





Saggi Bibliopolis

141



MALEDIRE DIO  
LA BLASFEMIA E LA SUA REPRESSIONE  
NELL'ITALIA MODERNA  
a cura di  
Federico Barbierato e Pierroberto Scaramella



BIBLIOPOLIS

La presente pubblicazione è stata realizzata nell'ambito del Progetto PRIN 2022 "Cursing God. Blasphemy and its repression in Early Modern Italy (late fifteenth - early nineteenth century)", CUP B53D23001110006, CODICE PROGETTO 2022JZE7R\_002, finanziato dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca.

*Proprietà letteraria riservata*

ISBN 978-88-7088-753-2

Copyright © 2026

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, Via Arancio Ruiz 83

<http://www.bibliopolis.it> – e-mail: [info@bibliopolis.it](mailto:info@bibliopolis.it)

## INDICE

|                                                                                                                                                                                       |       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| F. Barbierato e P. Scaramella, Introduzione                                                                                                                                           | p. IX |
| Pierroberto Scaramella, <i>La blasfemia peccato sociale e crimine di fede: appunti per lo specifico europeo e italiano (secc. XVI-XVII)</i>                                           | » 1   |
| Gian Luca D'Errico, <i>Blasfemia ereticale. Genesi e parabola di una persecuzione nelle fonti del Sant'Uffizio di Roma (secc. XVI-XIX)</i>                                            | » 29  |
| Alessandro Arcangeli, <i>La bestemmia nella pastorale della prima Età Moderna: predicatori e confessori</i>                                                                           | » 55  |
| Lucio Biasiori, «Nihil horribilius blasphemia»? <i>La bestemmia e la sua repressione nell'Italia di antico regime fra teorie e pratiche</i>                                           | » 69  |
| Annick Paternoster, «Che ti venga il cancro!». <i>Maledire con la malattia in un corpus diacronico, il Gutenberg italian 2020</i>                                                     | » 95  |
| Federico Barbierato, <i>Un reato di parola fra governo della città e governo delle coscienze: bestemmia e miscredenza nella Venezia di Età Moderna</i>                                | » 123 |
| Thomas Bortolato, <i>Il crimine di bestemmia nella podesteria di Noale. Brevi considerazioni intorno alla casistica processuale di una podesteria veneta alla metà del XVI secolo</i> | » 153 |

- Caterina Caverzan, *Sanguazzo, corpazzo, cospettazzo di Dio: le donne nelle sentenze degli esecutori contro la bestemmia (Venezia, 1548-1649)* p. 171
- Riccardo Giovannetti, *E Giuda lanciò a Cristo «urina e scolatura di seme». Un caso inquisitoriale di proposizione ereticale nella Modena di inizio Seicento* » 191
- Isabella Di Liddo, *Icone ferite. Episodi di blasfemia nel regno di Napoli in Età Moderna* » 251
- Irene Malcangi, *Atti di blasfemia e di iconoclastia in età moderna (1549-1625) nei fondi processuali dell'archivio diocesano di Napoli: il fondo Sant'Uffizio e gli acta criminalia* » 275

## INTRODUZIONE

Quando abbiamo iniziato a immaginare questo volume, la parola “bestemmia” ci è parsa subito un termine ingannevole. È una parola che tutti riconoscono, e che per molti appare quasi ovvia: un eccesso di lingua, un gesto di rabbia, una forma di irriverenza. Proprio per questa familiarità, però, la bestemmia rischia di sfuggire alle definizioni: cambia intensità e senso a seconda dei contesti, attraversa registri differenti, oscilla fra il gioco e la violenza, fra la battuta e l'aggressione, fra la formula stereotipa e l'invenzione estemporanea. Se la guardiamo da vicino, la bestemmia non è soltanto un “tema”; è una soglia. È il punto in cui si incontrano una cultura del sacro (e delle sue “cose”), una grammatica dell'offesa, una disciplina delle emozioni, un'economia dell'onore e una politica dell'ordine pubblico.

All'inizio, lo confessiamo, avevamo in mente soprattutto la storiografia inglese e francese: lì la “blasfemia” appariva spesso con lineamenti che, se trasportati automaticamente in area italiana, producono più equivoci che chiarimenti. In quei contesti, a seconda delle fasi e delle geografie, la blasfemia tende a essere raccontata come problema del confine fra libertà d'espressione e tutela del sacro, oppure come cartina di tornasole di fratture confessionali e politiche, o ancora come reato che entra con decisione nel lessico della modernità giuridica e della sfera pubblica. In Italia, invece, la questione si presentava subito più sfuggente e, se vogliamo, più “stratificata”. Non tanto perché mancassero conflitti e rotture, quanto perché il fenomeno, già in partenza, sembrava prendere forma dentro una costellazione di saperi e poteri non sovrap-

ponibili: morale, teologia, pastorale, disciplina sociale, tribunali, magistrature, pratiche di mediazione quotidiana. La bestemmia, insomma, non è soltanto l'atto di «dire male di Dio»; è anche ciò che le società d'antico regime decidono, di volta in volta, di riconoscere come tale, e ciò che scelgono di tollerare, reprimere, ridurre a rumore di fondo o trasformare in esempio.

I teologi identificavano la bestemmia nell'atto, normalmente verbale, di attribuire a Dio e al *pantheon* celeste, in maniera degradante, quello che non gli spetta, nell'assegnargli epiteti irriverenti, dissacranti, volgari, spesso fortemente sessualizzati; oppure nel negargli le sue virtù e i suoi poteri sacri con irrispettose congetture, paragoni volgari, sempre disonorevoli per la sacralità della divinità, delle persone o dei luoghi. Un atto di forza contro Dio e i suoi emissari, in un crescendo violento che talvolta giunge sino a imporre un appello alla singolar tenzone, al duello personale, al confronto corpo a corpo. Ma gli sviluppi stessi della definizione teologica della bestemmia, le congiunture politiche e sociali che influenzavano costantemente l'ampliamento o il restringimento del campo d'interesse spingono per una comprensione del fenomeno che tenga conto della sua intrinseca instabilità semantica, e delle numerose variabili che ne facevano mutare significato, caratteristiche e proprietà tanto quanto l'orizzonte culturale e giurisdizionale che lo interpreta e lo giudica.

Qui si innesta un secondo nodo, che ci ha accompagnato fin dall'ideazione del progetto: nel caso italiano la bestemmia appare gravata da un duplice stigma, morale e religioso ma soprattutto è collocata dentro una doppia giurisdizione. Il potere ecclesiastico e il potere laico rivendicano entrambi il diritto di intervenire, definire, punire; e lo fanno con logiche che talvolta convergono, talvolta competono, talvolta si intralciano a vicenda. Ne derivano tensioni di intensità variabile e soprattutto una domanda che diventa presto inevitabile: di che cosa parliamo quando diciamo "bestemmia"? Di peccato, di crimine, di disordine, di miscredenza, di abitudine di

lingua, di provocazione? E, in concreto, chi ha la forza di imporre una risposta?

A rendere il quadro ancora più complesso c'è il carattere eminentemente quotidiano della pratica. La bestemmia non è un comportamento marginale confinato in una sottocultura separata: attraversa ceti, mestieri, età, generi; cambia forma fra città e contado, fra luoghi di lavoro e spazi di sociabilità, fra taverne e botteghe, fra caserme e cantieri, fra domestico e pubblico. È, spesso, un gesto di linguaggio ripetitivo e riconoscibile, ma non per questo innocuo. Proprio perché è pratica diffusa, la sua "accettabilità" diventa una questione sociale prima ancora che giuridica: ciò che in un ambiente passa come intercalare tollerato, altrove diventa scandalo; ciò che in un momento è rumore consueto, in un altro è segno di una crisi; ciò che si condanna come offesa a Dio può funzionare, nello stesso tempo, come offesa a qualcuno, come sfida a un'autorità, come modo di segnare distanza, virilità, appartenenza o, persino, come goffa forma di autoprotezione verbale. La bestemmia, insomma, vive dentro una soglia mobile: quella che separa il "si dice" dal "non si può dire", il "lascia stare" dal "bisogna intervenire".

Di più: la bestemmia appartiene a una classe sociale in particolare? È caratteristica di un'età, un periodo storico determinato? È figlia di una desacralizzazione dei contesti sociali o piuttosto di un eccesso di devozione, di un innesto materiale, concreto, ossessivo, delle sfere sacre nella quotidianità della vita di ogni giorno. Certo, i contadini blasfemi e bestemmianti di Carlo Levi del *Cristo si è fermato a Eboli* ricordano da vicino i lavoratori della terra delle campagne venete o campane della prima età moderna. Ma questo "disordine" linguistico soltanto con difficoltà può essere addebitato a una classe sociale, così come è difficile immaginare un ceto colto, disciplinato dalla "civiltà delle buone maniere" e uno, di livello basso, analfabeta, caratterizzato da un linguaggio gretto, violento, ingiurioso. E ancora, difficile sviluppare, se non al prezzo di notevoli forzature, un iter storico che evidenziasse

un progressivo abbandono di determinati modelli linguistici, a favore di un idioma prosciugato da derive blasfeme. Questo perché, lo abbiamo detto, cambiamenti politici, sociali, così come situazioni estemporanee di pericolo, ottenevano come risposta la frase volgare, l'espressione blasfema, il detto faceto o irrisorio.

Se è difficilmente identificabile una specifica classe sociale, secondo la logica alto/basso, delineata da caratteristiche verbali oscene o sacrileghe, nel corso del tempo alcune categorie sono state descritte come abituate all'uso di un linguaggio empio e irriverente: marinai e soldati, pastori e contadini, lenoni e prostitute, frequentatori di bettole e taverne e giocatori abituali; insomma quella vasta gamma "de personis quae in statu reprobo versantur", secondo l'espressione dell'arcivescovo Antonio Ricciulli. Ai quali sembrerebbe aggiungersi – e questa è una caratteristica italiana – il prete bestemmiatore, il sacerdote che non risparmia, con i suoi strali verbali, soprattutto la Madonna e i santi. Ma, ancora una volta, le fonti storiche non appaiono univoche e lo sguardo dell'istituzione, che reprime il fenomeno, descrive a sua volta il panorama sociale della blasfemia e il volto precipuo del blasfemo.

Da qui il tema, per noi decisivo, della documentazione. Misurare storicamente la bestemmia significa accettare di lavorare su fonti disomogenee: normative pastorali, processuali e letterarie, diari, relazioni di magistrature, prediche, manuali per confessori, registri di polizia e poi, quando è possibile, anche tracce linguistiche e corpora che consentono di inseguire la lunga durata delle formule. Nessuna di queste famiglie documentarie, presa da sola, restituisce il fenomeno. Le fonti giudiziarie tendono a "costruire" la bestemmia nel momento stesso in cui la raccolgono, isolandola, riducendola a enunciato, spostandola dal flusso della vita al formato della prova. I testi pastorali la presentano come nodo di un teatro morale in cui l'accumulo delle immagini serve a rendere palpabile l'orrore del peccato e a mobilitare la paura della colpa. Le norme civili la traducono in disordine pubblico, in minaccia

all'ordine urbano, in sintomo di decadenza. E, sullo sfondo, resta sempre un residuo che non entra in archivio: la parte non denunciata, non registrata, normalizzata, dimenticata.

È stato proprio questo intreccio, e non una definizione preconfezionata, a orientarci verso una scelta di metodo: muoverci intorno a due poli di osservazione che, pur non esaurendo la penisola, permettessero di far emergere differenze strutturali e, nello stesso tempo, fili comuni. Da una parte la Repubblica di Venezia, per la quale esiste una tradizione di studi solida e una documentazione particolarmente istruttiva, anche grazie all'attività di una magistratura laica esplicitamente deputata alla materia, gli Esecutori contro la Bestemmia. Dall'altra il Regno di Napoli, dove il quadro politico, sociale e culturale è diverso e dove la gestione del sacro e delle sue offese appare più fluida, più stratificata, spesso più legata a dinamiche locali e a equilibri delicati fra istituzioni, comunità e pratiche devozionali. Venezia e Napoli, nel nostro disegno, non sono due "casi" chiusi: sono due osservatori privilegiati per vedere come una stessa categoria (o una stessa etichetta) si distribuisca in modo differenziale fra giurisdizioni, sensibilità, forme di controllo, e dunque fra pratiche.

Naturalmente, la bestemmia "si cura poco dei confini". Lo diciamo fin da subito perché è una tentazione ricorrente, quando si costruiscono comparazioni, credere che basti cambiare territorio per cambiare automaticamente fenomeno. Non è così. Circolano formule, circolano libri e prediche, circolano modelli di disciplina, circolano persino stereotipi sul "popolo bestemmiatore". E, soprattutto, circola una cultura della parola che ha una sua inerzia: la lingua quotidiana non obbedisce docilmente alle leggi e nemmeno alle prediche. È proprio per questo che ci è sembrato utile non concepire il volume come somma di saggi giustapposti ma come un percorso che prova a tenere insieme livelli diversi: definizioni e pratiche; istituzioni e ambienti; repressione e tolleranza; parole e gesti; continuità e trasformazioni.

Il volume raccoglie il lavoro di riflessione che si è creato intorno ai gruppi di ricerca di Bari e di Verona. Ci sono stati seminari e un convegno, di cui questo libro conserva l'eco, ma c'è soprattutto una discussione comune che ha progressivamente allargato lo spazio del progetto iniziale. Lo si vede anche nel modo in cui i contributi dialogano: alcuni spingono verso la lunga durata e la storia delle categorie; altri aprono il laboratorio delle fonti e della costruzione giudiziaria del reato; altri ancora si avvicinano alle micro-situazioni in cui la bestemmia diventa gesto, scandalo, "caso". Il risultato, per noi, è una trama che non procede per medaglioni ma per ritorni e rilanci: le domande poste da un saggio trovano spesso risposta parziale in un altro oppure vengono complicate, spostate, messe alla prova.

La prima serie di contributi lavora proprio su questo: che cosa significa "bestemmia" in area italiana, e quali sono i dispositivi che la rendono visibile e punibile. In apertura, l'intervento di Pierroberto Scaramella allarga lo sguardo e mette subito a fuoco un punto che ci sembra decisivo: la blasfemia non è soltanto un problema di "offesa", ma un fenomeno che, nel passaggio fra tardo medioevo ed età moderna, si ridefinisce continuamente fra peccato sociale e crimine di fede. Questo spostamento non è lineare né uniforme; è il prodotto di una serie di aggiustamenti, di campagne pastorali, di esigenze di disciplinamento, ma anche di una crescente attenzione istituzionale alla parola come luogo di disordine. In questa cornice la bestemmia appare, insieme, come pratica individuale estemporanea e come sintomo sociale: ciò che rende possibile un discorso pubblico sulla correzione, sulla decadenza, sulla necessità di riforma.

A questo primo livello di definizione si innesta, con una diversa angolatura, il saggio di Gian Luca D'Errico, che segue la parabola della cosiddetta "blasfemia ereticale" nelle fonti del Sant'Uffizio di Roma dal Cinquecento all'Ottocento. Qui la questione si fa ancora più istruttiva per il nostro tema generale: non siamo davanti a una semplice intensificazione

della pena ma a un modo specifico di classificare la parola, di trasformare l'insulto al sacro in indizio di opinione, in spia di dottrina, in traccia di miscredenza. In altri termini, la bestemmia diventa una porta d'ingresso verso un territorio contiguo, quello delle proposizioni e dell'eresia, e dunque un terreno di negoziazione fra competenze, procedure, definizioni. Il contributo costringe a prendere sul serio la "tecnologia" inquisitoriale: non solo ciò che viene punito ma il modo in cui viene costruito come punibile.

Questo dialogo fra classificazioni e pratiche trova un necessario contrappunto nel saggio di Alessandro Arcangeli, che sposta l'attenzione sul mondo della pastorale e sugli strumenti concreti di predicatori e confessori. Qui vediamo la bestemmia non tanto come reato ma come peccato da governare attraverso una pedagogia capillare: manuali, prontuari, casistiche, forme di ammonizione, repertori di domande e di correzioni. Il punto, per noi, non è soltanto che la Chiesa parla di bestemmia; è che, parlandone, produce immagini, gerarchie, graduazioni di colpa, e dunque costruisce un orizzonte di riconoscibilità del gesto. La pastorale, in questo senso, è uno dei luoghi in cui si decide la soglia fra "parola brutta" e "parola sacrilega", fra intercalare e peccato mortale, fra ignoranza e ostinazione.

Su questo stesso crinale si muove il contributo di Lucio Biasiori, che mette alla prova l'idea, tanto diffusa quanto scivolosa, di un'Italia come «popolo di bestemmiatori», e lo fa intrecciando teorie e pratiche, percezioni e meccanismi repressivi. Qui emerge con forza un problema che attraversa tutto il volume: la bestemmia è un fatto sociale ma è anche un fatto discorsivo, costruito da osservatori, giudici, moralisti, stranieri, e persino da chi la pratica. Studiare la bestemmia significa dunque interrogare non solo le parole pronunciate ma anche le cornici che le rendono interpretabili: come si riconosce un bestemmiatore? come si racconta una città come "decaduta"? come si usa la bestemmia come indice di moralità collettiva?

Il passaggio dalla categoria alla materialità della lingua trova infine una declinazione originale nel lavoro di Annick Paternoster, che segue, attraverso un corpus diacronico, la fortuna di formule di maledizione legate alla malattia. Qui la bestemmia si avvicina al mondo delle imprecazioni e delle “formule di scortesie” e la prospettiva cambia: non siamo più soltanto nel campo della norma e della pena ma in quello della stabilità e trasformazione delle espressioni, dei loro usi, della loro circolazione. Questo contributo ci è sembrato prezioso anche per un altro motivo: ci ricorda che la cultura del turpiloquio e della maledizione non è un semplice rumore di fondo ma un repertorio dotato di regolarità, capace di sedimentare e di sparire, di essere aggiornato e riusato. E dunque, ancora una volta, la “bestemmia” non coincide automaticamente con una parola: è una relazione fra una formula e un contesto che decide se quella formula è solo aggressiva oppure sacrilega.

A questo punto il volume entra nel primo dei due osservatori privilegiati, Venezia, ma senza cambiare bruscamente livello. Il saggio di Federico Barbierato insiste infatti su un punto che, in realtà, era già emerso come domanda nei contributi precedenti: la bestemmia come reato di parola sta fra governo della città e governo delle coscienze. Venezia rende questo nodo particolarmente visibile perché la competizione (o cooperazione) fra giurisdizioni diventa parte del funzionamento ordinario del controllo. La bestemmia è un laboratorio in cui vediamo agire, simultaneamente, l'ordine pubblico e la disciplina morale, la polizia urbana e la pastorale, la necessità di “fare esempio” e la gestione minuta delle recidive e delle tolleranze. In questo quadro, la bestemmia non è soltanto un sintomo: è anche una lente. Ci permette di osservare, nei meccanismi di repressione, le modalità con cui una società costruisce l'idea di decoro, di convivenza, di limite.

Su questo terreno, più che altrove, la scala locale conta. Il contributo di Thomas Bortolato, centrato sulla podesteria di Noale, mostra come la casistica processuale, letta da vici-

no, costringa a una storia concreta delle procedure e delle situazioni: chi denuncia, chi testimonia, come si configurano le prove, quali parole entrano in verbale, quali pene si applicano e con quale logica. La bestemmia, qui, appare come un reato quotidiano che però non produce mai una quotidianità neutra: ogni volta che entra in tribunale diventa un episodio in cui si misurano rapporti sociali, conflitti, reputazioni, e in cui l'autorità locale deve decidere quanto pesare, quanto mostrare, quanto "fare ordine".

È nello stesso paesaggio istituzionale veneziano che si colloca il saggio di Caterina Caverzan ma con uno spostamento di sguardo che ci sembra cruciale: la questione di genere. Seguendo le donne nelle sentenze degli Esecutori contro la Bestemmia, la bestemmia smette di apparire automaticamente come gesto "maschile" e diventa un campo in cui le norme e le aspettative di comportamento colpiscono in modo differenziale. Non è solo una questione di presenza o assenza: è una questione di qualificazione del gesto, di linguaggio attribuito, di contesti in cui la parola femminile viene letta come scandalo, disordine o trasgressione della "decenza" oltre che del sacro. In controluce, questo saggio ci invita a ripensare anche i nostri stereotipi: ciò che le fonti registrano non è semplicemente ciò che è stato detto ma ciò che è stato ritenuto registrabile e punibile.

Il volume, però, non si chiude dentro Venezia. E in effetti uno dei rischi, quando si lavora su un osservatorio così ricco, è che l'abbondanza di fonti faccia credere che tutto accada lì. Il contributo di Riccardo Giovannetti ci porta invece in un'altra città dell'Italia moderna, Modena, e lo fa attraverso un caso inquisitoriale di proposizione ereticale che, per la crudezza delle parole e per la logica processuale, mette bene in evidenza la contiguità fra bestemmia e dissenso dottrinale. Qui rientra con forza la domanda posta da d'Errico: quando e come una parola diventa indizio di eresia? E, al tempo stesso, ritorna la lezione della pastorale e della disciplina: quali "soglie" rendono quel dire non solo osceno o violento ma te-

ologicamente e politicamente intollerabile? Il caso, in questo senso, non è un'eccezione pittoresca: è un punto di condensazione che ci aiuta a vedere come funziona l'interpretazione inquisitoriale della parola.

Il secondo osservatorio, il Regno di Napoli, non è presentato come semplice controcanto. È un terreno che, proprio per la sua complessità, costringe a ripensare il rapporto fra bestemmia e materialità del sacro. Il saggio di Isabella Di Lid-do, dedicato alle "icone ferite", mostra che parlare di bestemmia significa anche parlare di atti: non solo parole ma gesti, violenze su immagini, pratiche iconoclastiche o profanazioni che entrano in un universo devozionale densissimo e quindi, proprio per questo, delicato. In un contesto in cui l'immagine, soprattutto dopo Trento, diventa strumento e presidio della presenza del sacro, ferire un'icona non è un gesto neutro né ridicibile a vandalismo: è un modo di produrre scandalo, di rompere un ordine di segni, di attaccare una comunità e i suoi patronati. Qui la bestemmia torna a essere, con evidenza, un problema di "cose" oltre che di parole: un'offesa che si deposita su oggetti, luoghi, corpi, devozioni.

Questa linea di ricerca trova un prolungamento naturale nel contributo di Irene Malcangi, che nasce da uno spoglio diretto dei fondi processuali dell'Archivio Diocesano di Napoli e mette a disposizione materiali e piste di lavoro. È un saggio che, per così dire, apre il laboratorio: mostra la consistenza e la varietà della documentazione, illumina la casistica, e soprattutto invita a prendere sul serio la trama locale delle relazioni e delle tensioni. Per noi è un elemento importante anche per un altro motivo: se Venezia offre, spesso, la chiarezza di un apparato istituzionale e di una magistratura specializzata, Napoli restituisce la complessità di un territorio in cui i confini fra giurisdizioni, pratiche religiose e conflitti sociali possono essere più mobili e in cui la "blasfemia" si intreccia con l'iconoclastia, con la disciplina ecclesiastica, con la gestione comunitaria del sacro e del suo oltraggio.

Se proviamo a tirare le fila, ci sembra che il volume lavori

su alcune polarità che non vanno sciolte ma tenute in tensione. La prima è quella fra parola e gesto: la bestemmia è innanzitutto un fatto linguistico ma non si esaurisce nella lingua; si appoggia a cose, immagini, corpi, e talvolta li colpisce. La seconda è quella fra pratica diffusa e costruzione istituzionale: la bestemmia è quotidiana e trasversale, ma diventa “reato” solo quando un dispositivo decide di riconoscerla come tale, di classificarla, di provarla, di punirla. La terza è quella fra repressione e tolleranza: la documentazione ci parla spesso di pene, ma proprio per questo ci obbliga a chiederci anche dove e come la pratica venisse lasciata scorrere, normalizzata, o risolta in forme di mediazione. La quarta, infine, è quella fra uniformità e differenza: esistono repertori comuni e modelli condivisi (pastorali, giuridici, culturali), ma esistono anche scenari locali, equilibri politici, sensibilità religiose e dispositivi di controllo che producono geografie differenti dell’“accettabile”.

È per questo che, pur partendo da due poli di osservazione, non abbiamo voluto costruire una semplice comparazione binaria. Ci interessava piuttosto far vedere come la bestemmia, proprio perché sfuggente e non delineata una volta per tutte, costringa la storia a un esercizio di precisione: bisogna guardare alle parole ma anche ai contesti; alle norme ma anche alle pratiche; alle istituzioni ma anche alle situazioni; alle categorie ma anche agli usi. E bisogna farlo accettando che il fenomeno, spesso, non si lascia chiudere. Forse è anche questa la ragione per cui la bestemmia, per lungo tempo, è rimasta ai margini di una storiografia più a suo agio con oggetti “stabili” e identificabili: eresie, movimenti, dottrine, identità confessionali. Qui, invece, l’oggetto è mobile e la sua mobilità è parte della sua storia.

