate da Caterina, Francesca e Pietro Ventu per comporre un crimine commesso ad Agrigento e ricevettero 3 onze per le spese di viaggio.<sup>59</sup>

Secondo Besc, seguaci del demonio, eretici e conversi si rifugiavano in Sicilia, dove era possibile trovare un compromesso tra la fede cristiana e pratiche altrove duramente perseguite. Le autorità maiorchine mandarono al rogo un chirurgo e la moglie che avevano offerto un'ostia consacrata al diavolo per riuscire a scoprire un tesoro; un uomo e una donna, loro complici, fuggirono in Sicilia portando con sé l'ostia (vero e proprio corpo del reato); e il 7 maggio 1458 Battista Marti fu inviato nell'isola per arrestarli.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> P. SARDINA, *Il labirinto della memoria*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2011, pp. 410-412.

<sup>59</sup> Archivio di Stato di Palermo [=ASP], *Conservatoria di registro*, reg. 843, cc. 77r, 78r, 100r-v. Documenti citati in A. GIUFFRIDA, *La giustizia nel medioevo siciliano*, Manfredi, Palermo 1975, p. 50.

<sup>60</sup> H. BRESCH, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile 1300-1450*, Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo, Palermo 1986, vol. II, p. 622, nota 173. La devozione per l'ostia consacrata si radicò nel Duecento, quando fu perfezionata la dottrina della transustanziazione e introdotta la festa del Corpus Domini. Iniziarono, così, i furti di ostie consacrate, utilizzate come amuleti magici per proteggersi e curarsi: R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, cit., pp. 99-101.

### 3. Malefici, arti matematiche e magia terapeutica

Fra le forme più diffuse di magia va annoverato il malocchio, ossia un *maleficum* che per Schmitt poteva spiegare ogni tipo di «calamità biologica», in primo luogo l'impotenza sessuale, ma anche le malattie e la morte.<sup>61</sup> La testimonianza più interessante in merito ai malefici è il processo penale svoltosi presso la Curia del capitano e giustiziere di Palermo contro lo schiavo Giorgio, accusato di avere danneggiato con una fattura Giovanni, figlio di Aloisio de Paladino senior, detto *Grassu*, e di Isolda<sup>62</sup> de Amato,<sup>63</sup> individuato ed esaminato da Giuffrida sotto il profilo giuridico.<sup>64</sup> Il fascicolo processuale non riporta l'anno, ma il mese (maggio), l'indizione (VI) e i testi consentono di datarlo al 1398, quando era capitano di Palermo il *miles* Ubertino La Grua, barone di Carini.<sup>65</sup> Nella Sicilia medievale lo schiavo incolpato di un reato era giudicato dal foro al quale era sottoposto il padrone, che poteva assumerne la difesa. Il servo in attesa di giudizio non poteva essere affidato in custodia a un fideiussore, ma doveva rimanere in prigione e continuava a essere considerato proprietà del padrone.<sup>66</sup> Infatti, Phimia, consorte di Giovanni de Paladino, con il consenso del marito, del cognato Aloisio iunior, di Vanni de Clemenciis e del suocero di Vanni,<sup>67</sup> suoi *consortes*, fece causa al catalano Francesco Morat, nuovo padrone di Giorgio (prima servo di Aloisio de Paladino senior), accusato «criminaliter de arte matematica perpetrata et facta per eundem Georgium eius servum contra eundem Iohannem», arrestato e messo in prigione.

Il dibattimento iniziò il 13 maggio tramite la presentazione da parte dell'attrice di una serie di *positiones et iura*, ossia capitoli scritti che illustravano la sua versione dei fatti, ai quali il convenuto avrebbe dovuto rispondere puntualmente, esibendo le sue *excepciones et defensiones*.<sup>68</sup> Poco dopo, per convalidare le sue affermazioni,

<sup>61</sup> J. C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, Laterza, Bari 1992, p. 162.

<sup>62</sup> Il nome di battesimo della madre di Giovanni si ricava da un documento del 9 dicembre 1381, in cui Aloisio de Paladino, detto Grassu, e la moglie Isolda, con il consenso dei figli Giovanna e Giovanni, vendettero due case nel quartiere Kalsa a Bartolomeo de Palmerio, ospedaliere di San Bartolomeo: ASP, *Notai* [= N], st. I, reg. 130, c. 98v.

<sup>63</sup> Il cognome di famiglia di Isolda si ricava da un documento del 7 maggio 1384, in cui l'ospedaliere Bartolomeo de Palmerio restituì ad Aloisio e Isolda de Paladino *iure prothomissis* la casa della Kalsa che Giovanni de Amato, padre di Isolda, gli aveva venduto (ASP, N, st. I, reg. 132, cc. 138v-139r).

<sup>64</sup> A. GIUFFRIDA, *La giustizia nel medioevo*, cit., pp. 44-49.