In questo senso, speriamo che il lettore colga il filo che tiene insieme saggi così diversi per fonti e approcci: non l’idea di una definizione unica di bestemmia ma l’idea che la bestemmia sia un punto d’osservazione privilegiato per capire come l’Italia moderna ha negoziato, giorno per giorno, il rapporto

fra sacro e sociale, fra disciplina e quotidiano, fra coscienze e città. Se questo volume riesce a suggerire che la bestemmia non è un residuo folclorico né un semplice reato minore ma un luogo in cui si vedono lavorare le forme della convivenza e i suoi limiti, allora il percorso che abbiamo costruito, a partire da una difficoltà iniziale, avrà trovato il suo senso.

\*\*\*

Il 10 di gennaio 2026 è morto in giovanissima età, e dopo soltanto due mesi di malattia conclamata, Gian Luca D'Erri-co, componente del gruppo di ricerca PRIN di Bari, e studioso riconosciuto e affermato, specialista della storia della Congregazione della Santa Romana Inquisizione. Questo volume è dedicato alla sua memoria.

Federico Barbierato, Pierroberto Scaramella

PIERROBERTO SCARAMELLA

LA BLASFEMIA PECCATO SOCIALE E CRIMINE DI FEDE:  
APPUNTI PER LO SPECIFICO EUROPEO E ITALIANO  
(SECC. XVI-XVII)\*

Pendant combien de nuits ai-je repoussé l'idée  
ou qu'un monarque incapable, et que l'athée  
qui le nie est le seul homme qui ne blasphème pas.  
Marguerite Yourcenar<sup>1</sup>

1. La blasfemia è un fenomeno che abbraccia l'esperienza umana, dal mondo antico fino ai feroci dibattiti religiosi di oggi. *Atti contro Dio*, per usare il titolo di un'ultimissima opera di Davis Nash<sup>2</sup>, la bestemmia la si ritrova in maniera massiva in una documentazione la più svariata, dove si può seguire il suo utilizzo e il suo impatto sociale e, in determinati casi, la sua punizione e repressione.

Nella tradizione giudaico-cristiana la bestemmia non ha soltanto lo statuto di insulto, ingiuria o offesa verso persone o cose divine, ma anche di parola demoniaca, invertita, di pura menzogna nell'odio della verità. È, al tempo stesso, abuso del nome di Dio e “contro-parola”<sup>3</sup>: si attribuisce a Dio, e alle

\* Il presente lavoro è nato nell'ambito del progetto Prin 2022 *Cursing God. Blasphemy and its repression in Early Modern Italy (late fifteenth - early nineteenth century)*.

<sup>1</sup> M. YOURCENAR, *L'Œuvre au noir*, Gallimard, Paris 1968, pp. 182-183.

<sup>2</sup> D. NASH, *Acts against God. A Short History of Blasphemy*, Reaktion, London 2020.

<sup>3</sup> G. WOIMBÉE, *Note théologique sur la notion de blasphème*, in L. DANTO – C. BURGUN (dir.), *Le Blasphème*, Artège – Lethielleux, Paris 2020, pp. 14-15.

persone sacre, ciò che non gli appartiene, o, per converso, si nega ciò che invece gli spetta.

L'aspetto più interessante di questa storia è il fatto che, a studiare chi contrastava, puniva, reprimeva, il peccato, o se si vuole, il crimine, i protagonisti cambiano in maniera evidente nel corso dei secoli, mentre cambia pochissimo il modo, la forma e il contenuto della bestemmia stessa. Se mutano i soggetti preposti alla repressione, gli autori dell'atto incriminato sembrerebbero una costante quasi atemporale. Non possiamo non concordare sul fatto che, con tutta evidenza, ci si trova di fronte a un elemento storico di lunga durata e, come tale, suscettibile di verifica delle costanti contenutistiche, sociali, così come repressive.

Pur riconoscendo che la blasfemia sia un atto individuale, estemporaneo, dall'esplosione di collera all'espressione sarcastica, bisogna comunque considerare questo gesto, iconoclasta o meramente linguistico, anche come una presenza diffusa e costante nella vita culturale, politica e religiosa della popolazione europea della prima età moderna.

Una ricchissima letteratura rinascimentale puntava senza tentennamenti sul controllo dei peccati della lingua, in un generale sistema di disciplinamento dei comportamenti<sup>4</sup>. I grandi umanisti che, come ha fatto notare Nash, sono così legati alle idee di tolleranza religiosa, e di pace tra gli uomini, sono al tempo stesso i più accaniti nemici delle forme di linguaggio volgare, scurrile, osceno e, soprattutto, blasfemo. Erasmo stesso ritorna spesso sull'esigenza di ben "comportarsi" in società e in famiglia controllando e disciplinando il linguaggio.

Ma proprio nell'età del trionfo del Concilio di Trento, della Controriforma, del potere della Chiesa, della confessionalizzazione di un'epoca, la bestemmia sembra dominare

<sup>4</sup> L. W. LEVY, *Blasphemy. Verbal Offence Against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, Knopf, New York 1993.

indisturbata nel linguaggio quotidiano, così come nella letteratura e nei modi di vita delle élite culturali come delle classi politiche dominanti. Se infatti si allarga il campo della ricerca ad altri strati sociali, e non soltanto alle classi popolari e ai contadini, è indubbio che quel mondo, dove la bestemmia impera, resta intatto, per nulla scalfito da una repressione persistente, ma ondivaga, oscillante, ora violentissima ora blanda, ora ecclesiastica ora di Stato. Questo contesto sembrerebbe per certi versi opporsi al teorema storico di Norbert Elias, ed alla sua *Civiltà delle buone maniere*<sup>5</sup>. Ogni comportamento doveva, secondo il grande sociologo, “basarsi su mosse prudenziali e calcolate in anticipo, e su un sapere condiviso, prestabilito e unitario. Vi è l’obbligo di tenere gli impulsi spontanei costantemente sotto controllo e questo imperativo di auto-disciplina viene finalizzato alle capacità di agire a lunga scadenza”<sup>6</sup>. Ma la pratica quotidiana del controllo e dell’autocontrollo sembrerebbe non aver sortito effetti di sorta nell’Età Moderna, e oltre. Se già nel XIV secolo, negli statuti di Bologna, erano previste pene severe, come il taglio della lingua e la fustigazione, per i bestemmiatori a Venezia fu creato, nel primo Cinquecento, un tribunale *ad hoc*. E se nel *Galateo*, Giovanni Della Casa li redarguiva considerandoli persone “scostumate ed empie”, i papi intervennero a più riprese (1554, 1555, 1556) contro la mala pratica del linguaggio scurrile e blasfemo<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1982. Il testo fu pubblicato per la prima volta nel 1969 come primo volume dell’opera *Il processo di civilizzazione: Ueber den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (Frankfurt, Suhrkamp).

<sup>6</sup> A. ROVERSI, *Introduzione* all’edizione italiana de *La Civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1998, p. XVII.

<sup>7</sup> A. PROSPERI, (s.v.) *Bestemmia*, in *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, a cura di A. PROSPERI, con la collaborazione di V. LAVENIA – J. TEDESCHI, Edizioni della Normale, Pisa 2010, 4 voll., I, pp. 184-185.

2. Lo studio accademico sulla blasfemia nei contesti storici ha appena iniziato a recuperare terreno, rispetto ad altre forme di studio dell'“irreligione”<sup>8</sup>. Come faceva notare, a più riprese, la storiografia inglese già qualche anno fa, la storia della blasfemia, se confrontata con la storia dell'eresia, appare indubbiamente un elemento marginale di interesse<sup>9</sup>. L'eresia ha beneficiato di un'attenzione molto precoce negli studi storici europei. La dissidenza religiosa è stata per lungo tempo un campo di ricerca dai risvolti politici immediati, dal fascino incontestato, per gli sviluppi di tematiche

<sup>8</sup> Oltre alle opere di Levy e Nash, ricordo, per citare soltanto i volumi dedicati all'argomento: C. LEVELEUX, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII<sup>e</sup>-XV siècles): Du péché au crime (Romanité et Modernité de Droit)*, De Boccardo, Paris 2001; A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident: XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Albin Michel, Paris 2015; M. D. WÜTHRICH, M. GÖCKEL e J. MOHN (dir.), *Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020; resta fondamentale il volume di C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987; D. NASH, *Blasphemy in the Christian world: a history*, Oxford University Press, Oxford 2007; M. F. GRAHAM, *The blasphemies of Thomas Aikenhead: boundaries of belief on the eve of the Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008; F. LOETZ, *Dealings with God: from blasphemers in early modern Zurich to a cultural history of religiousness*, trad. inglese di R. SELLE, Ashgate, Farnham 2009; J. VILLA-FLORES, *Dangerous speech: a social history of blasphemy in colonial Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, AZ 2006; *Blasphemy in Britain and America*, ed. a cura di D. NASH, Pickering & Chatto, London 2010; G. GRECO, *La bestemmia come rivolta. Una riflessione metodologica*, Edisud, Salerno 1992; A. DIERKENS – J.-P. SCHREIBER (dir.), *Le blasphème: du péché au crime*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2012. Ma non si può qui non ricordare il pionieristico articolo di G. COZZI, *Religione, moralità e giustizia a Venezia: vicende della magistratura degli Esecutori contro la Bestemmia*, CLEUP, Padova 1967 (poi in «Ateneo Veneto», CLXXVIII, 1991, pp. 7-95) e R. DEROSAS, *Moralità e giustizia a Venezia nel '500 – '600: gli esecutori contro la bestemmia*, in G. COZZI (a cura di), *Stato, società e giustizia nella Repubblica veneta (secc. XV-XVIII)*, Jouvence, Roma 1980, pp. 433-528.

<sup>9</sup> D. NASH, *Introduction: Blasphemy*, cit.

che sfociavano indubbiamente nella lotta per la libertà, per la credenza e la fede. È evidente l'attrattiva inesauribile per la storia dei vinti dove, soprattutto in Italia, si assistette al permanere e rafforzarsi del potere della Chiesa. Al tempo stesso quell'interesse precipuo viaggiava parallelamente agli studi sulla scomparsa delle compagini ereticali, con la fuga dalla penisola delle grandi personalità eterodosse verso il mondo protestante. Tutto questo manca chiaramente nelle storie di bestemmie profferite spesso anche soltanto come intercalare linguistico, come bisogno di rafforzare una flebile idea o di difendere un'argomentazione.

E questo spiega anche perché la storiografia sulla blasfemia sia un fenomeno relativamente giovane, e il suo notevole sviluppo, nei primi anni di questo secolo, è stato certamente influenzato dai recenti fatti di cronaca, e di sangue, legati alla presunta blasfemia di scrittori e artisti in genere.

In più c'è da ravvisare che, a differenza dell'eresia, la bestemmia non poteva essere facilmente collegata a gruppi coerenti o determinate credenze e dottrine. Infatti, i casi esaminati parlavano di individui, spesso emarginati, in preda all'alcol o all'ira, soldati o marinai, che non paventavano una fede eterodossa da seguire, difendere o impersonare. E non si poteva mettere in gioco un'idea religiosa quando si incontravano i casi di persone dedite al gioco, al bere, colti in determinati ambienti, come le osterie, sorpresi mentre inveivano contro una fortuna avversa, un Dio malevolo, un universo ostile. Crimine o peccato che fosse, la bestemmia ha talmente tante varianti e possibilità, e così incerta la sua decifrabilità, che il percorso per lo storico risulta spesso poco agevole.

Di più: è difficile trovare, per la blasfemia, personaggi che hanno incarnato, ad alti livelli come per l'eresia, un contenuto valido che ne accreditasse uno stile di vita e una scelta eticamente plausibili. Un oggetto di ricerca dunque assai meno nobile tanto che studiosi, anche di alto credito, quando si imbattevano in casi del genere, cercavano di usare metafore linguistiche per non palesare chiaramente e senza mezzi termini la bestemmia.

Insomma, non si può non sottolineare l'imbarazzo e la ripugnanza che suscitavano le documentazioni criminali o inquisitoriali, che non hanno certo favorito questo genere di studi. Lavori, già molto sviluppati in area inglese, francese e tedesca, si sono inizialmente concentrati sui casi di alto profilo, come le *Chevalier de La Barre*<sup>10</sup> o *Thomas Aikenhead*<sup>11</sup>. Ciò significa che la diffusione più ampia e profonda della blasfemia nei tribunali e nei casi minori è ancora in gran parte in attesa di essere scoperta. Ma c'è di più: il nostro percorso verso la blasfemia come area di studio della storia religiosa non è stato particolarmente aiutato da insoluti problemi di definizione. Molto spesso i primi esempi degli studi esistenti in materia si invischiano nella ricerca di definizioni e paradigmi teorici che sembrano informare il modo in cui il mondo moderno vuole trattare questo argomento. E ciò perché, a differenza dell'eresia, l'idea di blasfemia è rimasta un concetto linguistico, una categoria e un metodo per descrivere credenze plurime e spesso contrastanti.

3. Il lavoro di ricerca si trova quindi di fronte a un duplice orizzonte: da un lato mettere in rilievo l'evoluzione storica del crimine della lingua, dei peccati della lingua, o della "lingua come spada" come è stata chiamata la bestemmia. E dall'altra parte le incredibili oscillazioni non soltanto della giurisdizione secolare ed ecclesiastica in merito ma della sua applicazione, ora blanda ora feroce. Infine, per una sociologia del crimine, e seguendo trattati giuridici o teologici specifici e tutta la letteratura pastorale in merito, bisognerà confermare o meno le categorie umane e le classi sociali coinvolte in questo crimine/peccato.

Nel concepire e mettere in atto in Italia come in Europa le forme giuridiche di coercizione e di repressione del fenomeno, si raggiunse la piena fioritura durante la Riforma e la Controri-

<sup>10</sup> M. GALLO, *Que passe la justice du Roi : vie et supplice du chevalier de La Barre*, Robert Laffont, Paris 1987.

<sup>11</sup> M. F. GRAHAM, *op. cit.*

forma, quando il conformismo comportamentale divenne una vera e propria ossessione sia per la Chiesa sia per gli stati confessionali<sup>12</sup>. In Italia bisognerà studiare quelle forme di permanenza del fenomeno, soltanto in parte concepito come mero peccato e, al contrario, assai precocemente perseguito come delitto o crimine di fede. Le prime prese di coscienza della spaventosa diffusione sono molto antiche e, come faceva notare Pietro Giannone, in Italia, in un periodo precedente all'istituzione della Santa Romana Inquisizione, la Chiesa di Roma spingeva già perché le bestemmie passassero sotto la giurisdizione per i crimini di fede, abbandonando la giustizia ordinaria:

S'aggiungeva che in Italia, e più nel nostro Regno [di Napoli], erano estinte le reliquie degli antichi Patareni, non v'era sospetto alcuno di nuova dottrina contraria a quella della Chiesa Romana: tanto che l'Inquisizione di Roma, per non stare oziosa, aveva cominciato ad attribuire [a] quel Tribunale alcuni delitti, che non meritavano un Tribunale straordinario e che potevan ben, come prima, essere corretti dai Tribunali ordinari. Per lo più gli inquisitori si raggiravano sopra le bestemmie, che, per tirarle al loro Tribunale, ancorché profferite per cattivo abito, o per iracondia, o per ubriachezza, o finalmente per sciocchezza ed ignoranza. Così colui che volendo lodare un vino diceva che lo berrebbe Cristo, non iscappava dalle loro mani; chi, assordato dai loro fastidiosi ed importuni suoni malediceva le campane, non era fuori pericolo; [e così rischiava] chi, declamando contro i corrotti costumi del clero, de' preti e de' monaci, gli scherniva, derideva o malediceva<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> D. NASH, *Introduction: Blasphemy*, in «Journal of Religious History», Special Issue on Blasphemy, vol. 32 (dec. 2008), n. 4, pp. 393-397; Id. *Analyzing the History of Religious Crime. Models of "Passive" and "Active" Blasphemy since the Medieval Period*, in «Journal of Social History», vol. 41, n. 1 (Fall, 2007), pp. 5-29.

<sup>13</sup> P. GIANNONE, *Istoria civile del Regno di Napoli*, ed. G. PASQUALI, Venezia 1766, vol. IV, libro XXXII, cap. V, p. 57.

Più specificamente, per l'Italia, si dovrà lavorare sui modi di prosciugamento del turpiloquio e della bestemmia nei testi a stampa; sul rapporto con i tribunali di stato e inquisitoriali, e quindi sul senso della bestemmia come eresia; e infine sulle classi sociali coinvolte nel fenomeno, per rilevarne tutta la sua ampiezza.

Nonostante un certo consenso stabilito attorno alla nozione di trasgressione delle norme che ruotano intorno al sacro e una messa in discussione del lecito e del proibito, le definizioni di blasfemia variano a seconda dei luoghi e dei periodi storici, dell'interpretazione e degli adattamenti della norma, dello spessore e delle intenzioni dei giudici, siano essi secolari o ecclesiastici: pronunciare il nome di Dio o invocarlo invano può, ma anche non può, essere considerato una bestemmia; giurare sul nome di Dio, o su di una parte del suo corpo, può essere una bestemmia, così come affermare qualcosa di falso sulla divinità, insultarla o oltraggiarla, così come sui suoi rappresentanti, e la sua famiglia umana o divina; pronunciare un'imprecazione con rabbia, con violenza, in stato di alterazione nervosa, in preda all'alcol o nella furia delle taverne, delle botteghe, delle fiere, dei mercati, delle feste o del teatro ecc. La delimitazione semantica della parola blasfemia non è di per sé stabile rispetto ad altre parole (e con essa i concetti o le azioni) che spesso vengono giudicate correlate (iconoclastia, eresia, apostasia, incredulità, ateismo, idolatria, sacrilegio ecc.). Nei secoli XII e XIII, periodo in cui si moltiplicarono le classificazioni strutturate dei "peccati della lingua", circolavano due principali concezioni di blasfemia.

4. Casagrande e Vecchio, in uno dei pionieristici studi dedicati alla tematica, più generalmente ai peccati della lingua<sup>14</sup>, fanno notare come la bestemmia si collochi raramente e difficilmente nei grandi sistemi di classificazione morale. Le defi-

<sup>14</sup> C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *op. cit.*

nizioni della bestemmia sono riconducibili sostanzialmente a due. La prima, formulata da Agostino e ripresa da Pier Lombardo, mette l'accento sul suo carattere di falsità: «la bestemmia consiste nell'affermare falsità riguardo a Dio», falsità che si specificano nell'attribuire a Dio ciò che non gli compete, nel negargli ciò che gli spetta o nell'usurare qualche prerogativa che è solo divina. La seconda definizione, che ha il suo autore in Aimone di Auxerre, sottolinea invece l'elemento di offesa verbale rivolta a Dio: «bestemmiare non è altro che scagliare una contumelia o un insulto». Teologicamente meno precisa, ma più plastica ed efficace, questa definizione sposta l'attenzione dal contenuto alla forma della bestemmia e ne stabilisce una volta per tutte la peculiarità verbale. Guglielmo Peraldo la fa sua, contrapponendola espressamente all'altra, nonostante il peso dell'*auctoritas* agostiniana, e ne specifica ulteriormente il contenuto: la bestemmia consiste nel nominare, in preda all'ira nei confronti di Dio, le membra del suo corpo. Grazie a questa definizione, che risulta quella più congeniale alla letteratura pastorale, l'analisi della bestemmia si associa a quella dello spergiuro. Ma, ripeto, le definizioni si accumulano: Vincenzo di Beauvais, cercando una sintesi, distingue ma accomuna le analisi scolastiche, alte, teologiche e quelle popolari, basse, i "quattuor modi vulgares". Tutte queste interpretazioni, spesso divergenti, che arrivano sino al tardo Quattrocento, concordano sulla gravità del peccato/crimine, anche se sempre evanescente la sanzione da promulgare.

La bestemmia come discendenza, e classificata a seguito dell'ira (Gregorio) o della superbia (Cassiano), si è evoluta nei suoi significati così come nelle sue pratiche, nel suo valore e anche nella sua portata nel corso dei secoli, e in particolare tra il XV e il XIX secolo, a seconda degli ambiti da cui viene considerata.

È essenziale tenere conto di quella che è stata definita la "disintegrazione della nozione" stessa di bestemmia/blasfemia, e della variabilità della sua accezione semantica. In effetti, a seconda dell'angolazione affrontata negli studi, la nozione

di blasfemia assumerà quindi una forma diversa, che potrà risultare essa stessa blasfema o meno a seconda dello standard imposto. Inoltre, per fornire una definizione quanto più articolata possibile, è opportuno analizzare la blasfemia come oggetto di studio interdisciplinare, che coinvolga la storia, il diritto, la letteratura, la linguistica, la storia dell'arte ecc.

Ma oltre allo studio della dimensione verbale della blasfemia, possiamo quindi comprendere quello di un insieme eterogeneo di comportamenti, di storia sociale, considerati riprovevoli o addirittura di credenze considerate devianti.

Nella letteratura pastorale invece la gravità del peccato viene evocata dall'accumularsi delle immagini, dal ricorso alle similitudini, dall'uso sapiente dei contrasti: bestemmia-re è come oltraggiare direttamente il principe, anzi qualcuno che è infinitamente superiore a un principe terreno; insultare volontariamente e per vendetta chi per definizione è privo di colpe e al quale spetta al contrario il massimo della gratitudine; *locutio* diabolica per eccellenza, la bestemmia trasforma la bocca umana, creata per rendere lode a Dio, in bocca del diavolo, e denota immediatamente la nazionalità infernale del parlante. Lo stesso automatismo, che talvolta la caratterizza, è il segno più evidente che il bestemmiatore è preda di una potenza maligna incontrollabile.

Completa il grave bilancio della bestemmia il confronto con alcune fra le maggiori colpe che tutti i testi puntualmente istituiscono: dentro e fuori dal sistema dei peccati della lingua, la bestemmia riporta sempre la palma della maggiore gravità. È peggiore dello spergiuro, che chiama Dio a testimoniare il falso ma non afferma falsità rispetto a Dio, o della *excusatio peccati*, che preclude il pentimento dell'uomo ma non provoca Dio a negare il perdono, è più colpevole dell'eresia, che afferma di Dio ciò che ritiene vero e non ciò che, in coscienza, sa di non dover dire; è peggiore dello stesso omicidio, teso a danneggiare l'uomo e non Dio. Insomma è peccato/crimine inescusabile. «Nel profondo dell'Inferno, per Dante, i bestemmiatori, raggiunta la loro vera patria, parlano la loro

vera lingua: unici fra i peccatori, godono del triste privilegio di continuare, sia pure solo col cuore, ad inveire contro Dio, involvendosi in un circolo vizioso dove la pena rinnova ad ogni istante la colpa. La resurrezione dei corpi, restituendo loro la funzione verbale, renderà la loro bestemmia perfetta per l'eternità»<sup>15</sup>.

5. Gli aggiustamenti della lingua, nei testi tardo medievale e della prima Età Moderna sono stati oggetto di studio in ambito soprattutto francese e anglosassone. Nel *Roman de Renart*, una raccolta di racconti e favole satiriche da mondo alla rovescia, con protagonisti degli animali, e scritta tra il XII e XIII secolo in lingua d'oïl, un *Goupil* (un volpicolo, *vulpes*, volpe) trasforma una serie di scorregge in un rosario scatologico: «'Prima di tutto', disse, questa 'sii per mio padre! /E gli altri siano per mia madre /E il terzo per i miei benefattori /E per tutti i miei antenati, /E i quarti siano per le geline [galline, pollo]» – e l'elenco si estende così su dieci versi, prima che il personaggio finisca semplicemente, alla fine dell'episodio, divorando il suo confessore... Questa scena, particolarmente sovversiva nei confronti della fede e della religione, conferisce al testo un carattere blasfemo? Se nel 1997 Évelyne Birge-Vitz<sup>16</sup> si è interrogata su questo punto, è chiaro che, dal *Roman de Renart* a Dante passando per Chaucer, la questione delle affermazioni o rappresentazioni irriverenti nei confronti della Chiesa e dei suoi officianti, delle divinità o delle pratiche

<sup>15</sup> C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *op. cit.*, p. 236.

<sup>16</sup> É. BIRGE-VITZ, *La liturgie, Le Roman de Renart, et le problème du blasphème dans la vie littéraire au Moyen Age, ou Les bêtes peuvent-elles blasphémer?*, in «Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society», vol. 12, Issue 1 (jan 1999), pp. 205-225; V. EUGÈNE, *Par le cuer bieu et autres jurons. Comment entendre le blasphème dans le Roman de Renart?* in «Médiéval», 1 (2022), vol. 81, pp. 21-34; ma vedi anche J.-F. POISSON-GUEFFIER, *La transgression du sacré (Roman de Renart, Isopets, Fabliaux)*. Mémoire préparé sous la direction de Catherine Croizy-Naque, année universitaire 2011-2012, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3.

religiose continuano a meritare di essere interrogate. Le parolacce e i giuramenti blasfemi, tipici del *Roman de Renart*, costituiscono gli elementi chiave di un registro espressivo messo al servizio della rappresentazione del mondo rurale e dell'universo fieristico, come delle rappresentazioni teatrali e della festa. In questo caso l'espressione blasfema ha un carattere legato al giuramento. Si giura in nome di una parte del corpo di Dio, di Cristo, dei santi. Ed è significativo che, nelle copie più tarde del *Roman* il riferimento alla divinità viene attutito da un eufemismo, giurare sulla testa di Dio diventa giurare sulla testa di un bue, per esempio. Eufemismo che ricorda ma cancella la bestemmia: Parbleu invece di Pardieu, o, in italiano, Perdinci, Perdindi, ecc. invece di Perdio. Cristo diventa Cristoforo, e Cristoforo diventa Cristoforo Colombo. Quella del giuramento fatuo, vano, inutile e blasfemo forse ci consente di riflettere sulla categoria della blasfemia che, anche dallo stesso Alain Cabantous<sup>17</sup>, veniva riproposta, anche se con qualche dubbio: una categoria storica e mobile della bestemmia, accanto a quella permanente e fondamentale. Certo, nella teologia tardo antica, e per tutto il Medioevo, le categorie potevano essere riassunte nel negare ciò che è di Dio o attribuirgli ciò che non gli appartiene. Ma già Casagrande e Vecchio facevano notare come questa distinzione teologica, e morale, non ha considerato se non tardivamente l'elemento emotivo della bestemmia, che giocoforza sfuggiva alle categorie teologiche. L'aspetto principale resta dunque un problema per gli storici, poiché vi è un'oscillazione evidente non soltanto sul contenuto e la caratterizzazione, e conseguente sua storicizzazione, ma anche sulla veemenza o meno della pena comminata dai giudici secolari ed ecclesiastici. È certamente vero che il giuramento vano, sulla testa di Cristo, sul cranio di Dio riempito di reliquie ecc., così presente nel *Roman de Renart*, è sempre più raro, già a partire dal Settecento, ma an-

<sup>17</sup> A. CABANTOUS, *op. cit.*

cora nel secolo XVI rappresenta uno dei motivi più diffusi di blasfemia. È interessante l'interpretazione che dava Prodi, ne *Il sacramento del potere*, del giuramento blasfemo<sup>18</sup>. Bestemmia intesa come giuramento vano, vacuo, intenzionalmente sarcastico o parodistico del giuramento come atto di fedeltà e onore. Sorta di altra faccia, faccia nascosta, del giuramento, la bestemmia è espressione in qualche modo istintiva e non acculturata di rifiuto della sacralizzazione del potere, una manifestazione anch'essa radicale. E la bestemmia, essendo come il giuramento, un fenomeno di lunghissima durata, dovrà essa stessa essere storicizzata, definita nelle sue concrete apparizioni spazio-temporali.

Secondo Prodi si può avanzare l'ipotesi che nell'età della confessionalizzazione forzata la diffusione della bestemmia si carichi molto spesso di una valenza di protesta analoga e inversa a quella del giuramento-professione di fede: non è soltanto un'offesa alla divinità o a tutto ciò che è a essa connesso ma rappresenta un rifiuto del totale assorbimento nell'ordine sacro del potere.

L'infrazione, cifra del giuramento blasfemo, il giuramento vano o fatuo e lo spergiuro sono sempre più considerati dalla dottrina e dai catechismi, sia cattolici che riformati, a partire dal XVI secolo, come un'infrazione a un precetto riguardante Dio, non il prossimo; contro il secondo comandamento («non nominare il nome di Dio invano») più che contro l'ottavo («non dire falsa testimonianza»).

Nella strana interrelazione che si viene a stabilire nel processo di disciplinamento sociale sembrerebbe che la bestemmia – con la scomparsa di ogni netto confine tra essa e il giuramento vano – si evolva per rappresentare un moto inverso, di esecrazione del nome di Dio per mettere in discussione il rapporto di convivenza tra gli uomini basato sull'autorità e

<sup>18</sup> P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 1992.

sul potere ... Interpretazione interessante, quella di Prodi, se si pensa che un autore francese del tardo Seicento, Bonaventura d'Argonne, nei suoi *Melanges d'Histoire et litterature*<sup>19</sup> sosteneva che nel tardo Cinquecento si bestemmiava e si giurava in modo scandaloso anche alla corte dei re di Francia, secondo la moda introdotta dagli italiani, ma sostiene l'autore, ora, dopo più di un secolo, «né il re né i principi giurano più in modo vano, o bestemmiano». Il bestemmiare è vizio del popolo minuto. E dunque, se nel secolo passato era di moda alla corte del re giurare vanamente, e in forma parodistica e blasfema (Enrico IV giurava sul ventre di San Grigio, e ci fu molta difficoltà a trovare nei nostri Martirologi questo oscuro santo; M. de la Trimuille giurava sul vero Corpo di Dio; il cavaliere Bayard giurava sulla testa di Dio Bayard; M. de Bourbon sulla Santa Barba o sulla testa di Dio tutta piena di reliquie) se Re Carlo IX bestemmiava senza paura: «ce furent les Italiens, les plus grands blasphemateurs du monde, qui ont introduit cet diaboliques excès dans la cour de France». Gli Italiani, dunque, erano per l'intellettuale francese i più grandi bestemmiatori del mondo.

Ma c'è un altro aspetto che deve ricevere la nostra attenzione per ciò che concerne *Le Roman de Renart*, ed è il fatto che, nelle differenti edizioni a stampa, il testo è mano a mano prosciugato dei termini blasfemi. Lentamente sembrerebbe che questa pratica delle *expurgationes* non abbia risparmiato i testi di una tradizione letteraria medievale, o tardo medievale, se volete “popolare”, relegando l'espressione ardita, ingiuriosa, violenta, bestemmatoria, alle classi inferiori. Non si bestemmia perché non sta bene bestem-

<sup>19</sup> B. D'ARGONNE, *Melanges d'Histoire et litterature recueillis par de M. Vigneul-Marville* (pseud.), Rotterdam 1699-1701, vol. II, pp. 180-181.

Ma si veda: G. FRAGNITO *Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori* (secoli XV-XVII), il Mulino, Bologna 2019, e la recensione al volume a firma di Lodovica Braidà [https://air.unimi.it/retrieve/dfa8b9a4-51ea-748b-e053-3a05fe0a3a96/L.Braidà03\\_20\\_inprogress-5.pdf](https://air.unimi.it/retrieve/dfa8b9a4-51ea-748b-e053-3a05fe0a3a96/L.Braidà03_20_inprogress-5.pdf).

miare, perché bestemmiare è proprio delle classi subalterne, popolari.

Il lavoro di prosciugamento di una tradizione che contemplava anche lo sberleffo, la pantomima, l'accomodamento farsesco che doveva produrre la risata, la censura della scena comica, del meraviglioso senza regole di buon comportamento linguistico, è un campo di ricerca che ancora attende, per l'Italia, riflessioni compiute<sup>20</sup>. A ragionare soltanto sui lavori inglesi sul teatro, pubblicati in questi ultimi anni, c'è un aspetto che diventa fondamentale, che varca il solito mondo contadinesco della fatica del lavoro della terra, o della distrazione del vino, e che riguarda l'interpretazione, la recitazione che diventa pantomima, il becero rappresentare la farsa in un mondo, quello del teatro, che veniva legato alle occasioni peccaminose<sup>21</sup>. Blasfemo è chi interpreta non solamente le questioni sacre in maniera farsesca ma interpreta la vita stessa con particolari piccanti, eccessivi, volgari o, appunto, blasfemi, come nel teatro dell'Inghilterra del XVII secolo, o come la commedia dell'arte italiana. L'interpretare come parodiare, o come scanzonare, irriverentemente, il potere e il sacro diventa blasfemo. I blasfemi napoletani che fanno la pantomima del matrimonio, sposandosi tra maschi, con un vero prete a celebrare la messa, sono condannati per blasfemia e vilipendio del sacramento del matrimonio, e vengono tutti, preti e laici, da quell'ambiente, quello della Commedia dell'Arte. Cosa significa per loro parodiare? E perché il teatro, la festa, il momento di svago, di battuta comica e irriverente, sono parenti se non proprio legati alla blasfemia? Tutto ciò in Italia ha a che fare con l'Inquisizione, con la confessionalizzazione

<sup>20</sup> A. PROSPERI, *Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica*, in F. MORETTI (a cura di), *La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino 2008, pp. 71-106.

<sup>21</sup> C. SCOTTO DI CLEMENTE, *"Autel contre autel". La rivalité entre le théâtre et les Églises en France et en Angleterre, XVIe-XVIIe siècles. Littératures*, Sorbonne Université, Paris 2021.

o il disciplinamento sociale, ma possiamo chiamare queste cose in un altro nome, possiamo cercare una nuova terminologia storica per identificare quel fenomeno? Cosa significano le buone maniere e un linguaggio umile, devoto, appropriato? Perché un crimine, o peccato che dir si voglia, è stato così introiettato da dar luogo a uno sbarramento assoluto contro il linguaggio villano, contro un atteggiamento considerato degradante, contro la parodia della santità e dei testi sacri? Insomma, come ha scritto Gerd Schwerhoff, si tratta di un crimine orrendo o soltanto di una cattiva abitudine<sup>22</sup>?

6. Ma l'ambiguità della nozione di bestemmia non si ferma naturalmente ai testi letterari o all'ambiente militare e dei marinai, o delle taverne, del gioco e del teatro. L'ambiente sociale, dove è usanza quotidiana bestemmiare, sembrerebbe comune a tutte le popolazioni europee.

Tuttavia sono ravvisabili alcune peculiarità tipiche dell'Italia nei decenni successivi alla Riforma protestante. Già John Tedeschi, in una miscellanea di studi pubblicata nel 1991, aveva sottolineato l'importanza dei procedimenti per bestemmie soprattutto nel periodo nel quale si affievoliva la battaglia antiereticale vera e propria<sup>23</sup>. In regime inquisitoriale, il bestemmiatore viene considerato eretico mentre la bestemmia viene distinta tra comune ed ereticale. E anche in questo caso l'ambiguità della materia, e il suo contenuto, lasciano più di un dubbio per la sua evanescenza a dispetto delle indicazioni che possiamo ritrovare nei manuali per inquisitori<sup>24</sup>. Ma forse è dalla poesia che ci viene il conforto di comprendere cosa, in principio, pos-

<sup>22</sup> G. SCHWERHOFF, *Horror Crime or Bad Habit? Blasphemy in premodern Europe. 1200-1650*, in «Journal of Religious History», vol. 32 (dec 2008), n. 4, pp. 398-408.

<sup>23</sup> J. TEDESCHI, *The prosecution of Heresy. Collected Studies on Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, New York 1991, pp. 105-108.

<sup>24</sup> A. PROSPERI, (s. v.) *Bestemmia*, cit.

sa essere valutato come bestemmia ereticale. Il 20 ottobre del 1834 Giuseppe Gioacchino Belli scrisse un sonetto dal titolo *La bbestemmia reticàle*. Vale la pena qui riportarlo per intero:

Purtroppo è vvero, Ciammarúco mio:  
 Tra li cristiani sc'è ttanta iggnoranza,  
 Che sse senteno in quarche ccircostanza  
 Preposizione indeggne d'un giudio.  
 Nun piú ttardi de jjeri, cqui, in sta stanza,  
 Su sta ssedia, er padrone de mi' zio,  
 Lui, co la bbocca sua, disse c'a Ddio  
 J'amancheno la fede e la speranza.  
 Dio senza du' vertu! Ddio senza fede!  
 E vvò cche ll'omo credi in lui, penzanno  
 Che llui stesso p' er primo nun ce crede?  
 Iddio senza speranza! E in che mmaggnèra  
 S'ha da sperà la vit'eterna, quanno  
 Lui che cce l'ha ppromessa nu la spera?

Dalla seconda metà del Cinquecento dunque, con l'istituzione della Santa Romana Inquisizione, accanto alla bestemmia "di strada", viene ripresa dalla Santa Romana Inquisizione l'antica categoria di bestemmia ereticale, già distinta da quella comune poiché, oltre a insultare la divinità, essa è succedanea dell'eresia, sostenendo verità contrarie alla fede o andando contro articoli di fede<sup>25</sup>. Il blasfemo diventa sempre più il miscredente, lo scienziato, l'intellettuale che mette in discussione i dettami di Santa Madre Chiesa, chi li dileggia, chi non ne tiene semplicemente conto o chi, nel mondo protestante, omaggia un'immagine e resta impigliato nella superstizione papista che equivale a una bestemmia. Ma resta questo sostrato quasi immutabile, dove le cose riguardano l'ira, il gioco, la bettola, l'alcol, la fatica del lavoro della terra, il non star più in

<sup>25</sup> A. PROSPERI, (s. v.) *Bestemmia*, cit., p. 185.

sé che rende costante e imperante la materia “popolare” della bestemmia. È come se essa cambiasse colore restando essenzialmente se stessa e, per convenzione, storiograficamente, avesse un sostrato inalterabile, invariabile e uno propriamente storico, definibile nella sua evoluzione. Lo stesso mondo delle osterie, e del gioco, a ben vedere è ben più ampio. Ma c'è di più. Per quanto interventi in merito abbiano messo in rilievo, in qualche caso, che lo scatto d'ira blasfemo, o la parola impronunciabile, avesse come protagonista una donna, la bestemmia resta un peccato/crimine, un atteggiamento maschile, una forma violenta che aggredisce socialmente attraverso il linguaggio. Recenti studi sulle donne bestemmiatrici in età moderna in Francia sostengono che erano in realtà delle eretiche, e il loro studio rientra nel novero delle ricerche sull'eterodossia e la sua repressione in Europa<sup>26</sup>. Ma ci sembra di condividere le più recenti ricerche, anche se ristrette all'ambito dell'Inquisizione spagnola, che vedono la blasfemia come un crimine tipicamente maschile<sup>27</sup>. Secondo Brett Bias «la blasfemia funzionava anche come espediente retorico nell'esibizione della mascolinità. Essendo un linguaggio che allo stesso tempo riconosceva e sfidava il potere di Dio, il linguaggio blasfemo permetteva alle persone di dimostrare spavalderia, dominio sociale e aggressività attraverso la loro disponibilità a sfidare Dio. Inoltre, la blasfemia avrebbe potuto servire come rifiuto pubblico dei dettami delle autorità sia secolari che religiose e come rifiuto di sottomettersi agli standard morali prescritti»<sup>28</sup>. Bestemmia come rivolta, direb-

<sup>26</sup> A. JOBLIN, *Des femmes protestantes blasphématrices en France à l'époque moderne*, in P. HEPNER et M. VALDHER (dir.), *La femme devant ses juges*, Artois Presses Université, 2021, pp. 127-138.

<sup>27</sup> B. BIAS, *Good Catholics, Bad Acts: Sacrilege, Blasphemy and Lived Religion in the Early Modern Spanish Empire*, graduate degree program in The Department of History and the Graduate Faculty of the University of Kansas, Dep. of History, Chair Louis Corteguera, 2018, p. 102 ss.

<sup>28</sup> *Ibid.*

be Giovanni Greco<sup>29</sup>, ma anche come affermazione di mascolinità, strumento “retorico” usato, oltre che come sfida all’autorità, divina e umana, anche per imporre, con la violenza del linguaggio, la propria virilità, la propria sessualità e il dominio sugli altri<sup>30</sup>. Come sostenuto da Pietro Giannone, l’*escamotage* di ritenere competente l’Inquisizione romana sugli altri tribunali in tutta la materia blasfema era una scelta politica che di fatto rafforzava e ampliava gli interessi della congregazione e dei suoi tribunali. Comunque sia, secondo la lezione di Tommaso d’Aquino, era ereticale quella bestemmia che da a Dio un attributo che non gli appartiene, o gli toglie o nega un attributo che al contrario gli spetta. Ma questa distinzione, pur formale, comprendeva per l’Inquisizione, tutte le forme bestemmatorie, blasfeme, sacrileghe o iconoclaste. Poiché sotto la bestemmia comune si può nascondere l’eresia. Ed è per questo che, a leggere le fonti archivistiche in merito, il crimine di blasfemia permane incerto. In una lettera di un vescovo meridionale, a Cava de’ Tirreni, nella Campania del Sud, e indirizzata ai cardinali supremi inquisitori del tribunale del Sant’Uffizio a Roma appare chiaramente il labile confine tra la bestemmia per ira, gioco, alcol e il suo contenuto ereticale:

Marcello Sorrentino questi mesi adietro giocando allo maglio<sup>31</sup> in detta città della Cava, et perchè perdeva biastemò più volte lo nome de Dio, ingiuriandolo de bocerone che li voleva secare le corna, sputandolo, et dicendo che ne lo voleva scendere da Cielo, et secareli le corne, et voltatosi alle genti che lo stavano vedendo giocare, disse che erano lutarani che credevano in Dio perché Dio non era Dio, et ogni volta che batteva la palla con lo maglio, et stracquava (sbagliava), diceva che lo detto maglio con che esso dava,

<sup>29</sup> G. GRECO, *op. cit.*

<sup>30</sup> J. VILLA-FLORES, *op. cit.*

<sup>31</sup> La pallamaglio era una sorta di polo, di origine napoletana.

coglieva alle Corne di nostro Signore, Gesù Christo, et non sopra la palla, et ogni volta che la palla, la quale esso menava, intoppava a qualche pietra, frascha o siepa, diceva che intoppava alle corne di nostro Signore Jhiesu Christo, et fermandosi dentro a qualche siepa diceva che Giusuù Christo ce teneva legata detta palla con le corne sue, et diceva molte altre parole infami et brutte. Et essendosi di ciò dato capo allo governatore della Cava che ne dovesse pigliare detta Informatione, lo Vescovo de detta città della Cava li fe<ce> subito ordine a detto Capitano che non se fosse intromesso in detta causa, et buttatoli scomuniche, dicendo che esso lo teneva carcerato<sup>32</sup>.

Questo documento, del 1613, è giunto sino a noi soltanto perché sotto c'era una disputa giurisdizionale tra il vescovo e il governatore della città di Cava, l'attuale Cava de' Tirreni. Una delle innumerevoli controversie che avevano per oggetto l'autorità preposta alla repressione, con contenziosi tra le autorità secolari e quelle inquisitoriali e tra queste ultime e gli ordinari del luogo. Qui non si tratta di giuramenti blasfemi, o vani, ma di imprecazioni dovute alla collera, all'ira, e bestemmie dettate dall'ambiente del gioco, dall'alcol, elementi, questi, associati anche a una certa classe sociale, quella più bassa. Sembrerebbe, anche in questo caso, come evidenziato dai lavori di Delumeau<sup>33</sup> che la bestemmia fosse pratica dedicata al popolo, e alla cui diffusione, come sosteneva il citato Jean Bodin, «Dieu envoie les pestes, guerres et famines». Ed è reale e concreta la paura per le reazioni divine alle bestemmie che quotidianamente si riversavano nel linguaggio comune, come ha messo in evidenza il già citato saggio di Cozzi, ripreso da D'Aliberti, Piasentini e Fraie-

<sup>32</sup> A. CIUFFREDA, *Le lettere delle diocesi del Regno di Napoli alla Congregazione del Sant'Uffizio 1557-1629*, (parte prima), Edizioni dell'Università di Trieste, Trieste 2023, p. 301, n. 454, dicembre 1613.

<sup>33</sup> J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*, Fayard, Paris 1983; e soprattutto la miscellanea *Injures et Blasphèmes*, Imago, Paris 1989.

se<sup>34</sup>, per citare soltanto alcuni autori, in lavori sul tribunale degli *Esecutori contro la bestemmia* a Venezia, tra Cinque e Seicento. Sguardo sulla realtà del linguaggio popolare e controllo della stampa sembrerebbero viaggiare all'unisono, in un contesto che però inizia, tra la fine e l'inizio dei due secoli decisivi, a separare gli strati sociali, contestualizzarli, caratterizzarli anche linguisticamente. Sembra di sentir parlare Huizinga. Ancora nel pieno Quattrocento: «Le feste più sacre, la stessa notte di Natale, si passano fra ogni genere di dissolutezze, giocando alle carte, bestemmiando, profferendo parole oscene; il popolo, se lo si redarguisce, si scagiona col dire che i gran signori, i chierici e i prelati lo fanno senza essere puniti. La vigilia delle feste si balla nelle chiese stesse al canto di canzoni lubriche; i preti danno l'esempio passando quelle notti di vigilia fra i dadi e le bestemmie. Tutto ciò è testimoniato da moralisti, che forse sono disposti a veder tutto troppo nero. Ma più di una volta i documenti d'archivio corroborano la loro fosca opinione»<sup>35</sup>. Per Huizinga erano il gentiluomo e il clero a bestemmiare nel Quattrocento europeo. Solo il sentimento di sfidare veramente il cielo, dà alla bestemmia il suo fascino peccaminoso. Solo quando cessano quella coscienza di bestemmiare e quella paura che la bestemmia si possa realizzare, essa s'infacchisce nella monotona grossolanità. Alla fine del Medioevo la bestemmia possiede ancora quel fascino di tracotanza e di superbia che ne faceva uno sport aristocratico. «Come, — dice il signore al contadino — tu dai la tua

<sup>34</sup> M. D'ALIBERTI, *Gli Esecutori contro la Bestemmia ed il controllo sulla stampa tra '500 e '600*, Università Ca' Foscari, Venezia 2013; S. PIASENTINI, *Indagine sulla bestemmia a Venezia nel Quattrocento*, in «Studi Storici», a. 40 (aprile-giugno 1999), n. 2, pp. 513-549; V. FRAJESE, *L'evoluzione degli "Esecutori contro la bestemmia" a Venezia in Età Moderna*, in N. PIRILLO (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 171-211.

<sup>35</sup> J. HUIZINGA, *L'Autunno del Medioevo*, Rizzoli-Bur, Milano 2010, pp. 327 e ss.

anima al diavolo, e tu rinneghi Dio, bestemmiano, pur non essendo un gentiluomo?»).

7. Ma un altro aspetto caratterizza la penisola rispetto all'Europa Settentrionale e riformata. Sembrerebbe che in Italia persista la figura del prete che bestemmia, come nella documentazione, letteraria e archivistica cinquecentesca. A Bergamo, nel 1539, Pietro Lippomano, nel suo *Monitorium generale contra blasphemantes et detinentes arma*, stigmatizza e punisce il comportamento di quanti ardivano di bestemiare Dio, la Vergine e i santi, tra cui non mancavano anche gli ecclesiastici: «nonnulli sacerdotes et clerici perditionis filii [...] qui, non curantes gloriam, bonitatem, potentiam et sapientiam Dei, spretis ecclesiasticis et legalibus praeceptis in animarum suarum praeiudicio, in blasphemias et verba opprobriosa contra Deos et sanctos prorumpere, et loco lacrimarum et orationum more militum secularium arma [...] assumere et portare [...], non verentur»<sup>36</sup>. I sacerdoti devono vestirsi in maniera degna e decente, «portar la chierica et vestirsi d'una sottana longa per almanco sin alli ginocchi et calze et scarpe non tagliate et camise non lace-rate»; non devono «giocar a carte né altri giochi prohibiti ... non bestemiar Iddio o la gloriosa vergine Maria o altri santi»<sup>37</sup>. Sempre a Bergamo, il 24 ottobre 1539 si apriva il processo contro don Giovan Pietro Marini di Albino accusato di blasfemia: «diebus superioribus linguam in blasphemiam in beatam Virginem relaxaverit et in eandem verba turpia et opprobriosa protulerit, dicendo: "Potta della Nostra Donna", et alia vice similiter Salvatorem nostrum dominum Iesum Christum blasphemaverit dicendo: "Te ne incago Christo"; et pluribus aliis vicibus publice et palam Deum,

<sup>36</sup> Bergamo, ACV, *Lettere pastorali* I, f. 41rv. La documentazione bergamasca mi è stata indicata dal prof. Massimo Firpo, che qui vivamente ringrazio.