<sup>65</sup> P. SARDINA (ed.), *Registri di lettere e atti (1395-1410)*, Municipio di Palermo, Palermo 1994 (Acta Curie Felicis Urbis Panormi, 11), doc. 31. Su Ubertino La Grua, cfr. EAD., *Palermo e i Chiaromonte: splendore e tramonto di una signoria*, Salvatore Sciascia Editore, Palermo 2003, pp. 244-255.

<sup>66</sup> M. GAUDIOSO, *La schiavitù domestica in Sicilia dopo i Normanni*, Giuseppe Maimone Editore, Catania 1992, pp. 69-72.

<sup>67</sup> Si dovrebbe trattare di Tommaso Stratico, poiché il 21 giugno 1384 Vanni de Clemenciis, figlio del defunto Giovanni e di Sicilia, s'impegnò a sposare Perna, figlia di Tommaso Stratico e Palma, entro il luglio del 1385 con una dote di 40 onze in denaro, 60 in corredo e oggetti preziosi: ASP, N, st. I, reg. 132, cc. 208v-209r.

<sup>68</sup> B. PASCUTA, *In Regia Curia civiliter convenire*, G. Giappichelli Editore, Torino 2003, pp. 285-286.

Phimia produsse dodici testimoni, dieci uomini e due donne. Il 15 maggio ne furono ascoltati undici, il 20 due, uno dei quali, Antonio de Lixandro, aveva già depresso cinque giorni prima. Dalle *positiones* presentate da Phimia risultava che Giorgio aveva fatto *quandam magiam* contro il marito Giovanni, a causa della quale «quasi est semi mortus», sebbene non avesse alcuna malattia manifesta né febbre. Lo visitarono senza esito quasi tutti i medici di Palermo, incapaci di trovare una soluzione («et nullum remedium adhibere potuerunt nec recipere aliquam convalescenciam»). I fatti si svolsero poco dopo il 13 marzo, giorno in cui Aloisio de Paladino senior aveva venduto Giorgio a Francesco Morat. Il servo minacciò Giovanni, chiedendogli perché il padre Aloisio l'avesse ceduto, e affermò che nel giro di pochi giorni si sarebbe ammalato, come di fatto avvenne («et sic fuit ut apparet»). Il servo, «tamquam ille qui artes mathematice facerat» contro Giovanni, rivelò a molte persone, confidenti e non, («pluribus et diversis personis quibus confidebat et aliis») che si era vendicato facendolo ammalare con l'aiuto del suo dio, perché il padrone l'aveva venduto, e ormai neanche i medici lo avrebbero potuto guarire. Aggiunse, tuttavia, che se Aloisio senior lo avesse riscattato avrebbe sanato il figlio. Le affermazioni del servo giunsero a conoscenza di Aloisio senior e intervennero alcuni suoi amici, chiedendo allo schiavo perché avesse ridotto Giovanni in tale stato. Giorgio rispose che Giovanni l'aveva battuto con la corda bagnata e si attribuì il potere di fare ammalare e guarire («ma comu eu guastu eu cunzirò et sanirollo»).<sup>69</sup>

Fece da intermediario tra lo schiavo e il vecchio padrone Locco de Albertinis, facoltoso cittadino di Palermo attestato nelle fonti documentarie tra il 1377 e il 1392,<sup>70</sup> che nel 1384 prestò denaro ad Antonio de Aranzano, Francono de Afflitto<sup>71</sup> e Manfredi Boccadorzo,<sup>72</sup> volti noti nella Palermo del Trecento,<sup>73</sup> a una schiava<sup>74</sup> e a un ebreo.<sup>75</sup> Locco chiese a Giorgio di aiutare Giovanni, che era giunto al punto di vedere fantasmi, a guarire dall'insonnia, dall'angoscia e dagli incubi, fornendogli *alcuna medichina* con le relative indicazioni terapeutiche per farlo almeno calmare e dormire. Lo schiavo spiegò a Locco in modo dettagliato cosa avrebbe dovuto fare e questi seguì puntualmente le istruzioni. La prima fase, indirizzata alla vittima del sortilegio, consistette nella creazione di un amuleto ricavato da una moneta. Locco diede un carlino a Giovanni, che lo intaccò con i denti; poi Locco forò il carlino, vi inserì un filo e glielo legò al collo. La seconda fase, rivolta alla casa, fu l'unzione con una salsiera di miele d'api

<sup>69</sup> ASP, *Corte Pretoriana* [= Cp], reg. 2793, busta 17, n. 5.

<sup>70</sup> ASP, N, st. I, reg. 129, cc. 35v e 96r; D. SANTORO (ed.), *Registri di lettere (1391-1393) e ingiunzioni (1324)*, Municipio di Palermo, Palermo 2002 (Acta Curie Felicis Urbis Panormi, 10), doc. 254.

<sup>71</sup> ASP, N, st. I, reg. 132, c. 266v (150 fiorini il 16 agosto).

<sup>72</sup> Ivi, c. 212v (50 fiorini il 27 giugno).