<sup>37</sup> Bergamo, Archivio Capitolare, Vacchetta 1539-43, cause criminali, f. 83r e ss.

beatam Virginem et sanctos eius blasphemaverit et verbis dehonestaverit». In quell'occasione i testimoni precisarono che tali bestemmie erano state pronunciate dal prete mentre giocava a carte, e ne aggiungono altre, come «Al sangue di Christo overo al corpo di Christo», ma anche «Potta di san Pietro», «Sia maledetto santo Paulo», «Venga il cancro a san Francesco», «Ne incago a Dio»<sup>38</sup>. A leggere la documentazione data dalle visite pastorali nel periodo postridentino, e i processi criminali e inquisitoriali, il clero non soltanto non è esente dalla bestemmia, ma risulta essere una pratica assai diffusa in quell'ambiente. E non si tratta soltanto di giustizia ecclesiastica né tantomeno sempre di quella inquisitoriale. L'ambiente clericale era dunque uno dei settori dove la bestemmia era più diffusa in Italia. Per il resto la pratica conferma questo sottobosco del bere, delle osterie, del gioco, della vita dei contadini, dei marinai, dei soldati, così lontani questi dal *Verhöflichkeit der Krieger* (Ingentilimento dei guerrieri) della formula di Norbert Elias. Soldati violenti bestemmiatori, marinai dove, per attenuare il linguaggio scurrile e blasfemo, a Malta gli applicavano alla lingua anelli con un piccolo crocifisso<sup>39</sup>, e il mondo contadino, o quella che Prospero ha chiamato “eresia contadina”<sup>40</sup>, così pieno di bestemmie spesso assai creative. A Lucca Agostino di Paolino del paesino di Mugnano, nelle Sei Miglia, era un contadino che soffriva condizioni di vita miserevoli e che era solito sciorinare un repertorio di bestemmie assai composito: “Becco di Dio”, “becco di Cristo”, “cane di Dio”, “al dispetto di Dio”, “ti ho in culo, Dio”, e ancora “puttana Vergine Maria” e “rinnego Dio”, “ho in culo Dio se mi aiuta

<sup>38</sup> *Ivi.*

<sup>39</sup> A. BROGINI, *Malte, frontière de chrétienté (1530-1670)*, l'École française de Rome, 2006, Chapitre VIII. *Le Saint-Office, garant de la frontière religieuse*, pp. 399-481.

<sup>40</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 354 e ss.

e se non mi aiuta”, “Dio, ne disgrado la faccia tua”. E l’aspetto più interessante, almeno sul piano linguistico, era il fatto che lo stesso Agostino era solito affermare che «se non trovava qualche bestemmia nova, [...] non sapeva più che dire», come se la bestemmia fosse un elemento linguistico che sostenesse e rafforzasse la frase, sorta di elemento senza il quale dunque diventava difficile completarla ed esporla<sup>41</sup>.

8. Se si considerano infine le pene inflitte ai bestemmiatori, che si tratti di bestemmia semplice o ereticale, appare evidente la difformità tra la trattatistica cinque-seicentesca e le condanne effettivamente inflitte a un livello processuale. Il livello politico è evidente in sentenze così difformi. Nonostante le prammatiche statali e le bolle papali, le sentenze non raggiungono un minimo grado di uniformità. Si passa dalle condanne a morte, al taglio della lingua, all’inanellamento, sempre nella lingua, di piccoli crocifissi. Ma anche al semplice silenzio, alla separazione dalla comunità, all’esilio, o alla ritenzione di pochi giorni. Una statistica non esiste ancora ed è difficile offrire una coerenza storica a un processo che sembra seguire logiche attuali su difformi precetti ancestrali. Si tratta di un crimine sostanzialmente maschile. Ma è anche vero che erano femminili le urla e gli insulti rivolti, a Napoli, in cattedrale, all’immagine di San Gennaro, durante le sue celebrazioni, perché si sbrigasse a fare il miracolo della liquefazione del sangue. Tipico insulto era “faccia ingialluta” ma si arrivò anche a definirlo “puorco”<sup>42</sup>. Ma esse possono essere considerate come un eccesso di devozione per il santo e le sue reliquie, tanto passionale da contemplare anche l’atto blasfe-

<sup>41</sup> Il caso di Agostino di Paolino è stato studiato da S. RAGAGLI, *La Repubblica e il Sant’Uffizio. Il controllo delle coscienze nella Lucca del secolo di ferro*, tesi di perfezionamento in discipline storiche, Scuola Normale Superiore di Pisa, relatore prof. Adriano Prosperi, a.a. 2008/2009, p. 280 e ss.

<sup>42</sup> R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell’Età Moderna (1656-1799)*, ESI, Napoli 1971, p. 383.

mo delle orazioni bestemmatorie<sup>43</sup>. E fu Giuseppe Gioacchino Belli, il 18 maggio 1834 nel sonetto *Er Miracolo de San Gennaro*, a segnalare che, a Napoli, durante le celebrazioni per lo scioglimento del sangue, “le donne bbiastimaveno orazione”<sup>44</sup>. È certamente vero che le pene della giustizia inquisitoriale, così come di quella secolare, si inasprivano contro i bestemmiatori durante periodi topici e particolarmente difficili per le comunità, laddove le avversità erano interpretate come le risposte di un Dio irato contro le parole indicibili profferite dagli uomini. Difficile immaginare, come fece Cantimori<sup>45</sup>, che i processi per blasfemia potessero essere il frutto di eterodossi che si rifugiavano in questa categoria una volta chiusa la stagione propriamente antiereticale in Italia. E per contro che gli inquisitori utilizzassero l'accusa di bestemmia proprio per prolungare quel periodo. La bestemmia era un crimine di lunga durata, che precedeva la stagione antiereticale, e che continuò anche dopo che la stessa terminò. E fu annoverata tra i delitti di pertinenza dell'Inquisizione ben prima che l'Inquisizione romana fosse istituita. E sempre le pene previste furono durissime, anche se già alla fine del Seicento, si attenuavano spesso, in considerazione dello stato d'animo dell'imputato. Ma gli editti ecclesiastici e secolari

<sup>43</sup> Per i rapporti tra bestemmia e iconoclastia vedi: O. CHRISTIN, *L'iconoclaste et le blasphémateur au début du XVIe siècle*, in J. DELUMEAU (éd.), *Injures et Blasphèmes*, cit., pp. 35-47.

<sup>44</sup> Il sonetto del Belli è citato nel saggio di Ottavia Niccoli, “Le donne biastemavano orazione”. *Forme del consumo del sacro nella lunga Controriforma romana*, in L. FIORANI – A. PROSPERI (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali 16, Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła, Einaudi, Torino 2000, pp. 621-647; più specifico sulla religiosità del Belli vedi, nello stesso volume, il saggio di P. GIBELLINI, *Giuseppe Gioacchino Belli e la religione dei romani*, pp. 975-1003.

<sup>45</sup> D. CANTIMORI, recensione a Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 15<sup>e</sup> année (1960), n. 3, pp. 556-558.

si susseguivano nel corso di quei decenni, minacciando pene pecuniarie e corporali. Ne è testimonianza la tardiva pena di morte per un bestemmiatore ucciso a Napoli dal potere secolare nel 1794, e che si spiega soltanto con l'ossessione antigiacobina di quegli anni.

Nel giorno di domani sabato 17 [maggio] devesi eseguire la sentenza di morte nella piazza del Mercato precedente trascino in persona di Tommaso Amato messinese, con l'essaspiazione di pena di strapparsi la di lui lingua, recidersi la testa e le mani ed indi bruggiarsi tutto, con dipoi spargersi per aria la cenere, giusta la sentenza proferita dalla Suprema Giunta di Stato per il suo reato di lesa maestà Divina ed Umana<sup>46</sup>.

Quello napoletano, così tardo e così violento, era un ultimo colpo di coda per i tribunali italiani che dovevano affrontare questo tipo di crimine. Accanto alla giustizia ecclesiastica, inquisitoriale e non, e secolare, si erano già affermate, come si è accennato, le confraternite e le pie unioni contro la bestemmia, per redimere il "popolo" dai sacrileghi blasfemi, insegnare loro un corretto modo di esprimersi, riformare i comportamenti. Nate già nel tardo Cinquecento, esse ebbero uno sviluppo nel XIX secolo, continuando la loro attività anche nel Novecento. Ma, accanto a queste, e a causa delle metamorfosi di un peccato-crimine che sembrerebbe insito strutturalmente nei modi quotidiani della vita delle popolazioni europee e italiane, la bestemmia insiste e persiste nel linguaggio quotidiano italiano, a dispetto della repressione ecclesiastica e statale. Un modello culturale pressoché inesauribile, inestinguibile. Ma quale il suo effetto oggettivo sulla

<sup>46</sup>[http://www.nuovomonitorenapoletano.it/index.php?option=com\\_%20content&view=article&id=1242:1794-tommaso-amato-condanna-%20to-a-morte-dal-borbone-per-una-bestemmia&catid=64&Itemid=28](http://www.nuovomonitorenapoletano.it/index.php?option=com_%20content&view=article&id=1242:1794-tommaso-amato-condanna-%20to-a-morte-dal-borbone-per-una-bestemmia&catid=64&Itemid=28). *Registri della Congregazione dei Bianchi della Giustizia*, anno 1794, vol. 371, p. 27v.

divinità? Secondo il Belli, in un popolare Ottocento romano, nullo, come modesta resta l'espressione blasfema, assai inferiore all'imprecazione: «Non lo sai che cos'è un'imprecazione? è peggio assai d'una bestemmia. Perché questa il Signore non la considera neanche una buccia di melone: eppoi, beato lui, sta tanto in alto che non gli arriva a un pelo di coglione». Bestemmiato e bestemmiatore restano indifferenti e quasi in una contesa che in qualche modo li riconcilia, innalzando e allontanando la divinità e abbassando al minimo, al tempo stesso, il potenziale del crimine/peccato del bestemmiatore.



GIAN LUCA D'ERRICO

BLASFEMIA ERETICALE  
GENESI E PARABOLA DI UNA PERSECUZIONE  
NELLE FONTI DEL SANT'UFFIZIO DI ROMA  
(SECC. XVI-XIX)

In un'importante indagine sul fenomeno della bestemmia Leonard Williams Levy ha dimostrato come per dodici secoli, in seguito alla controversia trinitaria, la blasfemia di fatto non ebbe alcun valore storico, in quanto il cristianesimo la considerò con un nome diverso, quello di eresia<sup>1</sup>. La blasfemia, dopo il IV secolo, venne inglobata nel crimine di eresia, o meglio si trasformò in una delle sue espressioni più riprovevoli. Pertanto, il termine-concetto di 'blasfemia ereticale' – oggetto di questa disamina – si potrebbe considerare un classico caso di pleonismo. La blasfemia è eresia per eccellenza e, in quanto tale, rientra a pieno diritto nei reati di misto foro; la successiva distinzione in bestemmia "semplice" ed "eretica" va dunque compresa all'interno di determinati contesti giurisdizionali e teologici. Il fine di

<sup>1</sup> L.W. LEVY, *Treason against God. A History of the Offense of Blasphemy*, Schocken Books, New York 1981, p. 103. Per una panoramica bibliografica sul tema della blasfemia, si veda il saggio introduttivo in questo volume di Pierroberto Scaramella e ID, *La blasfemia peccato sociale e crimine di fede: appunti per lo specifico europeo ed italiano (secc. XVI-XVII)*, in G. CARVALE – V. LAVENIA – P. SCARAMELLA (a cura di), *Il mite maestro. Saggi in memoria di John Tedeschi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2025, pp. 159-176.

questa riflessione è infatti quello di comprendere la natura e la genesi della persecuzione della blasfemia ereticale da parte dell'Inquisizione romana – dunque nei territori prevalentemente dell'Italia moderna – a partire dalla seconda metà del XVI secolo e della sua progressiva “derubricazione” nel corso del XIX secolo<sup>2</sup>.

1. La blasfemia ereticale non si può definire un nuovo reato postridentino o coniato in seguito all'istituzione dell'Inquisizione romana: tale categoria, insieme alla bestemmia semplice, era già ben presente nelle condanne ecclesiastiche, a partire da quelle degli antichi dottori della Chiesa, fra cui spicca per importanza san Tommaso, mentre papa Gregorio IX fin dai primi anni del Duecento ne aveva rivendicato la giurisdizione ecclesiastica<sup>3</sup>. Ma fu soprattutto Eymerich, nel suo celebre *Directorium Inquisitorum* del XIV secolo, che affrontò il tema specifico della blasfemia ereticale, fornendo una serie di requisiti che ne configuravano la fattispecie: in particolare – oltre all'offesa a Dio – delineava le affermazioni che andavano contro gli articoli della fede<sup>4</sup>. Requisiti che vennero affinandosi nel corso del tempo e che trovarono un'organizzazione sistematica nelle glosse di Francisco Peña allo stesso *Directorium* in pieno Cinquecento. Il giureconsulto del Sant'Uffizio introduceva nei commentari all'opera di Eymerich, citando il teologo Alfonso di Castro, il criterio della prossimità con l'eresia come condizione necessaria per rivendicare la giurisdizione inquisitoriale: «*Blasphemia autem, quae habet quandam cum haeresi vicinitatem, vel*

<sup>2</sup> Il presente articolo rappresenta una ricerca embrionale di un lavoro più ampio, mi limiterò pertanto a proporre degli spunti di riflessione sulla base di alcune indagini archivistiche.

<sup>3</sup> Cfr. A. PROSPERI (s. v.) *Bestemmia* in ID. (dir.), con la collaborazione di V. LAVENIA – J. TEDESCHI, *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, [da ora DS] I, Edizioni della Normale, Pisa 2010, p. 184.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 185.

*connexionem, haec merito ad Inquisitores pertinet, ut de illa inquirant, iudicent, et puniant*»<sup>5</sup>. Peña proseguiva la glossa offrendo una definizione articolata di bestemmie ereticali: esse sono quelle che presentano «*significatione infidelitatis et abnegatione fidei*», in particolare quando si configurano le affermazioni «*abnego Deum, non credo in Deum, discredo de Deo, renego fidem vel crucem Domini Jesu Christi vel chrisma quod fronte recepi vel puritatem Vigninis Mariae*»<sup>6</sup>. Per misurare la gravità della blasfemia, inoltre, non era sufficiente valutare le parole espresse e lo *status* della persona, ma era anche necessario tener conto delle «*circumstantiis temporum et locorum*»<sup>7</sup>. Tuttavia, nonostante le articolate distinzioni offerte da Peña, per lungo tempo, la blasfemia, sia semplice che ereticale, rimase un reato di misto foro; nel caso di Venezia, per esempio, la magistratura preposta alla repressione della blasfemia – gli *Esecutori contro la bestemmia* – fu di fatto un tribunale laico<sup>8</sup>.

Basandoci sulle fonti archivistiche, risulta evidente che a partire dagli anni '80 del Cinquecento, l'Inquisizione romana iniziò a far valere la propria giurisdizione sui reati di blasfemia ereticale, ma non è molto chiaro quale fu la specifica norma che diede vita a tale svolta e, soprattutto, quali furono le diverse ragioni sottese. È ormai tesi accreditata che la campagna contro la bestemmia in generale fosse un fenomeno da inquadrare all'interno della politica papale atta ad ampliare le prerogative della Congregazione del Sant'Uffizio sui reati di misto foro a scapito delle magistrature secolari e di quelle diocesane. Ma è possibile avanzare alcune ipotesi complementari che vedremo in seguito.

<sup>5</sup> N. EYMERICH, *Directorium inquistorum [...] cum commentariis Francisci Peñae [...]*, edizione del 1587, commentario LXVI, Roma, p. 334.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> In questa sede non si affronterà il caso veneziano, si rimanda al saggio e alla bibliografia presente in questo volume di Caterina Caverzan.

2. Per comprendere l'andamento della persecuzione sulla base dei dati archivistici, si è utilizzato il motore di ricerca messo a disposizione degli studiosi dall'Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede in Vaticano [da ora ADDF], inserendo la parola chiave "bestemmia ereticale" nella finestra dedicata alla ricerca per "soggetto" appaiono 388 documenti – non singoli casi – riguardanti la blasfemia ereticale, così distribuiti sul piano cronologico: 46 documenti relativi al Cinquecento; 139 documenti relativi al Seicento; 198 documenti relativi al Settecento; 2 documenti per quanto riguarda l'Ottocento; 3 documenti senza data (ma senz'altro riferiti al '500 e '600).

È doveroso fare alcune precisazioni: i dati estrapolati risentono di alcuni limiti strutturali. Essi infatti non rispecchiano fedelmente – in termini numerici – l'andamento del fenomeno della persecuzione della blasfemia su base "nazionale", poiché la schedatura si basa esclusivamente su fondi catalogati che si trovano nell'ADDF, come quello dell'Inquisizione di Siena. Non si può dire la stessa cosa per tutte le altre sedi inquisitoriali della penisola. In realtà, è evidente che lo iato si configura in quanto non sono presenti documenti per determinati territori e molte delle fonti custodite a Roma non sono state schedate sulla base del reato in virtù della morfologia stessa delle carte d'archivio; si pensi ai numerosi casi di blasfemia, semplice o ereticale, riportati nelle lettere dei vescovi e degli arcivescovi del Regno di Napoli alla Congregazione del Sant'Uffizio; queste sono state schedate sulla base delle persone e delle diocesi, non del crimine<sup>9</sup>. Eppure, tali fonti forniscono

<sup>9</sup> Sulla peculiarità di queste fonti e l'edizione delle stesse, si veda P. SCARAMELLA, *Le lettere delle Congregazione del Sant'Uffizio ai tribunali di fede di Napoli (1563-1625)*, EUT, Trieste 2001; A. CIUFFREDA, *Le lettere delle diocesi del Regno di Napoli alla Congregazione del Sant'Uffizio (1557-1629)*, (parte prima), EUT, Trieste 2023. Per una riflessione sullo scambio epistolare fra vescovi del Regno di Napoli e cardinali della Congregazione

delle informazioni molto sensibili sulle difficoltà a rendere operativa la persecuzione della blasfemia ereticale da parte dell'Inquisizione romana nel Regno di Napoli. Per esempio, Pietro Bordone, vescovo di Umbriatico (in Calabria), dopo aver incarcerato un «horrendo biastematore» che a suo parere «aveva dell'eresia», scrive al cardinale Alessandrino il 7 agosto del 1567 esponendo i propri timori nel portare avanti tale causa, «havendo presentito che alcuni vogliono haver ricorso al viceré et dirle che a voler castigare le genti di simili biasteme sarebbe un mettere l'inquisitione a questo Regno, et che a dar tal castigo tocca solo alla corte secolare»<sup>10</sup>. Pertanto, nel Regno di Napoli, oltre ai problemi strutturali sottesi a un reato di misto foro, si configura anche una questione molto delicata: il nesso fra persecuzione della blasfemia ereticale e la presunta volontà di introdurre l'Inquisizione nel Regno. Il problema emerge ciclicamente nei carteggi dell'episcopato del sud Italia con Roma e i casi di blasfemia sono veramente difficili da quantificare (e inquadrare). Tuttavia, le parole del vescovo di Sora, Girolamo Giovannello, riportate in una lettera scritta alla Congregazione del Sant'Uffizio nel luglio del 1624, ci forniscono ulteriori dettagli circa lo scenario sociale in cui si colloca la blasfemia:

Sappino prima che in questo Regno la biastema è publica e passa senza castigo, si carcerano per semplici ingiurie fatte a huomini, et per ingiurie a sua Divina Maestà non si mette penna in carta, la ragione è perché non permettono che dalli ecclesiastici si proceda, e li baroni se la passeno. [...] Me

del Sant'Uffizio, si veda ora P. SCARAMELLA, *La corrispondenza tra le diocesi meridionali e il tribunale romano del Sant'Uffizio: uno sguardo d'insieme (XVI-XVII secc.)*, in P. DESCOURTIEUX – M. INGLOT (a cura di), *L'Inquisizione romana. Nuove ricerche, nuove prospettive*. Studi per Agostino Borromeo, Libreria Editrice Vaticana, 2025, pp. 35-62.

<sup>10</sup> Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede [da ora ADDF], *Stanza Storica*, LL3\_d, c. 3r.

pare hormai sia tempo di comandare alli ecclesiastici che procedano nelle cause mixti fori con la prevention, perché senza ordine particolare non si fa niente<sup>11</sup>.

Le parole del vescovo di Sora trovano conferma nei casi riportati negli inventari archivistici relativi all'arcidiocesi di Napoli, in particolare nel *Fondo Sant'Uffizio* schedato da Giovanni Romeo e negli *Acta criminalia* di Michele Mancino<sup>12</sup>.

Date queste premesse, i dati estrapolati dall'archivio dell'ADDF potranno offrire un quadro di tendenza generale, poiché in linea di massima rispecchiano l'andamento "cronologico" della persecuzione della blasfemia ereticale da parte dell'Inquisizione romana. I primi processi del XVI secolo risalgono al 1579 e si svolgono a Siena ma, nei pochi casi presenti, il crimine di blasfemia ereticale si sovrappone ad altri capi d'accusa, come il possesso di libri proibiti o incantesimi vari, se non reati ancor più gravi, come la vicenda processuale del carmelitano fra' Vincenzo di Roccastrada, inquisito per bestemmie ereticali, sodomia e incantesimi nel 1579<sup>13</sup>. Risulta complicato in queste circostanze isolare il crimine della blasfemia ereticale e, soprattutto, definirne il livello di gravità rispetto agli altri reati. La questione era ancor più complessa quando il blasfemo proferiva proposizioni ereticali o, ancor peggio, compiva fatti ereticali, come la deturpazione delle immagini sacre, circostanze non rare. Tornando ai dati, la documentazione conferma l'inizio della campagna contro la blasfemia ereticale a partire dal secondo Cinquecento, definendone gradualmente la categoria e rivendicandone la

<sup>11</sup> ADDF, *St. St.*, LL3\_c, c. 759r.

<sup>12</sup> G. ROMEO (a cura di), *Il fondo "Sant'Uffizio" dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, in «Campania Sacra», 34 (2003), volume monografico; M. MANCINO (a cura di), *Gli Acta criminalia dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1493-1799)*, in «Campania Sacra», 53 (2022), volume monografico. Su quest'ultimo fondo si veda il contributo in questo volume di Irene Malcangi.

<sup>13</sup> ADDF, S. O. Siena, (Processi vol. 15), fasc. 91, carte non numerate.

giurisdizione. Si assiste infatti a un successivo incremento delle azioni giudiziarie per tutto il Seicento, con un picco che comprende tutto il Settecento, almeno fino alle invasioni francesi, per poi registrare un tracollo nel XIX secolo.

3. Le prescrizioni pontificie tese a reprimere la blasfemia furono molteplici nel corso del Cinquecento, da Giulio III a quelle più stringenti di Paolo IV, ma di fatto la campagna divenne operativa solo nei decenni successivi<sup>14</sup>. Senz'altro, un ostacolo rilevante risiedeva nella difficoltà iniziale a operare la distinzione fra bestemmia semplice e quella ereticale, soprattutto nella fase primordiale della denuncia. È opportuno infatti contestualizzare le circostanze in cui venivano proferite le bestemmie ossia – nella maggior parte dei casi – nelle osterie e in occasione del gioco, e spesso sotto i fumi dell'alcol. È inverosimile pensare che in tale contesto i frequentatori delle locande potessero avere acquisito le adeguate competenze “teologiche” per operare la distinzione fra bestemmie semplici e quelle ereticali. Pertanto, in linea di massima, si può stabilire che la definizione del reato avveniva in un secondo momento, cioè quando la denuncia arrivava in tribunale; solo allora il giudice poteva definire il carattere ereticale della bestemmia in base a una molteplicità di fattori, non solo di carattere lessicale, come ricordava lo stesso Francisco Peña. Chiaramente potevano verificarsi alcune eccezioni, come nel caso, per esempio, delle spontanee comparizioni imposte dai confessori o delle denunce rilasciate dai membri delle confraternite o dagli stessi ecclesiastici frequentatori di taverne. Rimane fermo il punto che le istruzioni sulla precisa distinzione fra le due forme di blasfemia dovevano essere rivolte soprattutto ai giudici di fede; in base alla corretta formulazione del reato, questi avrebbero potuto far valere la propria giurisdizione. Non a caso, nel primo Seicento, diversi

<sup>14</sup> A. PROSPERI, (s. v.) *Bestemmia*, cit., p. 185.

autori di manuali per inquisitori avvertirono la necessità di semplificare le sfumature dottrinali proposte nel *Directorium* commentato da Peña sulla natura della blasfemia ereticale. Eliseo Masini, in particolare, nel suo fortunato *Sacro Arsenale* (1621), cercò di fornire agli inquisitori degli strumenti pratici, e allo stesso tempo concettuali, per distinguere la blasfemia ereticale da quella semplice, forte della lunga esperienza alla guida dei tribunali di fede di Ancona, Mantova e Genova<sup>15</sup>. Masini infatti specificava che

Quantunque ogni bestemmia sia degna di gran punizione, con tutto ciò il Sant'Officio non procede se non contro coloro, i quali proferiscono bestemmie ereticali. [...] Et per dare alcune regole per conoscere, quali bestemmie siano ereticali, e quali no, dee avvertirsi, che si chiamano bestemmiatori ereticali quelli che negano i titoli dati nel simbolo, come l'onnipotenza dicendo, al dispetto di Dio e cose simili, Dio poltrone. Io farò tal cosa, ancorché Dio non voglia. Tu m'hai fatto tutto il male, che hai potuto, e simili; la giustizia, dicendo, Dio traditore, Dio parziale, o partegiano; la provvidenza, dicendo, che Dio non s'impiccia di questa cose basse, o equivalenti parole; la bontà, dandoli nomi d'infamia, con dire puttana di Dio o simili (o assimilandolo ad animali).

Quelli che dicono parole contro la perpetua verginità della Beatissima Madre di Dio, come puttana Nostra Donna o contro la maternità sua santa (le offese all'immacolata concezione).

Quelli che dicono parole contro la Santa Chiesa, e santissimi sacramenti d'essa, come 'riniego il Battesimo, rinego la Fede', e cose simili, e contro la gloria de' Santi canonizzati<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> P. FONTANA, (s. v.), *Masini, Eliseo*, in *DSI*, II, cit., p. 1006.

<sup>16</sup> E. MASINI, *Sacro Arsenale ovvero pratica dell'Officio della Santa Inquisitione*, per Giuseppe Pavoni, Genova 1625, pp. 21-22.

4. Tramite un mezzo paragrafo, Masini aveva cercato di riordinare la “materia” della blasfemia ereticale con lo scopo di mettere in condizione gli inquisitori locali di procedere a una corretta distinzione dei casi, ma – documenti alla mano – non sembra essere stato il punto di riferimento per la Congregazione del Sant’Uffizio. Le sedi inquisitoriali, come è noto, erano prevalentemente coadiuvate dai cardinali inquisitori, i quali il mercoledì e il giovedì – *feria IV e feria V* alla presenza del pontefice – si incontravano per discutere i diversi casi giunti a Roma, per poi inviare le decisioni prese alle sedi locali sotto forma di decreto, con forza vincolante<sup>17</sup>. A partire dagli anni ‘80 del Cinquecento, i verbali delle decisioni vennero raccolti in singoli volumi annuali, dando vita alla così detta *Serie dei Decreta Sancti Officii*. Nel corso del Seicento la Congregazione iniziò comporre delle raccolte selezionate di *decreta*, che comprendevano le decisioni più significative adottate nei diversi anni di attività, riportando la data esatta della seduta e la pagina del volume originale, ma rendendo anonimi i nomi delle persone coinvolte. Tali volumi, inoltre, furono provvisti di indice alfabetico per materia e per ogni tipo di reato venne riportata la letteratura teologico-inquisitoriale di riferimento, oltre alle bolle pontificie. Le raccolte, a partire dal XVII secolo, furono destinate alle sedi inquisitoriali periferiche, come prontuari di diritto inquisitoriale pratico per “istruire” gli inquisitori locali circa le corrette procedure da seguire<sup>18</sup>. Si è ritenuto opportuno dunque rivolgere l’attenzione a questo tipo di fonte per verificare quali riferimenti giuridici venivano forniti per la blasfemia ereticale e quali casi erano stati estrapolati come modelli procedurali.

<sup>17</sup> D. SOLERA, *La società dell’Inquisizione. Uomini, tribunali e pratiche del Sant’Uffizio romano*, Carocci, Roma 2021, pp. 104-105.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 83. Sull’importanza di queste raccolte, si veda ora S. TUTINO, 1626. *A year in the life of the Roman Inquisition*, Oxford University Press, New York 2025.

Una copia di questi prontuari relativa al XVII secolo è custodita in ADDF<sup>19</sup>. Sfogliando il volume e arrivando alla lettera “B” troviamo dunque la voce *Blasphemia*; il che sta già a indicare come la dicitura sia onnicomprensiva di tutte le categorie di reato, a cui segue appunto la letteratura teologico-inquisitoriale di riferimento, troviamo Carena, Bordon, Salelles, Castro Paolo, Deciano, Diana, Ansaldo, Bonacina e, chiaramente, Eymerich<sup>20</sup>.

Subito dopo vengono fornite le indicazioni circa le pene per i blasfemi – *De poenis imponendis blasphemis* – e anche in questo caso si rimanda alla manualistica, ma, nell’ultima riga, viene citata una costituzione di Pio V (la quinta costituzione del pontificato di Michele Ghislieri, in particolare il decimo paragrafo)<sup>21</sup>. Si tratta della *Cum primum Apostolatus* dell’aprile del 1566 contro i simoniaci, i blasfemi, i sodomiti e i concubini<sup>22</sup>. Nelle poche righe del paragrafo citato, non viene fatta alcuna distinzione fra blasfemia semplice e quella ereticale, il papa si limita a indicare le pene previste per i blasfemi. Fra i decreti selezionati dalla Congregazione del Sant’Uffizio per comporre la “voce” blasfemia, alcuni sono dedicati alle bestemmie ereticali, ma la maggior parte di essi stabilisce principi giurisdizionali alquanto scontati: ad esempio si riporta un decreto emanato l’11 maggio del 1628 nel quale si prescrive che «*Blasphemos haeretcales non possunt confessarij absolvere, sed tenentur auditores denunciare illos in*

<sup>19</sup> ADDF, *St. St.*, I1-e. Sono diversi gli esemplari di queste raccolte presenti negli archivi vaticani, come la copia custodita in Biblioteca Apostolica Vaticana (*Barb. Lat.* 6334), un’altra si trova presso la Biblioteca Casanatense (ms. 3825). Sulla diffusione in Italia delle collezioni di *Decreta*, si veda J. TEDESCHI, *Il giudice e l’eretico. Studi sull’Inquisizione romana*, Vita e Pensiero, 2003, p. 66.

<sup>20</sup> ADDF, *St. St.*, I1-e, c. 36r.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Magnum Bullarium Romanum*, Tomus Secundus, ex Officina Petri Bordi, Lugduni 1712 pp. 178-180.

*Sancto Officio*»<sup>23</sup>. I confessori, pertanto, dovevano essere ben istruiti sulle differenze fra blasfemia semplice e quella ereticale, differenze che, a volte, sembrano veramente molto sfumate. Un decreto del 1642, infatti, stabiliva che «*Blasphemiae* “al Corpo di Dio, può far Iddio, puttana d’Antichristo”, *fuit dictum non esse haereticales, et ideo non esse procedendum in Sancto Officio*», confutando in parte i principi generali stabiliti da Eliseo Masini (soprattutto le prime due pronunce che minavano l’onnipotenza)<sup>24</sup>. Un decreto che sembra degno di attenzione per i presunti risvolti pratici – da ricollegare anche al ruolo svolto dai confessori – è quello del 3 aprile del 1585, in cui si stabiliva che «*Blasphemare audientes, et non denunciantes, tunc incurrunt excommunicationem, quando per tales blasphemias credunt, vel dubitant illos esse haereticos vel suspectos de haeresi*»<sup>25</sup>.

In questo modo l’Inquisizione romana, a partire dagli anni ’80 del Cinquecento, istituiva – almeno nelle intenzioni – un sistema di controllo capillare nel campo della blasfemia ereticale, facendo leva sul coinvolgimento dei confessori, dei fedeli e sul principio del “sospetto” come condizione sufficiente – e obbligatoria – per sporgere denuncia. Non a caso in pieno Seicento, come abbiamo visto, prende forma “concreta” la campagna inquisitoriale contro la blasfemia ereticale, per divenire un reato ben rappresentato nella casistica settecentesca.

<sup>23</sup> ADDE, *St. St.*, II-e, c. 37v.

<sup>24</sup> *Ivi*, c. 38r.

<sup>25</sup> *Ivi*, c. 37r. Nel decreto originale in ADDE, *Decreta Sancti Officii* 1585-1586, c. 63r-v, si legge: «*Illustrissimi et Rverendissimi Domini Cardinales generales Inquisitores moderati sunt poenam excommunicationis latae sententiae contra non denunciantes blasphematores. Ut in eam tunc [...] incurrant cum audientes // blasphemare, illos propter huiusmodi blasphemias credant vel dubitent esse haereticos vel suspectos de haeresi. [...]*».

5. Sempre nell'Archivio del Sant'Uffizio è custodita una fonte analoga alle raccolte dei *Decreta*, di cui abbiamo parlato, relativa al XVIII secolo, ma con caratteristiche redazionali differenti. Si tratta di due volumi, sempre indicizzati alfabeticamente, denominati *Collectio A ad V, Decreta Congregationis Sancits Officis*, nei quali sono riportate le decisioni estrapolate dalle sedute della Congregazione, ma rimodulate in forma teorica, senza dunque riportare il caso specifico e le coordinate cronologico-archivistiche come nelle raccolte seicentesche<sup>26</sup>. I contenuti estrapolati sono supportati dalle costituzioni pontificie e dalla letteratura teologico-giuridica, sia antica che più "moderna", fra cui spicca per citazioni, almeno nel caso della blasfemia, l'opera del cardinale Francesco Albizzi, *De inconstantia in iure admittenda vel non* del 1683<sup>27</sup>. Come il resto delle sue opere, il trattato rappresenta «di fatto il precipitato di una lunga e diretta pratica di questioni inquisitoriali»<sup>28</sup>. Esso si ispira fondamentalmente alla documentazione prodotta dalla Sacra Congregazione, selezionata e citata con puntigliosa precisione ed erudizione, in ossequio ai canoni della storiografia cattolica ormai consolidatasi grazie all'importante contributo di Cesare Baronio. *De inconstantia in iure* può essere considerato un prontuario pratico diviso per argomenti, un vero e proprio glossario di materie di spettanza inquisitoriale. L'opera si basa principalmente sulle decisioni e i decreti del Sant'Uffizio, oltre ad attingere dall'intero arsenale documentario presente negli archivi della Congregazione, al quale Albizzi aveva accesso, risultando pertanto di estremo interesse per comprendere il nesso tra prassi inquisitoriale ed elaborazione normativa<sup>29</sup>. Ma in questa sede sembra più opportuno soffermarsi su

<sup>26</sup> ADDF, *St. St.*, I2-e.

<sup>27</sup> F. ALBIZZI, *De inconstantia in iure admittenda, vel non*, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, Amsterdam 1683.

<sup>28</sup> A. MALENA (s. v.), *Albizzi, Francesco*, in *DSI*, I, cit., p. 30.

<sup>29</sup> *Ibid.*

un'altra opera che precede e ricalca in parte lo stile del *De inconstantia in iure* nella parte dedicata alla blasfemia, ossia un manoscritto del terzo quarto del XVII secolo attribuito alla mano di Francesco Albizzi: la *Pratica per procedere nelle cause del Sant'Ufficio*<sup>30</sup>. La peculiarità di questa *Pratica*, al capitolo IX *Delli bestemmiatori*, risiede nelle sfumature avanzate circa il carattere ereticale della blasfemia, per esempio, Albizzi afferma che «la bestemmia hereticale 'puttana di Dio' non è stimata in tutto hereticale e quando di questa sola viene denunciato alcuno non si procede [nel Sant'Ufficio]. [...] La ragione è perché questa parola 'puttana di Dio' può haver senso buono, cioè che la puttana sia creatura di Dio, non quanto alla deformità, ma quanto alla sua sostanza»<sup>31</sup>. La volontà e la capacità dell'intelletto sembrano essere i requisiti indispensabili per la definizione giuridica della blasfemia ereticale, in tal senso l'autore propone una serie di attenuanti: la collera suole alleggerire il sospetto della credenza e dell'intenzione «et anco la pena, massime in rissa o perdita di gioco»<sup>32</sup>. Coloro che hanno però una predisposizione alla bestemmia durante il gioco

si precettano penalmente che s'astenghino dal gioco, per levargli l'occasione di ricadere. Se poi in rissa, o in gioco sono consueti a bestemmiare hereticalmente, s'accresce il grado dell'abiura, e delle pene, conforme alla qualità delle bestemmie; perché conoscendo essi che sono facili giocando a bestemmiare, mentre vogliono continuare il giuoco, intendono anco implicitamente di volersi mettere

<sup>30</sup> ADDF, *St. St.*, D2\_i. Sulla diffusione delle *Pratiche e Istruzioni* nel corso del XVII secolo, rimane ancora un punto di riferimento, J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, cit., pp. 125-136; ora anche G.L. D'ERRICO, *I sortilegi*, in U. MAZZONE – C. PANCINO (a cura di), *Sortilegi amorosi, materassi a nolo e pignattini. Processi inquisitoriali del XVII secolo fra Bologna e il Salento*, Carocci, Roma 2008, pp. 119-170.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>32</sup> *Ibid.*

in occasione prossima di bestemmia, e così accrescono la sospizione della mala credulità e per conseguenza si deve anco accrescere l'abiura<sup>33</sup>.

Anche nella *Collectio*, come nella *Prattica*, è presente la voce “blasfemia” e diversi passaggi sono dedicati alle peculiarità della bestemmia ereticale, probabilmente a testimonianza di un terreno ancora molto “magmatico” in pieno Settecento. In questa documentazione viene reintrodotta in più riprese il principio concettuale avanzato da Peña nelle glosse al *Directorium*, quello di “connessione” con l'eresia: *Blasphemiae quae habent connexionem cum haersi multo magis cadunt sub Iudicio Inquisitoris* (con riferimenti alle opere di Cesare Carena e Francesco Albizzi)<sup>34</sup>. La connessione della blasfemia ereticale all'eretica pravità è rimarcata in più riprese nei passi della *Collectio*, a dimostrazione del fatto che tale reato non sembra ancora essere definito al pari di una vera e propria eresia teologica, ma si ribadisce il principio di prossimità dai confini molto labili: *haeretcalis blasphemia habet quamdam cum haeresi pravitatem, et connectionem*<sup>35</sup>. La prossimità o la connessione all'eresia si evince dai *decreta* estrapolati circa le sfumature fra bestemmia semplice e quella ereticale: per esempio, viene specificato che la differenza fra le esclamazioni “potta di Dio” e “puttana di Dio” è che la prima si deve considerare blasfemia ereticale in quanto attribuisce a Dio un membro femminile, trasformando Dio in donna, mentre la seconda (contraddicendo Masini) rientra in un tradizionale errore dell'intelletto<sup>36</sup>. Di diverso tenore vengono considerate le esclamazioni “Potta di San Pietro, di S. Paolo” *vel alteris sanctii; haec Blasphemia non est censenda haeretcalis cum non militet eadem ratio quae in Potta d'Iddio*, ma si tratta

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>34</sup> ADDE, *St. St.*, I2-e, c. 522r.

<sup>35</sup> *Ivi*, c. 517r.

<sup>36</sup> *Ivi*, 525r.

di semplici bestemmie dovute a ignobili usanze<sup>37</sup>. Mentre non ci sono dubbi sul carattere ereticale della bestemmia “Dio cornuto” o peggio ancora “San Giuseppe cornuto”, poiché di fatto si nega la purezza della verginità di Maria, sua moglie<sup>38</sup>. Non viene considerata ereticale la bestemmia “Potta della Vergine Maria” ma piuttosto un’offesa; chiaramente *Haereticalis blasphemiae reus est ille qui dicit Puttana della Vergine Maria, vel tantum modo Puttana della Vergine, della Madonna, di Nostra Donna*.<sup>39</sup> Si potrebbe andare avanti a lungo, visto che quasi 30 pagine della *Collectio* sono dedicate alla blasfemia (a differenza della raccolta seicentesca, nella quale la blasfemia viene trattata in soli 4 fogli), ma si ritiene più opportuno indagare un’altra tipologia di fonte che sembra fornire ulteriori delucidazioni in merito allo statuto “giuridico” della blasfemia ereticale nel XVIII secolo.

6. Il principio di prossimità o connessione con l’eresia non deve essere inteso infatti come una forma di attenuazione della gravità della blasfemia ereticale rispetto all’eresia teologica, ma semplicemente come uno specifico quadro giuridico-teologico di riferimento. Per meglio comprendere la categoria in cui era inserita la blasfemia ereticale nella vasta gamma dei crimini di fede del Settecento, è sembrato interessante volgere l’attenzione a una raccolta di posizioni del Sant’Uffizio relativa alle immunità ecclesiastiche redatta alla fine del XVIII secolo<sup>40</sup>. La fonte riporta le circostanze nelle quali l’Inquisizione romana venne chiamata a prendere delle decisioni in merito a criminali condannati per gravi reati da parte dei tribunali secolari, che avevano eluso la pena trovando rifugio nei luoghi sacri, come le chiese o i monasteri, godendo dell’antico privilegio dell’immunità ecclesiastica.

<sup>37</sup> *Ivi*, 526v.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ivi*, 525v-526r.

<sup>40</sup> ADDE, *St. St.*, O4-e, *De Immunitate ecclesiastica*.

Tale privilegio veniva meno nel caso in cui il reo, oltre ad aver commesso crimini “comuni”, era colpevole di reati contro la fede. In quelle circostanze il Sant’Uffizio era autorizzato a far prelevare il rifugiato dal luogo sacro – anche con la forza – e a processarlo per i capi d’accusa riguardanti la fede. Terminato il processo, emanata la sentenza, eseguita la condanna dell’Inquisizione, il reo doveva essere ricollocato nel luogo sacro dove era stato prelevato e non si doveva assolutamente riconsegnare al braccio secolare, in quanto era fatto divieto assoluto violare l’immunità ecclesiastica. Fra le posizioni riportate nel volume, alcune riguardano i casi di colpevoli di reati “comuni”, rifugiati in luoghi sacri, su cui ricadeva anche l’accusa di blasfemia ereticale. I cardinali inquisitori, in tali circostanze, non esitarono a ordinare il prelievo forzato del reo dal luogo sacro e a mandarlo sotto processo per il crimine di fede, facendo valere l’indiscussa valenza eretica della bestemmia; anche in questi casi, terminata la condanna, il reo andava obbligatoriamente ricollocato nella chiesa. Nello specifico, la natura di misto foro della blasfemia veniva meno, in quanto l’unica via legittima per procedere era quella per “inquisizione” in base al carattere ereticale del crimine ma, una volta terminato l’iter, la difesa dell’immunità ecclesiastica prevaleva su tutte le altre pretese giurisdizionali. Ne è testimonianza il caso di Giuseppe Lanzi, guardiano e sbirro di Anagni, «bestemmiatore pubblico, abituato anche ereticamente, scandaloso, ed esoso a tutti quei paesi, perturbatore della pubblica pace, insidiatore violento e sfacciato della muliebre onestà», era stato condannato alle triremi per sette anni dalla podestà laicale per diversi crimini<sup>41</sup>. Tuttavia, prima di essere trasferito alle galere, era giunta una denuncia contro di lui al Sant’Uffizio: Lanzi, la sera del 28 febbraio 1778, nell’osteria del Castellaccio aveva aggredito verbalmente la locandiera, in quanto aveva offerto

<sup>41</sup> *Ivi*, c. s. n.

protezione a una donna forestiera che l'uomo – in preda ai fumi dell'alcol – avrebbe voluto violentare. L'ostessa, spaventata dalla furia di Giuseppe Lanzi, si era rivolta verso l'immagine della Madonna del Buon Consiglio appesa al muro in cerca di protezione, ma il malfattore, secondo la testimonianza dei presenti, disse: «Vi raccomandate alla Madonna Santissima? Le voglio bruciare i peli della fregna!» E staccata immediatamente la detta immagine, l'abrucciò, ne calpestò un piccolo pezzo che rimase, e disse, [che] se ci fosse stati anche Cristo, avrebbe fatto lo stesso»<sup>42</sup>. Certo, in questo caso si configura non solo la blasfemia ereticale, ma anche il "fatto", che rendeva l'accusa molto più grave. Tuttavia, il condannato venne consegnato alle carceri vescovili di Anagni per istruire il processo di fede ma, durante la detenzione, Lanzi aveva rotto le carceri ed era scappato, rifugiandosi in una chiesa, appunto in un luogo sacro. La Congregazione del Sant'Uffizio dispose subito il prelievo forzato del reo per continuare il processo inquisitoriale, trovandosi però in difficoltà sulla futura esecuzione della condanna emanata dalla podestà laicale, poiché il raggiungimento del luogo sacro gli aveva conferito di fatto l'immunità ecclesiastica per gli altri reati. Bisognava restituire il reo al braccio secolare, visto che era scappato mentre il tribunale di fede lo aveva in custodia, oppure, una volta scontata la pena per l'eresia, si doveva ricollocare nel luogo sacro? La Congregazione del Sant'Uffizio richiese il parere dell'avvocato fiscale e consultore del Sant'Uffizio, Giacomo Pistorozzi, e quello dell'avvocato dei rei, Alessandro Biaggioli. Chiaramente la linea più dura e intransigente fu quella dell'avvocato fiscale, il quale scrisse un lungo dossier a favore di una severa condanna di Lanzi: proponeva di far scontare i sette anni di tirremi impartiti dal tribunale secolare e aggiungere altrettanti anni per il reato

<sup>42</sup> *Ivi*, c. s. n.

di fede, anzi, consigliava la galera a vita<sup>43</sup>: «[...] ma chi sia costui lo vedrete meglio appresso, quando vi dimostrerò che in vece di restituirlo al luogo immune, per li delitti di fede da lui commessi, non solamente merita di esser mandato in Galera a vita, ma di esser consegnato al braccio secolare»<sup>44</sup>. Le argomentazioni furono molteplici, partendo dalle origini dell'immunità ecclesiastica nell'antichità e della sua natura locale, e non personale, fino a una lunga digressione sulle diverse bestemmie ereticali proferite da Lanzi, in aggiunta a quelle agli atti, nelle quali offendeva la santa Pasqua. Per Pistorozzi era imperativo restituire il condannato alla podestà laicale poiché, prima di tutto, il Sant'Uffizio doveva ritenersi responsabile della fuga, visto che si era verificata mentre si trovava sotto la propria custodia, secondo, perché la natura ereticale della blasfemia di Lanzi contraddiceva la sacralità dell'immunità ecclesiastica<sup>45</sup>. L'avvocato dei rei non fu da meno, anche egli scrisse un lungo parere e nelle sue argomentazioni pose l'enfasi sui rischi che si potevano correre nel contravvenire al principio dell'immunità, creando un pericoloso precedente che minava i privilegi della Chiesa a vantaggio delle corti secolari<sup>46</sup>. Caso insolito, passò la

<sup>43</sup> *Ivi*, c. s. n. L'abate Giacomo Pistorozzi era stato già coinvolto in una controversia sul diritto d'asilo, in seguito alla pubblicazione del *Discorso sopra l'asilo ecclesiastico* di Francesco d'Aguirre, collaboratore di Vittorio Amedeo II, stampata a Venezia nel 1763, nel quale si minava la legittimità storica e giuridica del diritto d'asilo. Pistorozzi aveva risposto con il *Ragionamento sul diritto de' sacri asili [...]* stampato a Roma nel 1766, con il quale aveva difeso la giurisdizione ecclesiastica in tema di diritto d'asilo nei luoghi sacri. Cfr. P.D. GIOVANNONI, *Gli orientamenti culturali e politici di Antonio Martini tra il 1750 ed il 1769 nelle lettere ad Antonio Niccolini*, in D. MENOZZI (a cura di), *Antonio Baldovinetti e il riformismo religioso toscano del Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 57-58.

<sup>44</sup> ADDE, *St. St.*, O4-e, c. s. n.

<sup>45</sup> *Ivi*, c. s. n.

<sup>46</sup> *Ivi*, c. s. n.

linea difensiva dell'avvocato dei rei, ma non dobbiamo farci ingannare dalla decisione del Sant'Uffizio: la blasfemia ereticale veniva trattata come una vera e propria eresia, anche se la salvaguardia dei privilegi ecclesiastici aveva la priorità su tutto. La restituzione al luogo sacro sanciva infatti un principio squisitamente giuridico, visto che la pena della galera, comminata generalmente per la blasfemia ereticale, era molto pesante e difficilmente il reo sarebbe riuscito a sopravvivere<sup>47</sup>. Una vicenda significativa, in questa direzione, viene riportata nello stesso volume relativo alle immunità ecclesiastiche: si tratta del caso di un fornaio di 45 anni, Tommaso di Dioniso, che nel 1710 era stato condannato dalla curia laicale di Perugia per omicidio; anche questi, prima di essere catturato, aveva trovato rifugio nella chiesa di Santa Maria di Ronzano per godere dell'immunità ecclesiastica<sup>48</sup>. Il 2 aprile del 1710 la Congregazione del Sant'Uffizio aveva decretato il prelievo forzato dal luogo sacro in quanto sul fornaio ricadevano delle denunce per blasfemia ereticale. Incarcerato e processato il 10 febbraio del 1711, dieci testimoni dichiararono che di Dioniso aveva proferito

in occasione di giuoco più volte in collera perché perdeva = Corpo di sangue di Dio; Dio sagrato, per la Vergine, Maria, maledetti i Santi del Paradiso. Cristo fammi cascar morto se gioco più, me ne puoi far veder più = Cristo, non ti tengo per Cristo se non mi fai cascar morto = Sia maledetto San Pietro con tutte le chiavi del Paradiso = Corpo di S. Pietro. Diavolo portami su la più alta quercia che si trovi, e lasciami cadere<sup>49</sup>

e molte altre bestemmie e proposizioni ereticali. Poi, si legge nel manoscritto: «Anzi alcuni aggiungono che

<sup>47</sup> K. SEIBENHÜNER (s. v.), *Galera*, in *DSI*, II, cit., pp. 635-636.