<sup>73</sup> Su Francono de Afflitto, cfr. P. SARDINA, *Palermo e i Chiaromonte*, cit., pp. 190-198.

<sup>74</sup> ASP, N, st. I, reg. 132, c. 79v. L'8 marzo prestò 45 fiorini di Firenze a Caterina, un tempo schiava del defunto Dedio de Scarano, poi liberta di Matteo de Scarano, per comprare la sua libertà.

<sup>75</sup> Ivi, c. 178r. Il 24 maggio diede 30 fiorini per commerciare nella terraferma all'ebreo Nissim Chachomia, che s'impegnò a versargli la metà del guadagno e gli diede in pegno 4 tazze d'argento dorato.

della testiera del letto di Giovanni, delle finestre e delle cornici delle porte. Entrambi i riti furono eseguiti pronunciando il nome di Giovanni e del dio di Giorgio. L'amuleto e il miele sortirono un effetto positivo sulla psiche del paziente, poiché le sue condizioni di salute migliorarono e riuscì a dormire e mangiare. Il buon esito del doppio rituale apparve la garanzia dei poteri magici che Giorgio continuava a vantare («et comu non vi dissi ki chi fachissimu lu remediū di lu carlinu et di lu meli in nomu di Iohanni et di lu deu meu et fachistivulu et iuvauli accussi farrò ki ipsu sanirà»), la dimostrazione palese della sua capacità di fare ammalare e di sanare («comu lu guastay capachu guastari et conzari»). In cambio del riscatto da parte del vecchio padrone, il servo promise la completa guarigione di Giovanni. Giorgio si sarebbe dovuto recare nel giardino della casa di Giovanni, per scegliere un'erba segreta con la quale preparare un unguento che l'avrebbe liberato subito dalla malattia («ki lu meu ochu lu viya fachenduli una medichina di una erba ki sachu et uncendulu incontinentu esti liberu»).

Il testimone Antonio de Lixandro lamentò il fallimento dei rimedi del carlino e del miele, e il servo chiarì che i rituali andavano eseguiti scrupolosamente. Per fare migliorare Giovanni occorreva ungere di miele finestre, porte, ante e banchi della sua casa, poi gli uomini e le donne dovevano uscire fuori «cum li drappi aulzati» per non toccare terra e scuotersi. Per farlo guarire era necessario spalmare la medicina ricavata dall'erba del giardino su tutto il corpo (testa, collo, petto e altre membra fino alle piante dei piedi). Dopo un anno l'amuleto andava rinnovato, per evitare che il paziente impazzisse nuovamente. Entro due anni Giovanni si sarebbe dovuto recare nel paese di Giorgio, per adorare il suo dio.

Il comportamento dello schiavo oscillava tra timore e spavalderia. Da un lato, temeva che Giovanni, non appena fosse guarito, lo avrebbe fatto mandare al rogo; dall'altro, in prigione si vantò di possedere doti di preveggenza e di essere capace di sapere in anticipo se qualcuno stava per ucciderlo («si alcunu vinissi per auchidirimi eu lu canuxiria et sapirialu»). Iniziarono a circolare voci contraddittorie, secondo alcuni Giorgio, «tamquam ille qui fecerat magiam dicto Iohanni», si sarebbe pentito e avrebbe promesso più volte di volerlo sanare, andando a casa sua, ma gli sarebbe stato negato l'accesso sebbene avesse dato ad Aloisio de Paladino senior *manum et fidem*. Altri affermavano, invece, che Giorgio si sarebbe vantato di avere ucciso già cinque padroni e di essere quindi capace di eliminare anche il sesto. Secondo lo speciale Lemno de Palaya,<sup>76</sup> Giorgio sosteneva che aveva fatto ammalare Giovanni tanto gravemente che sarebbe morto entro sei giorni («non passirà sey iorni ki ipsu sirrà mortu»). A giudicare dai luoghi in cui i testimoni videro Giorgio prima dell'arresto, la notizia fece il giro della città. Antonio de Lixandro lo incontrò nel Macello Grande del quartiere Porta Patitelli (l'attuale Vucciria), Lemno del Palaya e Antonio Sambuco nella loro bottega, Masio de Lucca nella *ruga magna* del Cassaro, Ferrerio de Trapano in contrada *Guzecta* (oggi Piazza Sant'Anna).

<sup>76</sup> ASP, *Spezzoni notarili*, 113, cc. 19v e 28v.

Alla luce delle testimonianze prodotte dall'attrice e dai suoi *consortes*, si chiedeva di condannare il servo «de maleficio predicto ut iure et constitutiones volunt et mandant», ossia al rogo. Nel fascicolo non compaiono le deposizioni dei testimoni di Giorgio, di certo, si trattò di un processo lampo. Il reato fu commesso dopo il 13 marzo, nel giro di un mese Phimia presentò *posiciones et iura*, l'8 giugno Giorgio fu prosciolto dall'accusa di avere esercitato pratiche magiche e liberato.<sup>77</sup> Possiamo ipotizzare che abbia pesato l'intervento del suo nuovo padrone, il mercante catalano Francesco Morat, poco propenso a perdere un servo appena acquistato, probabilmente a caro prezzo.