<sup>48</sup> ADDF, *St. St.*, O4-e, c. 80r.

<sup>49</sup> *Ivi*, c. 79r.

havendolo corretto con dirgli che colpa ci ha Cristo, se tu perdi, gli habbia risposto ‘non mi state a rompere il culo’»<sup>50</sup>. In questo caso, l'avvocato dei rei, riprendendo la casistica di Albizzi, aveva sposato la linea difensiva sull'incapacità di intendere e di volere dell'imputato:

[...] che le bestemmie dell'inquisito sono state proferite in ira, come dicono li stessi testimoni fiscali, e però debba più mitamente esser punito. E che se bene la causa dell'inquisito era il gioco illecito, non di meno quando l'ira è veemente, e che può paragonarsi alla pazzia come nel caso nostro, si rende degno di commiserarlo come quelli che non sanno ciò che dicono, né quello che fanno<sup>51</sup>.

La Congregazione del Sant'Uffizio ignorò la tesi difensiva, visto che il 22 aprile del 1711, nella *feria IV*, ascoltati i voti dei consultori, decretò:

Scribendum esse Padri Inquisitori, quod mandet leviter torqueri super intentione Thomae Domini Dionisi, et quatenus Catholice respondeat praevia abiuratione de vehementi, et poena salutarum, eundem condemnet ad stantium in die festivo prae foribus Ecclesiae inter Missarum Solemnia cum candela incensa in manu, mordacchia in ore, et inscriptione delicti, et deinde ad triremes per quinquennium, ita tamen ut completa poena restituatur Ecclesiae<sup>52</sup>.

Il fornaio, dunque, andava ricollocato nel luogo, sacro, dopo aver passato cinque anni sulle triremi, con probabilità di sopravvivenza molto scarse, ma si ribadiva – con decreto – il privilegio dell'immunità ecclesiastica. La spettacolarizzazione – e severità – della condanna non lascia

<sup>50</sup> *Ivi*, c. 79v.

<sup>51</sup> *Ivi*, c. 81v.

<sup>52</sup> *Ivi*, c. s. n.

dubbi sullo statuto ereticale del reato. Chiaramente i casi analizzati sono inseriti in un contesto molto complesso dal punto di vista giurisdizionale, ma la determinata persecuzione della blasfemia ereticale proprio in quelle delicate circostanze – nelle quali entravano in gioco i privilegi ecclesiastici – ne definisce in modo perentorio la natura giuridica.

7. Per paradosso, lo statuto ereticale del reato trova ulteriore conferma in un periodo teoricamente meno inquieto dal punto di vista inquisitorio. Prendendo in considerazione le due uniche fonti custodite in ADDF relative all'Ottocento, si può constatare come una di queste, quella del 1845, riguardi un dubbio procedurale da cui non si evincono informazioni “sensibili”<sup>53</sup>; mentre l'altra, un fascicolo afferente al fondo denominato *Privilegia Sancti Officii*, in cui sono raccolti materiali i più disparati fra loro, dai privilegi ecclesiastici alle concessioni di grazie, ma anche carteggi fra sedi periferiche e Roma, sembra fornire alcune indicazioni significative<sup>54</sup>. Il fascicolo in esame raccoglie gli atti di una specifica seduta della Congregazione del Sant'Uffizio, denominata “congregazione delle grazie” del 16 gennaio 1840, una *feria V*, al cospetto del pontefice e riunita per deliberare in merito a diverse richieste di grazia su casi di blasfemia ereticale. Nove persone avevano presentato la richiesta alla congregazione mentre si trovavano nelle rispettive carceri, tutti condannati per blasfemia ereticale dai tre ai dieci anni (fra Narni, Recanati, Macerata, Città di Castello). La peculiarità di questo gruppo di rei riguardava in primo luogo la condizione sociale: Natale Lupi, per esempio, era un geometra di Macerata, Giuseppe Tacconi un medico di Fermo, mentre altri erano di estrazione più modeste. Anche in questi casi il gioco d'azzardo spesso aveva determinato le reazioni colleriche dalle quali era scaturita

<sup>53</sup> ADDF, *Materiae diversae* (M. D. 1847 – I) 20.

<sup>54</sup> ADDF, *Privilegia Sancti Officii*, 1839-184, fasc. 11.

la blasfemia ereticale e, aspetto non secondario, la maggior parte degli inquisiti si era presentata spontaneamente per autodenunciarsi. Le richieste di grazia vennero accordate in virtù del residuo tempo di carcere da scontare e per le loro buone condotte, attestate dai cappellani<sup>55</sup>. Alcune considerazioni sommarie che si possono estrapolare da quest'ultima fonte: la blasfemia ereticale in pieno Ottocento è ancora considerata un crimine di fede a tutti gli effetti, non possiamo conoscere i numeri, perché gran parte della documentazione inquisitoriale di questo periodo è stata appositamente distrutta; possiamo affermare che il reato è ancora ben presente fra i capi d'accusa spettanti al Sant'Uffizio, probabilmente vengono meno le denunce o, meglio, perde valore coercitivo la scomunica per chi non denunciava, come era stato stabilito nel decreto seicentesco – ma non solo – che abbiamo ancora sullo sfondo. Non è semplice, infatti, indagare come e quanto il fenomeno sia mutato a livello socio-antropologico nel XIX secolo, senz'altro si può parlare di un cambiamento del ruolo dell'Inquisizione romana all'interno della società italiana. Il ripristino dei tribunali di fede all'interno dello Stato della Chiesa all'indomani della Restaurazione non aveva comportato l'ampio coinvolgimento delle istituzioni secolari e dei fedeli nelle azioni inquisitoriali come avvenuto nei secoli precedenti. Dunque non è possibile parlare di un mutamento sostanziale del fenomeno della blasfemia ereticale, ma di incapacità di vigilare su di esso per inadeguatezza di strumenti di controllo e coercitivi<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Ivi*, cc. s. n.

<sup>56</sup> Per un quadro sull'attività dell'Inquisizione romana all'indomani della Restaurazione, si veda D. ARMANDO, *Nel cantiere dell'Inquisizione: la riapertura dei tribunali del Sant'Uffizio negli anni della Restaurazione*, in A. CICERCHIA – G. DALL'OLIO – M. DUNI (a cura di), *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, Carocci, Roma 2015, pp. 233-254, per gli anni a ridosso della seconda Repubblica romana, G. L. D'ERRICO, *Tradimenti, dissimulazioni e anticlericalismo. Il Dossier*

Infatti, tornando a riflettere sul principio della persecuzione della blasfemia ereticale e sulla graduale collocazione nella complessa gamma delle eresie, dovremo considerare tale reato nella sua accezione trascendentale, o quello che sottende in tal senso, e non solo su un piano giurisdizionale (anche se i due livelli sono strettamente correlati). «Antropologicamente la bestemmia – scrive Italo Mereu – non è che la ribellione blasfema e impotente contro i tabù che non ci hanno protetto, è il disconoscimento del loro valore santificante ed esemplare; è la presa di coscienza – sia pure rozza – della propria impotenza esistenziale»<sup>57</sup>. Lo storico del diritto definisce la blasfemia come un fenomeno sociale di diffusa miscredenza e di palese scetticismo<sup>58</sup>. Nonostante le diverse bolle pontificie successive all'istituzione nel 1542 dell'Inquisizione romana che ne sancivano la giurisdizione, come detto, fu solo a partire dagli anni '80 del Cinquecento che divenne operativa la persecuzione della blasfemia ereticale e, non a caso, in un contesto molto particolare. Erano gli anni della *Coeli et terrae* di Sisto V, del 1586, per l'esattezza; il pontefice che operò la riforma della Curia romana accordando alla Congregazione del Sant'Uffizio una ruolo di primato assoluto rispetto alle altre congregazioni<sup>59</sup>. La bolla sistina è nota agli studiosi per la svolta inquisitoriale contro ogni forma di astrologia, divinazione, sortilegi e magia, ampliando notevolmente il campo d'azione dei tribunali di fede su pratiche fino ad allora tollerate o delegate ad altre corti. In un recente simposio

*sulle espulsioni dei membri del Sant'Uffizio all'indomani della seconda Repubblica romana*, in T. DELL'ERA – G. L. D'ERRICO – V. TEDESCO (a cura di), *A 25 anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in «Giornale di Storia», 43(2023), pp. 1-30 [rivista online].

<sup>57</sup> I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Bompiani, Milano 2000 (1979), p. 108n.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p. 145.

dedicato alle nuove prospettive di ricerca sull'Inquisizione romana, Vincenzo Lavenia ha offerto una "nuova" lettura del documento sistino che porta a riflettere anche sul fenomeno della blasfemia ereticale, in particolare sulla sua valenza divinatoria in "negativo". Trattando di un caso senese di "precoce" ateismo, sempre negli anni '80 del Cinquecento, lo storico ha voluto enfatizzare l'importanza della *Coeli et terrae*, ancora non del tutto compresa, come documento che attesta una nuova fase dell'azione inquisitoriale sul campo della lotta alla miscredenza. Nella bolla, prima che l'allarme per il diavolo, è quello per la miscredenza a sembrare urgente: chi stilava natività, chi si dedicava agli astri, chi praticava la geomanzia, la chiromanzia, l'oniromanzia, l'idromanzia, l'aeromanzia e la negromanzia agiva *non sine magno periculo erroris et infidelitatis*; metteva in dubbio il libero arbitrio. Si trattava di un allarme tutt'altro che astratto se solo si pensa alla diffusione dei testi di Pietro Pomponazzi e di Gerolamo Cardano: dietro la curiosità astrologica si mascherava spesso – e si maschererà ancora nel Seicento – la vera e propria empietà, l'irreligione, la negazione della provvidenza divina, del libero arbitrio e del miracolo<sup>60</sup>.

L'ampliamento delle prerogative della Congregazione del Sant'Uffizio fu senz'altro alla base di quell'iniziativa. Probabilmente per questo motivo non è possibile individuare una precisa bolla pontificia che sancì l'inizio della campagna contro la blasfemia ereticale, la sua valenza divinatoria – in negativo – la faceva rientrare a pieno titolo fra tutti quei comportamenti irreligiosi e di miscredenza che l'Inquisizione romana, con la *Coeli et terrae*, aveva deciso di avocare a sé, ben conciliando le nuove istanze repressive con le nevralgiche pretese giurisdizionali sugli altri tribunali. Per tali ragioni, la supremazia della Congregazione del Sant'Uffizio sancita con la riforma della Curia romana del 1588 sopra citata,

<sup>60</sup> V. LAVENIA, *Unbelief and Inquisition in Early Modern Italy: the case of Flaminio Fabrizi*, in «Religions», 14, (2023), pp. 1-13.

rappresentò la consacrazione di un'avanzata sul terreno di ogni forma di "irreligiosità" piuttosto che l'apertura di nuove frontiere. Nella costituzione *Immensa aeterni Dei* con la quale si riformava la Curia, Sisto V non solo ribadì tutti i privilegi di cui la Congregazione era stata dotata, ma definì anche in un più vasto e preciso ventaglio le materie a essa pertinenti: eresia manifesta, scisma, apostasia, magia, sortilegi, divinazione, ovviamente blasfemia ereticale, abuso di sacramenti e qualunque altro "crimine" che lasciasse sospettare anche lontanamente l'eresia. «*Presumpta haeresis*» fu l'espressione, contenuta nella costituzione, che sancì la svolta rispetto al passato, quando le antiche norme si rifacevano al concetto di «*manifesta haeresis*»<sup>61</sup>. Le parole di Adriano Prosperi ben illustrano quale fu la svolta che segnò l'intera età moderna:

Presunzioni, sospetti, incertezze: in questo clima, i fascicoli processuali dell'Inquisizione continuarono a sedimentare informazioni (e vittime). Al lettore di oggi, tuttavia, quei fascicoli danno l'impressione non di una dura azione repressiva ma piuttosto di un censimento vastissimo, solo in parte finalizzato a ben definite azioni punitive: in un regime di incertezza si procedette a un inventario delle pratiche e delle credenze – miti e riti – per eliminare tutto quello che non coincideva col modello ufficiale<sup>62</sup>.

Tuttavia, la storia della repressione della blasfemia (sia semplice che ereticale), così come quella della divinazione, ben testimonia la fragilità concreta di categorie concettuali quali "disciplinamento" o "uniformità religiosa" nel corso dell'età moderna in Italia. Come visto, non mancarono fasi particolarmente repressive, ma le strutture inquisitoriali non furono in grado, nel lungo periodo, di debellare un fenomeno profondamente radicato nella società, sia per l'inadeguatezza

<sup>61</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 391.

<sup>62</sup> *Ibid.*

di mezzi coercitivi (dopo le occupazioni francesi), sia per la tenace resistenza delle comunità, spesso protette dai poteri locali in gran parte collusi con le antiche “abitudini” delle popolazioni che governavano.

ALESSANDRO ARCANGELI

LA BESTEMMIA NELLA PASTORALE  
DELLA PRIMA ETÀ MODERNA:  
PREDICATORI E CONFESSORI

Lo studio di un tema come la blasfemia nella letteratura pastorale della prima età moderna può utilmente partire, a mo' di premessa, da una per quanto sommaria ricostruzione delle coordinate teologiche che nella storia del cristianesimo – a fianco di quella di altre religioni – hanno fatto da cornice e ossatura alla condanna morale di quel peccato<sup>1</sup>. Una guida insuperabile in questo senso rimane la ricerca a quattro mani compiuta da Carla Casagrande e Silvana Vecchio, che lo inquadravano nel relativamente originale insieme medievale dei «peccati della lingua»<sup>2</sup>. Le autrici facevano risalire al XII secolo analisi teologiche più approfondite della bestemmia, che venivano ad adottare due distinte famiglie di definizioni: da un lato – sulla scia di una formulazione agostiniana ripresa fra gli altri da Pier Lombardo – quella che ne evidenziava la natura di falsità «nell'attribuire a Dio ciò che non gli compete,

<sup>1</sup> Oltre alla letteratura più generale in materia di (storia della) blasfemia, sulla lezione della pastorale nella Francia tardomedievale si legge utilmente C. LEVELEUX, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles): du péché au crime*, De Boccard, Paris 2001, in particolare alle pp. 131-155.

<sup>2</sup> C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, pp. 229-240.

nel negargli ciò che gli spetta o nell'usurpare qualche prerogativa che è solo divina»<sup>3</sup>; dall'altro – a partire da Aimone di Auxerre (IX sec.) e di lì nella popolarissima *Summa de vitiis* di Guglielmo Peraldo – una che ne sottolineava il carattere di offesa verbale di Dio, del cui corpo spesso nomina le membra, si associa allo spergiuro ed è inquadrabile fra le infrazioni al secondo comandamento.

Quali prontuari pratici di teologia morale, i testi prodotti per l'uso di confessori e penitenti per facilitare l'esercizio del sacramento della penitenza possono offrire, una volta fatta alla tipologia di fonte l'opportuna tara, un accesso significativo agli orientamenti religiosi prevalenti di un'epoca in una determinata sfera di comportamento, per lo meno sul versante dello sguardo dell'istituzione ecclesiastica, nelle loro continuità e variazioni<sup>4</sup>. È inevitabilmente questo il caso anche per l'ambito della blasfemia: uno sguardo ad alcune fra le più significative somme confessionali di età moderna consentirà di ricostruire tanto i fondamenti dottrinali su cui il trattamento del peccato in questione si basa, quanto le variazioni nella sua valutazione.

Partendo dalla metà del Quattrocento e dai primi decenni della circolazione a stampa di questa tipologia di testi, si incontra fra gli altri il manuale per penitenti, in volgare, dell'arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi, *Omnis mortalium cura*. Seguendo una classificazione che risaliva a Gregorio Magno, la bestemmia vi si trova rubricata fra le figlie dell'ira, preceduta da clamore e contumelia e seguita da rissa e guerre. Viene etichettata come peccato mortale, anche se qualcuno vi

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>4</sup> Per classici studi del genere si vedano: P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Nauwelaerts, Louvain 1962; T.N. TENTLER, *Sin and Confession in the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton 1977; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi: morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, il Mulino, Bologna 1991.

incurresse in un accesso d'ira, per poi pentirsene. È attribuita in particolare ai «ribaldi» la maledizione in vari modi di Dio e dei santi. La categoria risulta poi estesa a includere non solo l'offesa verso di loro ma anche l'ingiuria o maledizione verso sé, altri o animali. Avendo così proposto ed esemplificato un ampliamento della nozione di bestemmia, il prelado domenicano offre al lettore una curiosa alternativa, "bestemmiare" senza peccato: «Se tu vuoi bestemmiare senza peccato, dirai così: "Dio ti facci tristo e dolente delli tuoi peccati", o simili; "Ti venga la contritione nel cuore" ecc.»<sup>5</sup>.

Rimanendo in ambiente domenicano e fiorentino, anche la popolare *Operetta sopra i dieci comandamenti di Dio* di Girolamo Savonarola, data alle stampe per la prima volta nel 1495, benché formalmente indirizzata a monache, non manca di dedicare un certo spazio alla bestemmia, in questo caso elencandola sotto le trasgressioni del primo precetto. Menziona anche i «giucatori» e dedica paragrafi appositi alla blasfemia contro i santi e all'offesa allo Spirito santo, fornendo raccomandazioni su come evitare di incorrervi<sup>6</sup>.

Pubblicata per la prima volta nel 1486, la *Summa Angelica* del francescano Angelo Carletti da Chivasso apre la serie delle grandi compilazioni del secolo della Riforma e della Controriforma. Si tratta di una somma che ha adottato l'ordinamento alfabetico delle voci, una delle innovazioni introdotte dalla manualistica clericale tardomedievale, per cui il posizionamento della trattazione all'interno del volume non è più significativo. Da Ambrogio ricava la definizione agostiniana della blasfemia come attribuzione o negazione impropria di attributi divini. Corroborando la sua trattazione con le ulte-

<sup>5</sup> ANTONINO, *Somma Omnis mortalium cura*, A. Tubini, Firenze 1507, c. d5rv. Per la classificazione del peccato, C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>6</sup> GIROLAMO DA FERRARA, *Operetta molto divota sopra e dieci comandamenti di dio*, L. Morgiani e Giovanni di Maganza, Firenze 1495, c. a5rv (Early European Books online).

riori autorità di Alessandro di Hales e Tommaso d'Aquino, precisa che si può commettere il peccato con il pensiero (*in corde*) o con la parola (*in ore*): si configura in entrambi i casi come peccato mortale, a meno che a qualcuno non sia scappata inavvertitamente, nel qual caso – come peraltro anche secondo Savonarola – può essere derubricato come veniale. Non dovrà sorprendere che un fattore che poteva giocare un ruolo discriminante nella valutazione della gravità dell'atto fosse il grado di consapevolezza presunto al momento del suo occorrere. Ne erano ben consci anche gli imputati che comparivano davanti al tribunale dell'Inquisizione: per il caso spagnolo, così, sono documentate nel Cinquecento autodifese che invocano la scusante di una perdita di controllo, se non di un'influenza diabolica<sup>7</sup>. Proprio l'autorità dell'Aquinate esercitò un'influenza impareggiata nel mitigare il giudizio nei confronti della blasfemia risultante dall'ira e dunque da una perdita di controllo<sup>8</sup>.

Il dubbio se del peccato sia possibile la remissione è risolto da Carletti positivamente, tranne nel caso in cui vi concorra *certa malitia*. L'assoluzione può essere concessa dal sacerdote se il fatto ha avuto luogo in privato; se invece è stato pubblico si richiede l'intervento dell'autorità episcopale. Una discussione consueta è riservata all'ipotesi in cui si bestemmi in accesso d'ira, in stato di ebbrezza, e in contesti quale il gioco<sup>9</sup>. Per Carletti come per Pierozzi, tali circostanze non valgono come attenuanti che escludano il peccato mortale, se il peccatore era consapevole di quanto diceva. Nella descrizione della pena compaiono l'esibizione all'ingresso di messe solen-

<sup>7</sup> M. FLYNN, *Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain*, in «Past and Present», 149 (1995), pp. 29-56: 42-46.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 46-47. La trattazione tomistica è ampiamente esposta in E.D. CRAUN, «*Inordinata locutio*»: *Blasphemy in Pastoral Literature, 1200-1500*, in «Traditio», 39 (1983), pp. 135-162.

<sup>9</sup> Si veda FLYNN, *op. cit.*, pp. 49-55, per osservazioni non solo circa il gioco come occasione di bestemmia ma anche sulla bestemmia come una specie di gioco.

ni, il digiuno a pane e acqua, pene pecuniarie per i benestanti per arrivare, per gli impenitenti, all'interdizione dall'ingresso nelle chiese e dalla sepoltura in terra consacrata<sup>10</sup>. In sintonia ma molto più sintetica la trattazione fornita, nello stesso decennio, nella somma *Rosella*, opera di un altro esponente dell'Osservanza francescana, Battista Trovamala<sup>11</sup>.

Al secondo decennio del Cinquecento datano due diffuse somme domenicane, la *Sylvestrina* di Silvestro Mazzolini e la *Tabiena* di Giovanni Cagnazzo. Mazzolini riprende le definizioni ambrosiane di Carletti, facendole seguire da una trattazione, di ascendenza scolastica, in undici questioni: quante siano le specie della blasfemia; in quanti modi lo si faccia; se sia peccato mortale; se lo possa essere anche nel caso in cui prorompa da *repentina surreptio*; se sia remissibile; se da essa possa assolvere il sacerdote; quale ne sia la pena; se se ne prevedano dispense; se si applichino le medesime pene in casi di ebbrezza o ira; se la detta pena si applichi a tutti i casi esposti; e in quali casi si applichi quella pecuniaria<sup>12</sup>.

Non si discostano molto dalle questioni formulate da Mazzolini i dodici paragrafi in cui si articola la voce di Cagnazzo. Fra i punti che se ne distinguono, si notano una trattazione specifica di quali comandamenti del decalogo il peccato infranga, i dubbi se l'omicidio sia un peccato più grave o se i dannati bestemmino, e un'articolazione specifica del caso della bestemmia contro lo Spirito santo – cui d'altra parte già l'Aquinate aveva riservato una *quaestio* specifica, a seguito di quella dedicata alla bestemmia in generale (*Secunda secundae*, 13-14)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Se ne è consultata, fra le altre, l'edizione ANGELUS DE CLAVASIO, *Summa Angelica de casibus conscientialibus*, G. Sansovino, Venezia 1569, cc. 56v-57v.

<sup>11</sup> B. TROVAMALA, *Rosella casuum*, G. Arrivabene, Venezia 1495, c. 56v.

<sup>12</sup> Edizione consultata: SYLVESTER PRIERAS, *Summae Sylvestrinae, quae summa summarum merito nuncupatur, pars prima*, ed. P. VENDRAMIN, F. e A. ZOPPINI, Venezia 1581, cc. 84r-85r.

<sup>13</sup> Edizione consultata: IOANNES TABIENSIS, *Summae Tabienae, quae*

La voce del confessionale di un grande teologo come il cardinale Gaetano, pubblicata la prima volta nel 1525, per quanto breve, contiene dei dettagli preziosi, di un carattere quasi antropologico, da osservatore di comportamenti sociali diffusi. Fornite le definizioni di rito, si esercita nella distinzione del rango di gravità del peccato (più grave se contro Dio che la Vergine, se contro di lei che verso i santi). Quando questa enumerazione di varianti arriva a discernere a seconda dell'origine dell'atto – più grave se per detestazione del divino che per altra passione o consuetudine – l'autore aggiunge: «come se chi parlasse senza bestemmiare non fosse un vero uomo» (*non sit virilis*). Prevede inoltre condizioni nelle quali non si debba considerare particolarmente grave un'invocazione così comune come quella al sangue o al corpo di Dio<sup>14</sup>.

Un quarto di secolo dopo è il turno dell'uscita della *Somma armilla* di un altro domenicano, Bartolomeo Fumo, e di un best-seller come l'*Enchiridion* dell'agostiniano Martin de Azpilcueta, un manuale per confessori che domina il mercato editoriale del tardo Cinquecento con le sue traduzioni e compendi. Anche l'*Armilla* esce pure in edizioni in volgare, in cui il capitolo in questione s'intitola *Della biastemma*. Pur definendolo un gravissimo peccato, precisa che non rientra fra i casi riservati<sup>15</sup>. L'opera del Navarro ha ordinamento sistematico e colloca il tema sotto le infrazioni al secondo comandamento. Esponendo autorità e concetti che ci sono ormai consueti, precisa poi, sulla scorta di Tommaso e della sua esegesi da parte del Gaetano, che c'è una precisa differenza fra bestemmia ed eresia perché «la bestemmia consiste nel dire, e la heresia nel credere». Non solleva a suo avviso dal peccato mortale il fatto che la bestemmia possa essere profferita per

*summa summarum merito appellatur, pars prima*, eredi M. Sessa, Venezia 1580, pp. 194-198.

<sup>14</sup> T. DE VIO, *Summula Caietani*, D. Nicolini da Sabbio, Venezia 1572, pp. 41-42.

<sup>15</sup> B. FUMO, *Somma armilla*, D. Nicolini, Venezia 1581, c. 51rv.

burla, se il bestemmiatore era consapevole di quanto stava dicendo. Il capitolo si chiude mescolando con la questione della blasfemia, sia pur distinguendolo, il canto di canzoni «dishoneste, vane, e profane» durante la messa<sup>16</sup>.

La produzione testuale tardo-cinquecentesca e seicentesca, in particolare in ambito gesuita, con un'invasione di testi di provenienza iberica, potrebbe offrire materiale per ulteriori utili disamine; vi si assiste, fra l'altro, alla differenziazione fra diversi generi testuali, fra i quali emergono anche le raccolte di casi di coscienza specifici, con tanto di nomi di persona e situazioni circostanziate, che entrano in uso anche didattico come strumento per la formazione del clero della Controriforma. Sia pure sfumando sul seguito, la nostra rassegna non dovrebbe escludere, saltando un po' con la cronologia, il coronamento della pastorale della prima età moderna nell'opera di Alfonso Maria de' Liguori. Questa si presenta relativamente allineata con l'orientamento a tollerare comportamenti con severità moderata, che si suole associare all'operato della Compagnia di Gesù. Così, il vescovo napoletano solleva da una condanna troppo pesante una serie di locuzioni consuete, di cui tiene a escludere il carattere blasfemo, a meno che non includano esplicito e irriverente riferimento al sacro; è questo il caso anche della maledizione dei morti:

E così neppure è bestemmia il maledire i morti, se non si dicesse morti di Cristo, o morti Santi; o pure se non s'intendesse mentalmente di maledire l'anime del Purgatorio; altrimenti non si maledice alcuna cosa santa; onde non sarebbe né bestemmia, né colpa grave, ma solamente veniale<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> M. AZPLIQUETA, *Manuale de' confessori*, G. e G.P. Gioliti de Ferrari, Venezia 1578, pp. 142-145 (cit. da pp. 143, 145).

<sup>17</sup> ALFONSO DE' LIGUORI, *Confessore diretto per le confessioni della gente di campagna con gli avvertimenti ai confessori*, ed. quarta, Remondini, Bassano 1824, pp. 58-59: 59.

La predicazione rappresenta evidentemente un altro versante altrettanto importante e significativo della pastorale cristiana nel periodo in esame. Come la manualistica in supporto alla confessione, si costituisce come una tradizione con radici patristiche e ramificazioni tardomedievali, che includono materiali di supporto all'omiletica, come le raccolte di *exempla*. Oratori di fama, da Bernardino da Siena ad Alfonso de' Li-guori, si sono distinti nella predicazione contro la bestemmia<sup>18</sup>.

La predicazione bernardiniana è una delle più significative, anche a giudicare dalla mole di *exempla* che vi associa l'odierna strumentazione di supporto alla ricerca storica<sup>19</sup>. Sono numerosi i sermoni del Senese che, negli anni Venti del Quattrocento, insistono sulla materia. Una sua predica volgare si occupa, a Firenze nel 1424, *Del danno del bestemmia*; l'anno successivo, a Siena, un'altra ha per argomento: *Questa è la predica quanto è peccato bastemiare Idio. Exempla* in tema di blasfemia ricorrono anche in altre che trattano *Del peccato del giuoco* (1424), *Della gioventudine e sopra il vizio della lussuria* (1525), così come dell'Apocalisse (*In questa seguente predica si contiene della siconda visione di Giovanni evangelista, toccando molto della superbia de' peccatori con bellissime ragioni*, 1427)<sup>20</sup>. Negli *Opera omnia*, il *Quadragesimale de Christiana religione* prevede, la mattina della quinta domenica di Quaresima (domenica della Passione), un *sermo* (41), *De orrendo peccatu blasphemiae et de impietatibus eius*<sup>21</sup>. Fa-

<sup>18</sup> Si tratta anche dei due esempi privilegiati da G. GRECO, *La bestemmia come rivolta. Una riflessione metodologica*, Edisud, Salerno 1993, pp. 86-102; sulle prediche di Bernardino si veda anche I. TURINA, *Maledire Dio. Studio sulla bestemmia*, Tesi di laurea, Bologna 1999-2000.

<sup>19</sup> Si veda in proposito il *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (ThEMA): <https://eadh.org/projects/thesaurus-exemplorum-medii-aevi-theme>.

<sup>20</sup> Per un'analisi testuale di differenti *reportationes*: C. DELCORNO, *La diffrazione del testo omiletico. Osservazioni sulle doppie "reportationes" delle prediche bernardiniane*, in «Lettere Italiane», 38 (1986), n. 4, pp. 457-477 (con esempi da prediche sulla bestemmia alle pp. 465-469).

<sup>21</sup> S. BERNARDINUS SENENSIS, *Opera omnia*, vol. 2, Quaracchi, 1950, pp.

cendo ricorso a un'enumerazione dei punti tradizionalmente al servizio dell'*ars memoriae*, Bernardino ne presenta prima una serie di quattro, cui poi fanno seguito altre due aggiuntive. Si tratta dell'empia intenzione dei bestemmiatori, del loro empio prendervi piacere (*delectatio*) e dei casi in cui è peccato contro lo Spirito santo, del fatto che la blasfemia compendia in sé e supera tutti i mali, e che offende Dio in modo più immediato che tutti gli altri peccati; ancora, della loro malignità, disprezzo, e di come dalla bestemmia si possano riconoscere i figli del diavolo; per finire, di come vi si riconoscono cittadini di rango inferiore, delle (dodici) maledizioni che si applicano loro, della (settuplice) punizione che li aspetta, e dei molti che sono loro complici. Questi ultimi includono i genitori che non correggono i propri figli, coloro che consentono che si bestemmi in casa loro, i religiosi che non intervengono (peggiori dei giudei, che i bestemmiatori li lapidavano), i governanti che non se ne occupano, fino a coloro che ne sono semplicemente testimoni senza reagire.

Nel 1460 è la volta di una predica che un altro francescano osservante, Iacopo della Marca, tiene a Padova. Si apre con un caratteristico incipit anti giudaico, sollecitato dal versetto commentato, dal Vangelo secondo Giovanni (7.20), quando, nella festa delle capanne, Gesù prende a insegnare al tempio, e i giudei lo apostrofano: *Demonium habes*. Ma di qui passa rapidamente ad affrontare in modo sistematico il tema della bestemmia, che articola in tre punti: sua definizione, tipolo-

5-19. Sul motivo della bestemmia nella predicazione tardomedievale a Siena si veda B. PATON, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480*, Centre for Medieval Studies, Queen Mary and Westfield College, London 1992, pp. 279-292 e *passim*, dove si sottolinea la preoccupazione per la ridicolizzazione e l'incredulità nei confronti del sacro e dei suoi poteri. Sull'influenza esercitata dalla predicazione sulla legislazione comunale: M. MONTESANO, *Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, École Française de Rome, Rome 1995, pp. 265-275.

gia e miracoli divini che la mettono in evidenza. Come ha osservato dettagliatamente Carlo Delcorno, a una trattazione dottrinale più ordinata e tradizionale segue una produzione ossessiva di una mole confusa di *exempla* volti a impressionare l'uditorio (come per il Senese, fra l'altro ricavati in parte anche dall'esperienza personale del predicatore)<sup>22</sup>.

A fine Quattrocento un altro Bernardino, anch'egli dell'Osservanza francescana, il Busti, si occupa del tema in un sermone della seconda domenica di quaresima dedicato al secondo precetto del decalogo. L'argomento arriva dopo un'ampia discussione di giuramento e spergiuro, ma a sua volta è significativamente esteso. Non si discosta molto dalle trattazioni di tipo casuistico, prendendo le mosse da definizione e differenze, e procedendo con il giudicare le implicazioni della blasfemia da accesso d'ira, così come il fatto che l'abitudine non valga come scusante. Si sofferma poi su una serie di comparazioni, attraverso le quali la gravità del peccato viene affermata confrontandola con l'idolatria, l'eresia e il giudaismo<sup>23</sup>.

Come si è detto, arricchisce il ventaglio argomentativo, e l'efficacia retorica, delle prediche, un repertorio di *exempla*, talvolta proposte all'uditorio "a grappolo". Tipicamente, vi si contempla una varietà di soggetti che tendono a incorrere nel peccato e si mette in guardia il pubblico dei fedeli evocandone punizioni spettacolari. Prendendo come campione il *corpus* bernardiniano (che a sua volta ha modo di pescare in parte da un patrimonio preesistente, da Gregorio Magno

<sup>22</sup> C. DELCORNIO, *Due prediche volgari di Jacopo della Marca recitate a Padova nel 1460*, in «Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti», CXXVIII (1969-70), Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 135-205. Cfr. anche S. IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones dominicales*, a cura di R. Lioi, vol. I, Biblioteca Francescana, Falconara Marittima 1978, sermo 19. "Dominica 4 post epiphaniam: de blasphemia", pp. 329-340.

<sup>23</sup> B. DE BUSTO, *Rosarium sermonum*, P.M. Marchetti, Brescia 1588, vol. I, pp. 344-349 (sermo 17). Il sermone è citato da Azpilcueta a supporto della sua esclusione di un'*excusatio* per il bestemmiare per scherzo.

a Peraldo), nell'insieme dei peccatori si distingue per età (c'è anche un bambino), occupazione (fabbro, carrettiere, portinaio e, tipicamente, giocatore e soldato), provenienza o ambientazione geografica (Firenze, Fiorenzuola, Perugia, Como e Parigi):

- un soldato, abituato a bestemmiare contro Dio e i santi, viene sorpreso dalla morte e trasportato dal diavolo all'inferno, mentre monta la guardia in una fortezza fra Bologna e Firenze;

- sempre un soldato – ammesso e non concesso che non sia lo stesso – di Fiorenzuola, che assomma alla professione un'altra caratteristica classica dello stereotipo morale, quella di essere solito bestemmiare mentre giocava a carte, viene trascinato via dal diavolo; alle sue grida d'aiuto accorrono altri soldati che in un primo momento lo salvano ma, trascorso poco tempo, i diavoli lo spogliano e lo rapiscono per l'aria;

- un bambino, male allevato, si abitua a bestemmiare (come si è visto, colpa dei padri, i quali non li correggono): i diavoli lo strappano dalle braccia del padre portandolo in carne e ossa all'inferno; in alcune versioni si precisa che ha cinque anni e che il suo sfogo verbale è dettato dalla paura, avendo creduto di vedere una figura nera avvicinarsi a lui;

- a Como, nella bottega di un calzolaio, un lavorante che bestemmia alla presenza di un bambino (presenza che dunque in questo caso sembrerebbe intervenire quale aggravante) viene sospeso dal diavolo al soffitto; alle sue grida accorre la folla, il vescovo con il clero preceduti dalla croce: il bestemmiatore si confessa e finalmente è deposto al suolo;

- simile (se non si tratta di una variante della medesima fonte narrativa) la sorte di un fabbro che a Milano bestemmia mentre lavora e subito è impiccato dal diavolo, rimanendo appeso al capestro finché non confessa la colpa;

- in concorso con il diavolo può intervenire la malattia: un uomo a Parigi bestemmia durante una cena e subito diventa epilettico, per poi venir rapito dal diavolo;

- quando non interviene il demonio ci pensano le forze della natura: così un carrettiere di Parigi, avendo bestemmiato

to, è colpito da una saetta che uccide lui, i suoi buoi e distrugge anche il carro;

- le storie possono prevedere il lieto fine di un istruttivo ravvedimento: a Perugia un giovane, avendo bestemmiato, riceve uno schiaffo e, accortosi della gravità del suo peccato, umilmente porge anche l'altra guancia;

- e alla punizione per i rei può far da contraltare il premio per chi reagisce: un uomo va a chiedere una grazia a un signore (in altra occorrenza, siamo a Firenze e si tratta del podestà), ma quando bussa sente il portinaio bestemmiare; una volta apertogli, percuote il portinaio (a pugni e a calci) per punirlo della bestemmia; il signore felice di questa azione gli promette due grazie<sup>24</sup>.

Come anticipato nella rassegna sui temi toccati dall'oratoria, il confronto con gli ebrei è una carta che viene giocata per mettere in peggior luce le cattive abitudini dei cristiani. È il caso dell'*exemplum* in cui un ebreo, dopo aver vinto al gioco un cristiano, si allontana in fretta (lasciando anche tutti i soldi vinti) gridando e tappandosi le orecchie, per aver udito il suo avversario bestemmiare contro Dio. Ma che i giudei abbiano in orrore le bestemmie lo attesterebbe anche il fatto che, quando santo Stefano affermò di aver visto aprirsi il cielo e comparire Cristo, ritenendo che avesse bestemmiato, si stracciarono le vesti e poi lo lapidarono<sup>25</sup>.

Come efficacemente riassume Silvana Vecchio, in tutta la tradizione pastorale la punizione divina

colpisce il bestemmiatore tanto sulla terra che nell'aldilà. Nelle raccolte di *exempla*, soprattutto, ma anche negli altri trattati ad uso dei predicatori, l'opera di repressione del

<sup>24</sup> C. DELCORNIO – S. AMADORI (a cura di), *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*, CLUEB, Bologna 2002, ad indicem (bestemmia, bestemmiatore). Del repertorio si è approfittato riprendendone, spesso *verbatim*, i registi delle singole storie.

<sup>25</sup> *Ibid.*

peccato ha il suo punto di forza nella rappresentazione il più plastica possibile della ineludibile vendetta di Dio contro chi lo ha oltraggiato. In un raccapricciante crescendo si susseguono gli esempi di bestemmiatori colpiti con impressionante tempestività da malattie o deformazioni del corpo; malattie o deformazioni che prediligono tanto l'organo da cui la colpa proviene, la lingua, che si paralizza, si allunga, si rattrappisce, perde la sua funzione locutoria, quanto le parti del corpo che essi hanno inconsideratamente nominato: il viso si torce all'indietro, gli occhi cadono, i genitali si gonfiano a dismisura, il ventre si dilata fino a scoppiare. La morte, conseguenza estrema, ma non infrequente del peccato, più che la fine di tali sofferenze e mostruosità, ne rappresenta il prolungamento: le deformazioni fisiche si riscontrano sui cadaveri anche a distanza di molto tempo, mentre l'inevitabile tormento infernale perpetua all'infinito l'istante della punizione<sup>26</sup>.

Dell'efficacia di questa pastorale della paura è lecito nutrir dubbi (a suo modo la stessa reiterazione della minaccia ne è scarna prova); rimane il fatto che essa ha permeato per secoli un'intera cultura religiosa<sup>27</sup>.

Un certo riscontro alla presenza dei comportamenti blasfemi e della loro retribuzione, la tradizione degli *exempla* lo trova anche nel patrimonio folclorico. Viene in supporto della ricerca il *Motif-Index* di Stith Thompson che enumera la retribuzione di casi di blasfemia con punizioni, fra cui il mutismo, la fuoriuscita di sangue dalla bocca, la paralisi di ogni membro eccetto la lingua (risparmiata perché una volta aveva recitato l'*Ave Maria*) – fino direttamente alla morte (ricorrono tutti in *exempla* spagnoli, l'ultimo fra l'altro anche nella novellistica italiana, dagli *Assempri* di Filippo Agazzari). In un altro *exemplum* medievale un bestemmiatore è sconfitto da un uomo che ha ricevuto il sacramento dell'eucarestia; e an-

<sup>26</sup> C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua*, cit., p. 236.

<sup>27</sup> J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987.

cora (sempre da materiale narrativo iberico) un cavaliere che ha combattuto un bestemmiatore è premiato dal suo sovrano. Risale alla tradizione folclorica inglese il caso della campana di una chiesa che non si riesce a issare sul campanile perché qualcuno ha bestemmiato. Mentre che il bestemmiatore non sia altri che Satana è motivo della tradizione ebraica<sup>28</sup>.

Ulteriori conferme degli orientamenti della pastorale cattolica sei-settecentesca in materia offre un esame della documentazione prodotta da visite pastorali, concili e sinodi vescovili<sup>29</sup>.

Il quadro che ne emerge sembra evidenziare più continuità che rotture. D'altra parte la natura della pratica sociale in esame non lascia molto spazio per variazioni, almeno fino all'epoca in cui elementi profondi di secolarizzazione non permettono di derubricare la gravità dell'offesa alla divinità. Prima di allora – ovvero, per lo meno fino alla “crisi della coscienza europea” – la dialettica che si può registrare fra moralisti più o meno severi è relativamente limitata. Rimangono, invece, significativi gli intrecci sincronici, strutturali, fra questa problematica religiosa e altre componenti della vita sociale e culturale dell'epoca, a partire dalla religione del potere che, non meno di quella che si propone di mediare con l'aldilà, mostra ben poca disposizione a prestare il fianco a divenire oggetto di irrisione o di comportamenti irriverenti.

<sup>28</sup> S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature*, 6 voll., Indiana University Press, Bloomington 1955-1958, *ad indicem* (*blasphemer, blasphemy*). Cfr. *Novelle ed esempi morali di frate Filippo da Siena*, Tipografia del Progresso, Bologna 1862, novella 12. *Come un uomo bastemiando Idio, morì subitamente*, pp. xciii-xcv: collocata a Siena intorno al 1404, la storia ha protagonista «ghiotto e disordenato mangiatore e bevitore», che non osservava la quaresima né le altre feste comandate e, per non smentirsi, «anco era giocatore».

<sup>29</sup> G. GRECO, *op. cit.*, pp. 103-124.

LUCIO BIASIORI

«NIHIL HORRIBILIUS BLASPHEMIA»?  
LA BESTEMMIA E LA SUA REPRESSIONE  
NELL'ITALIA DI ANTICO REGIME  
FRA TEORIE E PRATICHE\*

1. *Un popolo di bestemmiatori?*

A sentire gli osservatori stranieri – come l'inglese Philip Skippon, che visitò l'Italia negli anni Sessanta del Seicento – gli abitanti della Penisola erano un popolo di incorreggibili bestemmiatori:

*The Venitians (as all Italians do) swear frequently, per Dio, per Dio santo, per Diana, Corpo di Christo, per Christo, Cospetto di Dio, Cospetto di Diana, &c. Some will make a cross, and then say, per quella Croce. Others will say, per Catzo di Dio, per Puttano di Dio. When they scornfully admire any thing, they say Catzo, Heibo: and if they see any thing strange, they will sometimes cross themselves<sup>1</sup>.*

\* Ringrazio Sabina Pavone e Stefano Villani, curatori del numero monografico di «Church History and Religious Culture» dedicato a 'Religious Practices, Boundaries, and Institutions: Historiographical Debates and New Perspectives in Early Modern Italian History', così come i direttori della rivista Joep van Gennip, Aza Goudriaan e R. Ward Holder, per avermi consentito di riprodurre qui parte del mio articolo *Taking the Name of the Lord in Vain in Early Modern Italy* lì pubblicato.

<sup>1</sup> PH. SKIPPON, *An Account of a Journey*, in A. and J. CHURCHILL (a cura di), *A Collection of Voyages and Travels*, Lintot and Hosborn, London 1732, vol. 6, p. 520, cit. in P. BURKE, *Insult and blasphemy in early*

L'analisi dei processi prodotti dalla magistratura che si occupava di vigilare sull'obbedienza dei Veneziani al comando di non nominare il nome di Dio invano ci porterebbe a dargli ragione. Se tra il 1550 e il 1570, gli Esecutori contro la bestemmia celebrano 273 processi, di cui solo 110 (il 40%) per bestemmia, tra il 1642 e il 1657, cioè negli anni in cui Skippon è in città, le cause salgono a 1426 e quelle per bestemmia sono più della metà: 752<sup>2</sup>.

Anche altrove, in Europa e oltre, i tribunali lavoravano a pieno ritmo. Il catalogo – incompleto – del tribunale dell'Inquisizione di Toledo, durante il solo XVI secolo registra 644 processi per bestemmie (molti di più dunque non solo di quelli per eresia e stregoneria ma anche di quelli per crypto-giudaismo)<sup>3</sup>. Anche nella Nuova Spagna, dal 1520 al 1700 i casi portati davanti all'inquisitore riguardavano per il 70 % la blasfemia<sup>4</sup>. Il tasso è più basso in Francia, dove non c'era Inquisizione. Lì, l'esame degli archivi dell'*échevinage* di Arras ha portato alla luce solo una cinquantina di casi tra il 1529 e il 1628; quello di Bruyères ha registrato appena una ventina di processi per bestemmie tra il 1579 e la metà degli anni Venti del Seicento; per quanto riguarda i casi appellati al Parlamento di Parigi, sono 91 tra il 1700 e il 1790.

*modern Italy*, in Id., *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, chap. VIII, n. 14.

<sup>2</sup> Un bilancio quantitativo dei dati raccolti negli anni dai molti studiosi italiani che, sulla scia di Gaetano Cozzi, si sono occupati dell'attività degli Esecutori si trova in A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006, a cui si rimanda anche per ulteriore bibliografia. Si veda anche il saggio di Caterina Caverzan in questo volume.

<sup>3</sup> J.-P. DEDIEU, *Il modello religioso: la disciplina del linguaggio e dell'azione*, in B. BENNASSAR (a cura di), *Storia dell'Inquisizione spagnola*, Mondadori, Milano 1994, pp. 221-233, che mette in luce la tendenziale clemenza dell'Inquisizione spagnola nei confronti dei bestemmiatori.

<sup>4</sup> Cfr. J. VILLA-FLORES, *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, Brill, Leiden-Boston 2006.

Come è ovvio anche oggi, le statistiche criminali non riflettono mai precisamente l'incidenza di un determinato reato all'interno della società. Tanto più quando si parla di una giustizia particolarmente ingiusta come quella dell'Europa di Antico Regime, un regime che verrà spazzato via proprio dall'idea rivoluzionaria che "la legge è uguale per tutti". Basti dire che quando il già citato tribunale di Toledo dal 1560 introduce il reato di "proposizioni ereticali", quest'ultimo cresce fino a surclassare quello di blasfemia<sup>5</sup>. Del resto, nell'età moderna si ha l'impressione che a rendere più o meno urgente un crimine siano più spesso i mutamenti all'interno della codificazione giuridica che quelli all'interno della società. Ce lo insegna il caso della stregoneria: l'articolo a essa dedicato della *Constitutio criminalis carolina*, il codice che regolava l'amministrazione della giustizia penale nel Sacro Romano Impero a partire dal 1532, non solo conferì ai tribunali secolari il diritto di celebrare processi, ma pubblicizzò il crimine e ne facilitò la repressione, contribuendo direttamente all'inasprimento della caccia alle streghe<sup>6</sup>.

Come per la stregoneria anche per la blasfemia, dunque, l'analisi quantitativa dei documenti prodotti dagli archivi della repressione ci dà solo l'illusione di arrivare alla verità, perché nei secoli della prima età moderna ci fu una profonda frattura tra un ideale che puntava al perseguimento di *tutti* i bestemmiatori e una pratica che arrivava a perseguirne solo *alcuni*. La bestemmia è infatti un peccato troppo grave: *nihil horribilius blasphemia* – nulla è più orribile della bestemmia – diceva un detto autorevolmente attribuito a San Girolamo e ripetuto dal popolarissimo predicatore seicentesco Paolo

<sup>5</sup> Per il reato di proposizioni ereticali in Italia cfr. V. TEDESCO, *La dimensione orale del dissenso religioso: un'indagine sui processi per "proposizioni ereticali" a Siena (secc. XVI-XVII)*, in «Eurostudium. Rivista di storia europea e internazionale», LV (2020), pp. 8-23.

<sup>6</sup> B.P. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 227-228.

Segneri<sup>7</sup>. Ma allo stesso tempo è un peccato troppo facile da commettere. È un'offesa più grave dello stesso omicidio perché rivolta al Creatore e non alla creatura, ma *anche* qualcosa in cui si può cadere molto più facilmente che nell'omicidio e nella stragrande maggioranza dei crimini e dei peccati. Questo paradosso ha creato alcuni grossi problemi alle autorità che dovevano reprimere la blasfemia, e poi anche a chi ha provato a rendere conto di un tema così frequentato dalla storiografia negli ultimi anni<sup>8</sup>.