I documenti recano tracce di fatture e arti magiche praticate in Sicilia al tempo di Alfonso V. Non sappiamo quali *ymagice persone* avessero esercitato riti contro Nicolò Savaretta di Corleone, che il 29 luglio 1419 chiese a Paolo de Ganchio di Palermo di guarirlo entro agosto da una fattura che gli aveva bloccato il collo al punto che non poteva più muoverlo, per un compenso di 3 onze per il lavoro e le medicine, da pagare solo se fosse guarito.<sup>78</sup>

Nella Sicilia del Quattrocento l'accusa di praticare arti magiche coinvolgeva soprattutto le guaritrici che utilizzavano fiori, erbe e radici dalle proprietà segrete e formule verbali magico-religiose, la cui attività era attentamente vagliata dalla autorità ecclesiastiche per scovare eventuali elementi di superstizione. La trapanese Fiore fu sospettata di stregoneria e sottoposta a diversi controlli nel giro di dieci anni. Nel 1414 fu assolta da Francesco Vitale, vescovo di Mazara, due anni dopo dal frate domenicano Tommaso di San Miniato, vicario di Antonio de Pontecorona, provinciale e inquisitore dei Domenicani di Sicilia.<sup>79</sup> Nel 1424 la Chiesa consentì a Fiore di continuare a curare con le erbe e le parole "virtuose".<sup>80</sup> Ben diverso il caso di Finicella, altra grande conoscitrice delle erbe medicinali, che nel 1426 fu condannata al rogo per stregoneria a Roma, poiché confessò di avere guarito sessanta bambini e di averne uccisi trenta. La stregoneria era spesso collegata al mestiere dell'ostetrica che aiutava le donne a parto-

<sup>77</sup> ASP, Cp, reg. 2793, busta 17, n. 5.

<sup>78</sup> «[...] de quadam factura quam idem Nicolaus de presenti patitur in collo ut asseruit ipse Nicolaus facturam esse et sibi facta fuisse per ymagicas personas, nec non et dirigere collum ipsius Nicolai et ipsum reducere in pristinam formam ita et taliter quod idem Nicolaus possit et valeat collum volvere et revolvere ab utraque parte ut primitus tempore sue sanitatis faciebat», ASP, N, st. I, reg. 762, c. 15v. Documento citato in A. Giuffrida, *La giustizia nel medioevo*, cit., p. 49. La vittima della fattura potrebbe essere Nicolò de Savarrectis, sposato con Palma, figlia del notaio Matteo de Cartoxio, che a Corleone fu giudice delle cause civili (1436, 1443, 1444, 1445), baiulo (1438), giurato (1441, 1452); e possedeva beni immobili a Palermo, il tenimento di terre *Li Margi di Trayna seu Barrau*, e proprietà nella valle di Vicari: C. RIDULFO, *Corleone nel Tardo Medioevo*, Palladium, Bagheria 2019, p. 265.

<sup>79</sup> L. OLIVIER, *Annali del real convento di S. Domenico di Palermo*, Provincia Regionale, Palermo 2006, pp. 142-143.

<sup>80</sup> D. SANTORO, *La rete aperta. Pratica medica nel tardomedioevo siciliano*, in «Mediterranean Chronicle» 1 (2011), p. 152; EAD., «La cura delle donne. Ruoli e pratiche femminili tra XIV e XVII secolo», in M. PACIFICO et alii (eds.), *Memoria, storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*, Associazione Mediterranea, Palermo 2011, vol. II, p. 784. Sul rapporto tra religione e medicina, cfr. G. COSMACINI, *La religiosità della medicina. Dall'antichità ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

rire, ma praticava anche gli aborti.<sup>81</sup> Cardini considera un'intuizione di Michelet avere ritenuto che la forza della strega nascesse dalla debolezza della donna, soprattutto di umili origini, «a doppio titolo conculcata in una società androcratica e fortemente gerarchizzata come la medievale».<sup>82</sup>

Tornando in Sicilia, Giovanni de Bernardo della *terra* di Polizzi accusò *de arte atematica*<sup>83</sup> la *mulier* Bellassay, sua conterranea, prima al capitano della suddetta *terra*, poi all'inquisitore *heretice pravitatis* del Regno di Sicilia. La donna fu aiutata nella causa da Leonardo de Cuttunario di Termini, detto Nardo, che spese 4 onze «et multos sustinerit labores», come ammise la stessa Bellassay al cospetto del notaio. Nel marzo del 1452 Bellassay fu costretta a porre a servizio due figli *pueri*: Francesco, assente, e Giovanni di 12 anni presente. Il primo doveva dimorare con Nardo per 6 anni, il secondo con il *discretus* Enrico de Aprea, procuratore dell'abate del monastero benedettino di Santa Maria del Bosco di Calatamauro, per 7 anni, in cambio delle predette 4 onze, cibo, bevande, indumenti e scarpe («esu et potu cotidianis et indumentis et calciamentis necessariis pro toto dicto tempore»). La *mulier* assicurò che se i figli non avessero lavorato in modo adeguato avrebbe pagato interessi e danni. Come garanzia per le spese processuali e di trasporto a cavallo sostenute dall'attore, Bellassay cedette a Nardo tutti i diritti su alcuni beni mobili che si trovavano a Polizzi. Se Nardo non avesse potuto recuperare *predictas raubas* e avesse dovuto pagare le suddette spese di tasca sua, Bellassay l'avrebbe dovuto risarcire.<sup>84</sup>

Diversa fu la sorte dell'indovina Angela della *terra* di Monforte, accusata di *sortilegiis et magariis*, ossia divinazioni, che si diede alla fuga per evitare il processo, costringendo i fratelli Masi e Guillocta de Benedicto e Filippo de Trovato, suoi fideiussores, che si erano impegnati a farla comparire in tribunale, a versare 10 onze.<sup>85</sup>

Particolare scalpore suscitò a Messina il caso dell'ebrea Gemma, moglie d'Yschay Lu Russu, detto Caym, processata dalla Curia arcivescovile «super nonnullis criminibus artis magice assertis» commessi ripetutamente molto tempo prima, su denuncia del procuratore fiscale della suddetta Curia, e condannata alla fustigazione dal vicario generale Angelo de Stayti, canonico messinese, e dal giudice Nicolò de

<sup>81</sup> M. MONTESANO, «Nomina nuda tenemus. Il nome della strega», in A. BENVENUTI et alii (eds.), *La strega, la luna, il solstizio. Cultura popolare e stregoneria nell'Italia medievale e moderna*, Il Cerchio, Rimini 2002, pp. 16-17.

<sup>82</sup> F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 78; J. MICHELET, *La Sorcière*, Librairie de L. Hachette, Paris 1862. Sull'argomento, cfr. D. CORSI-M. DUNI (eds.), *Non lasciar vivere la malefica*, University Press, Firenze 2009; D. CORSI, *Diaboliche, maledette e disperate*, University Press, Firenze 2013.

<sup>83</sup> Segue *ymag-* cancellato, a indicare l'equivalenza tra arti matematiche e magiche.

<sup>84</sup> ASP, N, I st., reg. 1150, cc. 47r-49v e 55r. I testimoni erano Giovanni de Cathania, Pietro de Calbi e il chierico Antonio de Cuttunario. Documento segnalato in A. GIUFFRIDA, *La giustizia nel medioevo*, cit., pp. 49-50.

<sup>85</sup> L'1 agosto 1455 Andrea Trovato, commissario della Magna Regia Curia, fu inviato a Monforte per procedere contro Cola La Miraglia e i compagni, garanti dei fideiussores: ASP, *Real Cancelleria* [= RC], reg. 55, c. 262r-v. Documento citato in D. SANTORO, *La rete aperta*, cit., p. 151.

Turtureto, *legum doctor*. La vicenda coinvolse l'intera comunità ebraica che accusò il vicario e il giudice della Curia arcivescovile: 1) di avere violato i capitoli del 14 maggio 1451, con i quali il re aveva rimesso agli ebrei del Regno di Sicilia tutti i delitti temporali e spirituali perpetrati fino a quel giorno,<sup>86</sup> «tam generaliter quam particulariter»; 2) di avere proceduto contro Gemma *per inquisitionem* nonostante il divieto presente nei capitoli; 3) di averla fatta frustare pubblicamente per le strade della città, con grave danno per l'intera giudecca. Gli ebrei di Messina precisarono che avevano chiesto invano al vicario e al giudice di potere presentare i capitoli tramite un notaio pubblico e di poterli applicare. Il 29 maggio 1451 il viceré Lope Ximénez de Urrea affidò al frate agostiniano Giovanni Maza, maestro di teologia, il compito di raccogliere informazioni, insieme con i giudici della Corte stratigoziale di Messina, sul caso che aveva coinvolto Gemma, di farle mettere per iscritto da un notaio imparziale e d'inviarle, chiuse e sigillate. Per facilitare lo svolgimento dell'indagine e chiarire i fatti, il viceré chiese all'arcivescovo, al vicario, agli ecclesiastici e ordinò allo stratigoto, ai giudici, ai giurati, agli ufficiali e a tutti i cittadini di Messina di obbedire a Giovanni Maza e di assisterlo.<sup>87</sup>

Si colloca tra magia e medicina l'arte del *chiravulus*, specializzato nel trovare, maneggiare, cacciare e uccidere i serpenti velenosi con incantesimi e preghiere, curare persone e animali morsi dai serpenti.<sup>88</sup> La sua abilità era essenziale nelle campagne siciliane, nelle quali era difficile reperire veterinari.<sup>89</sup> Negli atti notarili rogati a Palermo nel primo ventennio del Quattrocento, Bresc ha registrato la presenza di mezza dozzina di *chirauli*, due dei quali, molto giovani, provenivano da Castrogiovanni (oggi Enna) e Cammarata. La loro capacità di guarire i morsi dei serpenti è apertamente dichiarata nella documentazione e alcuni preti non nascondevano di essere *chirauli*. L'attività era posta sotto la protezione di San Paterno (venerato in Normandia), a testimonianza della preoccupazione di cristianizzare pratiche magiche ritenute inoffensive.<sup>90</sup> In alcuni casi il mestiere assicurava un certo benessere. Ad esempio, il *magister chiravulus* corleonese Andrea de Avunda nel 1408 comprò un vigneto in *contrada Bistiole* per 10 onze,<sup>91</sup> e dieci anni dopo vendette tutto il mosto della sua vigna.<sup>92</sup>

Appare altrettanto chiaro il nesso tra medicina e astrologia. Basti ricordare che nel testamento del 1433 il trapanese Pietro Fica, *arcium et medicine doctor*, pose in cima alla lista dei libri della sua grande biblioteca i classici dell'astrologia.<sup>93</sup> In primo

<sup>86</sup> B. e G. LAGUMINA (eds.), *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, Tipografia di Michele Amenta, Palermo 1884, vol. I, p. 501, doc. CCCLXXXV.

<sup>87</sup> ASP, RC, reg. 84, cc. 321v-322r. Altra copia in ASP, *Protonotaro*, reg. 43, c. 288r, pubblicata in B. e G. LAGUMINA (eds.), *Codice diplomatico*, cit., vol. I, pp. 508-509, doc. CCCXC.

<sup>88</sup> G. PITRÈ, *Feste patronali in Sicilia*, Carlo Clausen, Torino-Palermo 1900, pp. 352-355.

<sup>89</sup> H. BRESK, *Un monde méditerranéen*, cit., vol. I, p. 157.

<sup>90</sup> Ivi, vol. II, p. 621.

<sup>91</sup> ASP, N, st. V, reg. 31, s. n.

<sup>92</sup> Ivi, reg. 16, s.n. (3 ottobre 1418).

<sup>93</sup> H. BRESK, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Centro di Studi Filologici e Linguistici Sici-

luogo, le traduzioni latine dei principali testi di Tolomeo, ossia l'*Almagestum*, che illustra la sua teoria geocentrica e fornisce i calcoli matematici per l'osservazione della volta celeste, e l'*Opus quadripartitum* (o *Tetrabiblos*), in cui utilizza precise leggi geometriche per ricavare previsioni astrologiche esatte, e un celebre testo apocrifo a lungo attribuito a Tolomeo, il *Centiloquium*, che contiene cento aforismi di natura astrologica e medica. Non potevano mancare due classici dell'astronomia araba: il *De differentiis motuum et astrorum* di Alfragano, vissuto tra l'VIII e il IX secolo, e l'*Introductorius ad iudicia astrorum*, opera scritta da Alcabizio nel X secolo e tradotta in latino da Giovanni di Siviglia nel XII. Molti i testi del Duecento, a cominciare dalle *Tabole regis Alfonsii*, redatte sotto la direzione di Alfonso X di Castiglia, corredate da famosi commenti. Erano, inoltre, presenti: due opere di Profazio, ebreo di Montpellier, l'*Almanacum* e la *Pratica quadrantis novi*, in cui si spiegava il funzionamento del nuovo quadrante, che combinava vecchio quadrante e astrolabio;<sup>94</sup> l'*Introductorium ad iudicia stellarum* del forlivese Guido Bonatti; il *Liber de astronomia* del catalano Raimon Llull; il trattato *De Sphaera mundi* dell'inglese Giovanni Sacrobosco.<sup>95</sup> Risalgono al Trecento i *Canones super tabulas regis Alfonsii* di Giovanni di Sassonia, i *Canones super tabulas et Theoria planetarum* del francese Giovanni de Lineriis, la prima parte dell'*Summa astrologiae judicialis* dell'inglese Giovanni di Eschenden. L'inventario elenca anche gli strumenti astronomici adoperati per studiare la volta celeste: due astrolabi (uno grande e completo realizzato a Trapani, uno con quattro lamine) e un piccolo quadrante comune di bronzo.<sup>96</sup>

Più complesso è indagare i rapporti tra medicina e riti negromantici, praticati in Europa da laici e chierici. Di certo, alcuni libri di medicina contenevano incantesimi legati alla negromanzia;<sup>97</sup> ne troviamo chiari esempi nel ms. Clm 849 della Biblioteca Statale di Monaco, redatto in latino alla metà del XV secolo,<sup>98</sup> e nel ms. it. 1524 della Biblioteca Nazionale di Parigi, che fu scritto in volgare italiano nel 1446 alla corte di Filippo Maria Visconti, duca di Milano, caratterizzato dalla commistione tra medicina, astrologia e negromanzia.<sup>99</sup>

Un episodio registrato nel Trecento nella Penisola Iberica palesa i pericoli e gli effetti della negromanzia. Nel 1339 Pietro IV d'Aragona affidò al giustiziere di Morella l'indagine sulla morte di Valenza, sorellastra di Nicolò de Vinatea, soffocata dal

liani, Palermo 1971, pp. 154-155. Negli inventari si registrano 30 libri di astronomia nelle biblioteche dei medici, ivi, p. 42.

<sup>94</sup> M. HOSKIN, *Storia dell'astronomia*, Rizzoli, Milano 2017.

<sup>95</sup> La biblioteca comprendeva anche l'*Algorismus* in versi di Giovanni Sacrobosco, libro di matematica usato nelle scuole: H. BRESCH, *Livre et société*, cit., p. 155.

<sup>96</sup> Ivi. A Trapani erano attivi intellettuali che avevano relazioni con la Penisola Iberica e le università italiane, ivi, p. 39. Troviamo libri e strumenti astrologici nell'inventario dei beni del trapanese Giacomo Ispalensis, *artium et medicine doctor*, redatto nel 1454, ivi, pp. 201-206.

<sup>97</sup> R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, cit., pp. 198-201.

<sup>98</sup> R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1997.

<sup>99</sup> F. GAL-J. P. BOUDET-L. MOULINIER BROGI, *Vedrai mirabilia*, Viella, Roma 2017.



marito Pietro Ortolà poco dopo il matrimonio «suadenti pacis emulo et humani generis seductore». Rinchiuso in prigione, il presunto uxoricida tentò di evadere dopo avere infranto la porta del carcere, la catena, i ceppi «damnate artis nigromancie presidio». Durante un sopralluogo si rinvennero nella cella «aliquas scripturas dampnabilis dicte artis et aliqua genera toxicorum». Pietro IV ordinò di torturarlo *rigide* per fargli confessare «si et in quibus et contra quas personas et ad quos fines et quotiens et quando usus fuit eadem arte dampnata et dictis toxicis seu venenis» e, in caso di colpevolezza di condannarlo a morte «pro tam detestabilis criminibus nefandis».<sup>100</sup>

Nella Sicilia del Quattrocento si possono rinvenire tracce di negromanzia nel caso del corleonese Antonio Faxillario, che il padre affidò al chirurgo Michele de Rinaldo, poiché era in fin di vita a causa di una fistola trapanante alle spalle, consegnandogli gli attrezzi chirurgici per operarlo. L'intervento riuscì e il paziente guarì, ma in seguito ebbe una ricaduta, a detta del chirurgo «propter disordinaciones et anegres perpetratas et habitas per ipsum Antonium».<sup>101</sup> Di quali pratiche si trattava? Mentre *disordinaciones* lascia immaginare il mancato rispetto della terapia consigliata, il termine *anegres* si può ricollegare a pratiche negromantiche. Considerato che a Corleone era frequente l'uso della vocale prostetica <a>, specialmente davanti ai cognomi (*Abrixa*, *Anazano*, *Aponzono*),<sup>102</sup> togliendo la <a> *anegres* diventa *negres*. Nel documento notarile incontriamo, inoltre, la parola *anegrustias*, ovvero *negrustias*. Dunque, la ricaduta sarebbe stata causata dalle arti negromantiche praticate su Antonio dall'intera famiglia, con gli strumenti chirurgici restituiti dopo l'operazione. Nel luglio 1482 Nicolò affidò nuovamente il figlio a Michele de Rinaldo e gli ridiede gli attrezzi chirurgici, dietro un compenso di 2 onze da pagare entro un anno dalla completa guarigione di Antonio. Per rimarcare il suo rifiuto della magia nera e la necessità di confidare solo nel Signore, il chirurgo s'impegnò a guarire la fistola con l'aiuto di Dio («cum Dei auxilio et adiutorii») e aggiunse che, se il paziente non fosse guarito per il mancato rispetto della terapia prescritta, o fosse peggiorato per le pratiche negromantiche dei genitori e delle sorelle, avrebbe dovuto ricevere ugualmente la sua parcella.<sup>103</sup>

#### 4. Conclusioni

Nella Sicilia tardomedievale la presenza del diavolo appare viva e costante. Le fonti documentarie ricordano che dietro i crimini di sangue, la fraudolenza e i tradimenti si cela l'influenza diabolica, quasi a volerne attenuare la portata per favorire la

<sup>100</sup> J. ALANYÀ I ROIG, *Nigromància, violència*, cit., pp. 49-64.

<sup>101</sup> ASP, N, st. V, reg. 103, c. 71r.

<sup>102</sup> H. BRESA, *Corleone nel Due, Tre e Quattrocento: il quadro generale*, in *Corleone e la sua storia (sec. XIII-XVIII)*, Biblioteca online 2018, [http://www.comune.corleone.pa.it/file%20da%20scari-care/libro%20ct\\_libro%20ct.pdf](http://www.comune.corleone.pa.it/file%20da%20scari-care/libro%20ct_libro%20ct.pdf) (ultimo accesso: 30.10.2020).

<sup>103</sup> ASP, N, st. V, reg. 103, c. 71r. P. SARDINA, *Barbers and Surgeons in the medical marketplace of the Fifteenth-century Corleone*, in «RiME» n. s., 4.2 (giugno 2019), pp. 90-91.

composizione del reato e il perdono. Il diavolo semina zizzania tra i concittadini favorendo le lotte intestine, appare durante la peste, guida gli avversari politici e i tirannici signori che si contendono l'isola nella seconda metà del Trecento.

Secondo Besc, «la magie s'y exerce à visage découvert», perché l'isola non è ancora profondamente convertita alla morale cristiana.<sup>104</sup> Il documento sul maleficio operato da Giorgio ai danni del padrone apre uno spiraglio sui riti magici portati in Sicilia dagli schiavi, molto numerosi nelle grandi città come Palermo, da dove passava il commercio dei Tartari della Crimea, monopolizzato dai Genovesi. Besc ritiene che gli schiavi tartari abbiano creato nell'isola una cultura originale legata alla servitù, e dal processo intentato a Giorgio emerga che «plus que de magie, il s'agit d'une religion subalterne et les autorités civiles et religieuses se monstrent tolérants, faute sans doute de pouvoir la déraciner».<sup>105</sup> In realtà, l'assoluzione di Giorgio pare legata più che altro all'intervento del nuovo padrone, che non intendeva perdere il suo schiavo, e l'episodio s'inquadra perfettamente nella cornice della magia tradizionale. Per togliere la fattura lo schiavo suggerisce di utilizzare un amuleto realizzato con un carlino, un recipiente di miele e un'erba, rimedi tipici della magia medievale che si serve di erbe (sotto forma di pozioni e unguenti) per curare malattie in atto, di amuleti per prevenirle, proteggere da nemici, visibili e invisibili, e sanare la mente, con una funzione psicologica. Nel rispetto della tradizione, secondo la quale chi indossa un amuleto è protetto per un lungo periodo di tempo,<sup>106</sup> l'effetto di quello confezionato secondo le indicazioni di Giorgio sarebbe durato un anno. Emblematica è l'esigenza di eseguire i rituali pronunciando il nome della persona colpita dalla fattura insieme a quello del dio di Giorgio, con la ripetitività tipica delle formule verbali, fossero esse preghiere, benedizioni o scongiuri.<sup>107</sup> Solo la ritualità organizzata consente di nominare, controllare e dominare le forze e i significati che sfuggono ai codici consueti, amalgamando in modo unitario ed efficace «atti, gesti, parole, oggetti» come simboli di uno stesso linguaggio.<sup>108</sup> Sono presenti i tre ruoli classici degli atti magici: colui che agisce (Giorgio), ciò su cui si agisce (la malattia), la persona su cui si agisce (Giovanni), ossia il mago, l'oggetto della magia e il destinatario. Quindi, il mago opera sull'oggetto della magia perché, a sua volta, agisca sul destinatario.<sup>109</sup>

Emergono l'usuale commistione tra magia, religione, medicina, astrologia, e il protagonismo di donne sole, identificate con nomi che esaltano la bellezza femminile

<sup>104</sup> H. BRESK, *Livre et société*, cit., p. 52.

<sup>105</sup> H. BRESK, *Un monde méditerranéen*, cit., vol. I, p. 445, nota 11: «più che di magia, si tratta di una religione subalterna e le autorità civili e religiose si mostrano tolleranti, senza dubbio prive del potere di sradicarla».

<sup>106</sup> R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, cit., p. 95.

<sup>107</sup> Ivi, pp. 88-94.

<sup>108</sup> S. MICELI, *Funzione significativa della magia e necessità della forma rituale*, in M. ATZORI et alii (eds.), *La magia. Segno e conflitto*, cit., p. 97.

<sup>109</sup> T. TODOROV, *La magie et son discours*, in M. ATZORI et alii (eds.), *La magia: segno e conflitto*, cit., p. 80.

e spesso sono usati dalle prostitute (Fiore, Bellassay), ma prive di un cognome che le collochi in un contesto socio-familiare capace di proteggerle. Non a caso, a Messina la giudecca difende l'onorabilità di una donna sposata, Gemma, moglie d'Yschay Lu Russu, la cui umiliante punizione ha danneggiato l'intera comunità. La magia è un campo aperto, un terreno d'incontro che non conosce confini spaziali e sociali, lo schiavo Giorgio comunica il suo sapere popolare a speciali, mercanti, usurai che vivono in diversi quartieri di Palermo, lo ascoltano, lo temono e ne seguono le indicazioni.