## 2. *Chi punirà i blasfemi?*

«Non avevano leggi per punire un blasfemo», dice Wendell P. Bloyd nell'Antologia di *Spoon River* di Edgar Lee Masters messa in musica da Fabrizio De André, per spiegare come mai i suoi carcerieri lo avevano messo in prigione e poi massacrato di botte per condotta disordinata e non per mettere a tacere le sue idee rivoluzionarie in fatto di religione. Nell'Europa di Antico Regime, invece, di leggi sulla blasfemia ce n'erano fin troppe. Per restare a Venezia, a partire dai primi provvedimenti emanati in materia tra il 1261 e il 1269, troviamo condanne come l'immersione in acqua o pene infamanti, come l'esposizione alla berlina, per chi non fosse stato in grado di pagare l'ammenda. Nei secoli seguenti, le pene previste per gli insolventi cambiarono e dal XV secolo furono sostituite con la detenzione in prigione o nelle galee; inoltre, nel 1442 si stabilì anche che le pene variassero a seconda del membro del pantheon cattolico insultato: 25 lire per bestemmie contro Dio e la Madonna, 15 lire per quelle contro gli evangelisti e gli

<sup>7</sup> P. SEGNERI, *Il cristiano istruito nella sua legge. Ragionamenti morali di Paolo Segneri della Compagnia di Gesù*, Remondini, Venezia 1712, p. 64.

<sup>8</sup> Per un panorama dei lavori precedenti al 2018 si può vedere anche il mio *Blasfemia. Passato, presente, futuro*, in «Nuova informazione bibliografica», XVIII (2018), pp. 25-44.

apostoli, 10 per quelle contro gli altri santi, tra i quali – significativamente – non c'era mai San Marco<sup>9</sup>.

Alla base di questo proliferare di leggi, c'era però un enigma di fondo: chi deve punire i bestemmiatori? Lo Stato, certamente, perché le offese a Dio trascinano su tutta la comunità l'ira del suo Signore e Creatore e quindi spetta al potere voluto da Dio per mantenere l'ordine nell'aldiquà il dovere di vendicare le offese contro di lui, proteggendo così la città dalle ripercussioni alimentari, ambientali e sanitarie della bestemmia. *Propter blasphemias et famas, et terraemotus, et pestilentie fiunt* – è per colpa delle bestemmie che vengono le carestie, i terremoti e le pestilenze – ricordava sempre Segneri, rifacendosi all'autorità dei Padri della Chiesa<sup>10</sup>.

A conferma della percezione di questo nesso tra peccato di blasfemia e crisi dello Stato, c'è stato addirittura chi ha notato un'interessante correlazione tra particolari momenti di crisi vissuti dalla Serenissima e il progressivo inasprimento della normativa contro la bestemmia. Il 29 agosto 1500 lettere ricevute a Venezia annunciano, per esempio, che i Turchi hanno occupato Modone in Morea e subito viene emanata una legge che aggrava le pene contro i bestemmiatori e i sodomiti. Allo stesso modo, tra agosto e settembre del 1537 Corfù e Malvasia vengono assediate e in dicembre il Consiglio dei Dieci crea la magistratura speciale degli Esecutori contro la bestemmia<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> S. PIASENTINI, *Indagine sulla bestemmia a Venezia nel Quattrocento*, in «Studi storici», XL (1999), pp. 513-549: 515.

<sup>10</sup> P. SEGNERI, *op. cit.*, p. 67.

<sup>11</sup> La correlazione è stata segnalata da J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987. Pur offrendo una corrispondenza più sfumata, anche E. HORODOWICH, *Civic Identity and the Control of Blasphemy in Sixteenth-Century Venice*, in «Past and Present», CLXXXI (1993), pp. 3-33; p. 16 elenca una serie di occasioni in cui le leggi contro la blasfemia vengono inasprite, occasioni che non necessariamente hanno a che fare con rovesci di fortuna politica per la Serenissima 1548, 1555, 1568, 1569, 1596. Anche lei

A Venezia come altrove, la presenza di tribunali statali non impediva comunque che fosse soprattutto la Chiesa cattolica a perseguire i blasfemi. Non si poteva dimenticare che, come diceva Dante, blasfemo era «chi, spregiando Dio col cor, favella» (*Inferno* XI 51), cioè qualcuno il cui sentimento negativo contro Dio veniva oggettivizzato dalla sua esternazione in pubblico attraverso la voce. Per giudicare e punire la blasfemia, perciò, la Chiesa non aveva nemmeno bisogno di forzare il segreto della confessione, come aveva fatto a partire dal Concilio Laterano IV del 1215, imponendo la confessione auricolare al proprio sacerdote e con essa l'obbligo di rivelare anche gli *occulta cordis*, i segreti del cuore da cui dipendeva la salvezza eterna. Tale provvedimento dirompente aveva aperto la strada all'Inquisizione e alla sua volontà di ricercare anche i peccati di pensiero nascosti e spesso portati in superficie proprio da un'esternazione blasfema<sup>12</sup>. Se l'Inquisizione affermò la propria giurisdizione sulla bestemmia almeno a partire dalle *Decretales* di Gregorio IX (1234), dovette poi sempre condividere la competenza sulle violazioni del comandamento di non nominare il nome di Dio invano con i vescovi. Questi ultimi potevano assolvere dalle bestemmie "semplici", quelle che derivavano da scoppi d'ira momentanea e che, non avendo ulteriori implicazioni religiose, potevano essere giudicate anche dai tribunali civili<sup>13</sup>. Gli inquisitori invece si occupava-

abbraccia comunque la tesi del legame, che allora si percepiva, tra blasfemia e rovina dello Stato come motore dell'inasprimento della legislazione anti-blasfemia dello Stato Veneziano.

<sup>12</sup> C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987.

<sup>13</sup> L'unica parziale eccezione all'unanime condanna della blasfemia come peccato sempre mortale e privo della possibilità di remissione in questa vita e nell'altra fu rappresentata dal teologo Alessandro di Hales, che ne trovò una parziale scusante quando era dettata da un moto involontario dell'animo (*ex surreptione*), mentre secondo il suo collega Guglielmo Peraldo proprio tale automatismo era la prova della natura de-

no di quelle più pericolose: le bestemmie cosiddette “ereticali”, quelle cioè dove, oltre a offendere la divinità, si affermavano cose che andavano contro gli articoli della fede<sup>14</sup>.

Nell'applicare questa distinzione, i giudici dovettero fare i conti con l'obiettivo difficoltà di distinguere di volta in volta l'effettiva intenzione da parte del bestemmiatore di mettere in discussione qualche articolo di fede. Le parole di quel Piero di Matteo da Siena che, secondo le deposizioni rese di fronte all'Inquisitore di Firenze dalla moglie, quando accendeva il fuoco si augurava che «possa abbruciare il paradiso e ciò che ci è dentro» forse avevano effettivamente delle implicazioni ereticali più vaste. Piero infatti possedeva anche dei libri proibiti con cui eseguiva incantesimi e usciva di notte per osservare le stelle e trarne degli auspici<sup>15</sup>. Ma che dire di tutte le frasi ingiuriose sulla divinità sfuggite in un momento di sconforto sul lavoro o di rabbia per una perdita al gioco? Avevano un qualche rapporto con la religione o erano semplice espressione di uno stato d'animo alterato, sintomi di un turpiloquio cronico e non atti di deliberata aggressione rivolti contro Dio? Certo, alcune bestemmie erano così elaborate da mette-

moniaci del bestemmiatore, meritevole dunque delle peggiori punizioni. Cfr. C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *op. cit.*, *passim*.

<sup>14</sup> La distinzione si deve al manuale per giudici di fede intitolato *Directorium Inquisitorum*, opera dell'inquisitore catalano Nicolau Eymerich (più famoso oggi come il protagonista dei romanzi fantascientifici dello scrittore italiano Valerio Evangelisti). Nonostante i tentativi dell'Inquisizione di estendere le proprie prerogative su ogni tipo di bestemmia, la norma era che «il Santo Officio non procede se non contro coloro i quali dicono bestemmie hereticali, et sono quelli che dicono parole le quali contradicono a quelle verità che si contengono negli articoli della Santa Fede». *Breve informatione del modo di trattare le cause del Santo Officio per li molto reverendi vicari della Santa Inquisizione instituiti nelle diocesi di Parma e di Borgo San Donino* (Parma, 1628), in S. MANZI, *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*, Firenze University Press, Firenze 2018, p. 34.

<sup>15</sup> Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze, Tribunale dell'Inquisizione, 2, 26, cc. 481-482.

re in luce un contenuto religioso. Ma allora come giudicarle? Come una degradazione momentanea di un ordine altrimenti riconosciuto come superiore, una specie di Carnevale che invece di durare alcuni giorni durava lo spazio di un secondo, un attimo in cui era lecito rovesciare gli equilibri religiosi per il tempo di un perverso omaggio alla divinità? Oppure come l'espressione di una cristianizzazione superficiale, una simpatia per l'eresia o un'adesione segreta alla miscredenza o all'ateismo vero e proprio? Su questo si dividevano i giudici e si dividono gli storici. L'unico atteggiamento – non importa se sembra rinunciatario – è quello di valutare caso per caso se e quanto un'espressione blasfema fosse legata a un'implicita critica verso il sistema religioso vigente o potesse addirittura portare chi la formulava fuori da quello stesso sistema. Un sistema – quello del cattolicesimo fra tardo Medioevo e prima età moderna – dove la pratica di denigrare il nome di un Dio onnipresente nella vita religiosa e mentale di uomini e donne era ormai consustanziale alla pratica di venerarlo. Come diceva l'eterodosso imolese Evangelista Matteuzzi, «non è o non sarebbe cristiano colui il quale non bestemmiasse»<sup>16</sup>. Del resto, nemmeno nell'Italia di oggi la diffusa pratica della bestemmia è incompatibile con la pratica frequente delle funzioni ecclesiastiche<sup>17</sup>.

Questo processo di osmosi tra sacralità e sacrilegio, tra Cristianesimo e bestemmia, raggiunge il suo apice nel Cinquecento, quando la cristianità si divide in due grandi schieramenti, quello cattolico e quello protestante, schieramenti che si accusano vicendevolmente non solo di eresia ma espressamente di blasfemia. Gli esempi che si potrebbero citare sono

<sup>16</sup> *L'Inquisizione romana a Imola. Processi Voll. I-II (1551-1592)*, a cura di G. MARIANI, Edizioni Il Nuovo Diario Messaggero, Imola 2020, p. 435.

<sup>17</sup> Si veda la pacata risposta di Don Antonio Rizzolo, direttore del più importante settimanale cattolico italiano (*Famiglia cristiana*) a chi si lamenta della frequenza di bestemmie tra i praticanti: <https://www.famigliacristiana.it/blogpost/domenica-a-messa-al-circolo-le-bestemmie.aspx>.

innumerevoli<sup>18</sup>. Qui basti riportare le parole pronunciate alla metà del secolo dal libraio di Imola Alessandro Ressa:

quando che lui sente ragionare del papa et dire come generalmente se dice fra noi christiani catholici Sua Santità, Sua Beatitudine ovvero Illustrissimo Signore et Padre Santo e parole simili appropriate a pontefice, lui dice pubblicamente et apertamente che il dire così è uno tuorre l'honore a Dio et bestemiare et non può stare ascoltare simili ragionamenti<sup>19</sup>.

Parole come queste, che rivoltavano contro la Chiesa cattolica quell'accusa di blasfemia servita fino a quel momento per difenderne l'onorabilità, segnarono un importante momento di passaggio. Diversi papi imposero che nello Stato della Chiesa tutta la materia della bestemmia ricadesse sotto l'esclusiva giurisdizione dell'Inquisizione. Seguirono questo andazzo non solo quelli assurti al trono di Pietro dalle fila dell'Inquisizione romana, come Paolo IV e Pio V, ma anche il più moderato Giulio III, il cui *Sanctum et severum edictum super blasphemiam* del 1554 stabiliva l'adozione della denuncia segreta nei confronti dei bestemmiatori. Anche in materia di blasfemia, chi si distinse per particolare zelo fu comunque proprio papa Paolo IV. Già inquisitore generale col nome di Gian Pietro Carafa, una volta pontefice volle fossero tenuti appositi registri dei bestemmiatori, obbligando non solo i confessori ma anche chiunque sentisse una bestemmia a denunciare all'Inquisizione chi l'aveva proferita, laico o ecclesiastico che fosse, pena la scomunica. I tribunali inquisitoriali locali recepivano questi provvedimenti, che però andavano a incidere profondamente nel tessuto sociale. Sui territori,

<sup>18</sup> Un campionario di accuse reciproche di violazione del secondo comandamento è offerto per il mondo francese da O. CHRISTIN, *Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», LXXX (1994), pp. 43-64, soprattutto 46-47.

<sup>19</sup> *L'Inquisizione romana a Imola*, cit., p. 96.

quella che fino a quel momento era stata una pratica spiacevole ma in fondo tollerata diventava oggetto di un'attenzione del tutto nuova. Gli editti – come quello dell'Inquisitore di Parma che verrà citato tra poche righe – esortavano ripetutamente a denunciare «chi conosce alcuna persona che per consuetudine bestemmii bestemmie hereticali [...] contro Iddio, Gesù Christo, contro la sua Santissima Madre sempre Vergine Maria»<sup>20</sup>. E allora c'era chi ne approfittava e utilizzava queste denunce come un'arma per distruggere un rivale in affari, in politica, in amore. A quel punto la legislazione anti-blasfemia diventava un problema di ordine pubblico e sorgeva l'esigenza di limitare l'azione inquisitoriale per prevenire tensioni sociali. Ce lo testimonia la frequente omissione della pratica della denuncia segreta che emerge dalle trascrizioni manoscritte degli avvisi dell'Inquisizione confezionati nelle diocesi lontane da Roma, come quella di Modena risalente agli anni 1566-1572 e diversi testi compresi nelle raccolte di bolle pontificie in volgare di Rimini (1593 e 1626) e Cesena (1616).

Ma più che le sedi periferiche dell'Inquisizione era il potere secolare che si trovava costretto a intervenire. Sempre a Parma, nel 1580, il duca Ottavio Farnese si appella al Sant'Uffizio dopo che l'inquisitore di Piacenza si era arrogato di soppiatto l'esclusiva competenza di punire i bestemmiatori, un reato che, come abbiamo visto, era *mixti fori*, cioè perseguibile tanto dai tribunali ecclesiastici quanto da quelli civili. Erano però questi ultimi – secondo il Duca – gli uffici più adatti a giudicare un reato che può essere compiuto «per impeto di collera o per abitudine abbastanza frequente in Lombardia». Se invece lo persegue l'Inquisizione, chi viene condannato è

<sup>20</sup> *Editto et inquisitione generale, inquisitore di Parma* (Parma 1603) citato da S. MANZI, *op. cit.*, p. 74.

punito come eretico con perpetua infamia sua e sta in continuo rischio che la malignità d'un suo nemico possa causargli questo vituperio anche falsamente, perché [...] il Santo Offitio riceve l'accusa e senza palesare l'accusatore procede contro l'accusato, e non si rispettano i limiti che si stabiliscono nel foro laico, nel quale si conosce l'accusatore, si producono le prove e ci si difende per la via ordinaria della legge<sup>21</sup>.

Non tutto quello che diceva il Duca sulle maggiori garanzie offerte dalla giurisdizione civile era vero, ma di certo erano finiti i tempi in cui, dopo l'assedio di Modone o di Cipro, governi come quello veneziano prendevano l'iniziativa e assumevano su di sé il compito di punire i blasfemi. Come si vede in questo caso, l'intervento locale del potere politico poteva anche servire ad avvertire la Chiesa che aveva passato il segno. Cinque anni più tardi, infatti, l'Inquisizione moderò il tiro e stabilì che chi ascoltava una bestemmia fosse tenuto a denunciare il colpevole al tribunale solo se in coscienza aveva il sospetto che la bestemmia esprimesse opinioni ereticali<sup>22</sup>.

Sarebbe però sbagliato vedere in questo relativo arretramento dell'Inquisizione una battuta d'arresto. Anzi, è come se il tribunale facesse un passo indietro per farne due avanti, prendendo meglio la rincorsa per avanzare ulteriormente. In quegli stessi anni l'Inquisizione romana infatti stava cambiando pelle e da tribunale speciale per combattere l'eresia si stava trasformando in un tribunale ordinario della moralità collettiva. Tendendo a esaurirsi la materia del dissenso ereticale esplicito e consapevole, i tribunali dell'Inquisizione romana cominciarono a occuparsi anche di altre questioni, come le superstizioni, le magie e appunto la bestemmia. Da

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>22</sup> Per quanto riguarda la Francia, l'obbligo di denunciare le bestemmie udite fu introdotto da Carlo VI nel XV e reintrodotta sotto Luigi XIV nel XVII secolo. Cfr. CHRISTIN, *op. cit.*

quel momento in poi, l'Inquisizione romana non solo spostò il proprio bersaglio dalle classi colte del mondo urbano investite dall'eresia alle classi subalterne vittime della blasfemia e della stregoneria, ma fu ancora meno assetata di sangue di quanto non fosse mai stata. Fuor di metafora, non le interessava più nemmeno punire, se questo poteva essere visto da parte del potere civile come un atto di arroganza. Le bastava semplicemente il potere di deterrenza che gli dava il solo fatto di esistere. L'esistenza stessa di un tribunale come quello poteva infatti significare la possibilità che qualcuno, anche solo per danneggiare un vicino, far fuori un rivale o liberarsi di un marito violento, potesse denunciare qualcun altro all'Inquisizione per blasfemia. Anche se bisogna dire che gli inquisitori furono sempre piuttosto attenti a verificare che le accuse non fossero mosse da risentimento, l'esito del processo dipese sempre molto più dallo status dell'accusato che dall'entità del suo peccato. Questa semplice constatazione ci deve ora portare a interrogarci sull'identità sociale dei blasfemi italiani dell'età moderna.

### *3. Chi erano i blasfemi o meglio chi fu condannato per esserlo?*

Dei 218 casi giudicati dagli Esecutori sopra la bestemmia veneziani durante i primi vent'anni di attività solo 4 erano nobili. Dedurne che la bestemmia fosse una prerogativa delle sole classi subalterne sarebbe però affrettato. Non bisogna intanto sottovalutare il timore che la posizione sociale prominente dei nobili incuteva ai tribunali e la consapevolezza che la nobiltà aveva delle vie extragiudiziali per risolvere i propri affari. Quando Eleonora Gonzaga, esponente di un ramo collaterale della celebre casata di Mantova, denuncia all'Inquisizione fiorentina i fratelli Francesco e Giovanni Battista, conti di Santa Sofia nella Romagna fiorentina, perché sono «bestemmiatori pubblici, mangiano carne il venerdì e il sabato quando torna loro bene, non si confessano né si comunicano», l'inquisitore all'inizio la lascia parlare. Nonostante le

rassicurazioni di Eleonora di essere «venuta qui a denunziarli né per malevolenza né per fare loro male ma solo perché mi parrebbe di havere carico di coscienza a tenere celati i loro gravi errori», la menzione di «una lite civile per conto di robba» con i fratelli convinse l'inquisitore che le ragioni della denuncia non risiedevano nella violazione del secondo comandamento, ma altrove<sup>23</sup>. Quando poi emerse in piena luce la posizione sociale ed economica precaria di Eleonora, il processo si interrompe. L'alterigia tipicamente nobiliare dei fratelli Gonzaga, che avrebbero detto «che Dio è un traditore e che non è Dio se non faceva quelle cose che loro volevano», rimase così impunita<sup>24</sup>.

Se il processo fiorentino contro i fratelli Gonzaga si interrompe, la maggior parte dei processi contro nobili accusati di aver bestemmiato verosimilmente non partì del tutto. È probabile che chi ne aveva la possibilità abbia immediatamente insabbiato le accuse ai suoi danni dietro il pagamento di una somma di denaro. Siccome il ricavo di questi patteggiamenti (detti *composizioni*) era a volte destinato a luoghi pii come ospedali od ospizi per pellegrini, potevano essere anche i contabili di queste istituzioni benefiche a suggerire questa via d'uscita. Così, per esempio, fece un *fiscale* di Pavia di nome Nicolò, scrivendo al governatore di Milano – un altro Gonzaga, Ferrante, infinitamente più potente dei due *signorotti* appenninici appena citati. Questo Nicolò scrisse di preferire la strategia di risoluzione della causa attraverso una *composizione*, così da avere denaro in tempi rapidi<sup>25</sup>.

Se invece il processo arrivava fino alla conclusione, i nobili potevano godere di un trattamento molto diverso dai casi in

<sup>23</sup> Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze, Tribunale dell'Inquisizione, 3, f. 152v

<sup>24</sup> *Ivi*, f. 152bis.

<sup>25</sup> F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V* (1936), in *Id.*, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971, p. 268, n. 2.

cui il colpevole fosse di umili origini. Francisco Peña, il canonista spagnolo che nel suo commento del 1578 al manuale inquisitoriale di Nicolau Eymerich rese popolare la distinzione tra bestemmia semplice ed eretica, suggerì:

se l'insulto verbale è grave e il bestemmiatore è di umili origini, viene imbavagliato, vestito con una mitra di infamia e, nudo fino alla vita, esposto al pubblico ludibrio. Poi viene pubblicamente frustato e mandato in esilio. Se il bestemmiatore è un nobile o una persona importante, viene condotto senza indossare la mitra in un monastero e lì sequestrato per un certo periodo, oltre ad essere condannato a pagare una grossa somma di denaro<sup>26</sup>.

Non ci stupirà a questo punto vedere i nobili maggiormente rappresentati tra gli accusatori che tra gli accusati. Ovviamente il loro sviluppatissimo senso dell'onore – del loro ma anche di quello di Dio – li portava a essere molto più sensibili nei confronti delle offese che chi stava in basso rivolgeva a chi stava in alto tanto nella gerarchia terrena quanto in quella celeste.

Se ci spostiamo dalle fonti processuali a quelle omiletiche, notiamo invece come la bestemmia venga presentata come un fenomeno molto più interclassista rispetto al quadro che emerge dagli archivi. Diamo nuovamente la parola al più popolare predicatore italiano del Seicento, Segneri, che se la prende con il vizio di criticare Dio per aver creato un mondo non conforme ai desideri del singolo

Il popolasso si lagna della sua povertà con affermare che Dio non ha fatto bene dando a chi troppo di ricchezze a chi nulla, quasi ch'essi sapessero regolare l'universo meglio di lui, come già millantava quell'empio Alfonso re d'Aragona,

<sup>26</sup> M. FLYNN, *Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth Century Spain*, in «Past & Present», CIL (1995), pp. 29-56.

egualmente stolto e superbo, il qual solea dire che se si fosse ritrovato al principio della creazione del mondo avrebbe suggerito a Dio maniere più rette a ordinare le cose<sup>27</sup>.

L'esempio di re Alfonso il Savio mostra il profondo *bias* che segnava il testo di Segneri, visto che il re spagnolo non poteva certo essere considerato un esempio di monarca tenero verso la bestemmia. Le *Siete Partidas*, il codice di legge spagnolo del XIII secolo emanato dallo stesso Alfonso il Saggio, imponeva multe pecuniarie agli aristocratici e ai borghesi e punizioni corporali ai poveri, raccomandando cinquanta frustate per i primi trasgressori e la marchiatura delle labbra con la lettera "B" per i recidivi<sup>28</sup>. Volendo creare allarme sociale intorno al peccato di blasfemia, Segneri aveva il massimo interesse ad agitare lo spauracchio della sua presenza a tutti i livelli sociali. Se il medico presenta la malattia più grave di quel che è, il suo intervento sarà maggiormente apprezzato.

Tuttavia un grano di verità in quello che dice Segneri c'è. Sappiamo che effettivamente alcuni re dell'età moderna furono dei veri e propri campioni della bestemmia. Su suggerimento del suo confessore Coton, Enrico IV sostituì, per esempio, il suo frequente intercalare "Jarnidié" (=Je renie Dieu, io rinnego Dio) con un più innocuo "Jarnicoton". Quest'attitudine frequente alla bestemmia era probabilmente un residuo dei lunghi anni passati dall'ex re di Navarra e capo della Lega ugonotta all'interno degli accampamenti durante le guerre di religione. I soldati infatti erano bestemmiatori per eccellenza: «non pare conveniente mantenere la presenza e le parole ordinarie a quello che con la barba e con le bestemmie vuole fare paura agli altri uomini» – annotava con disappunto nella prefazione all'*Arte della guerra* (1521) Machiavelli, che invece mirava ad avere un soldato disciplinato e tratto dal

<sup>27</sup> P. SEGNERI, *op. cit.*, p. 63.

<sup>28</sup> Un'ulteriore recidiva sarebbe stata punita con il taglio della lingua. Cfr. M. FLYNN, *op. cit.*

popolo, sul modello degli eserciti della Roma repubblicana. Se stiamo a sentire quanto diceva un soldato di Alessandria chiamato Pocharobba, capiamo le ragioni del disappunto di Machiavelli: ai rimproveri che gli rivolgeva il podestà per il suo continuo bestemmiare, Pocharobba rispondeva che ciò era per lui lecito essendo appunto un soldato<sup>29</sup>.

Oltre agli eserciti, anche le flotte di mare erano piene di bestemmiatori: i marinai, infatti, non erano evidentemente celebri solo per la loro incapacità di mantenere la parola, ma anche per saperla condire di espressioni colorite, tanto che le riforme della marina mercantile francese, rinnovate più volte nel corso del XVII e XVIII sec., prevedevano punizioni severissime per i blasfemi, a cui era decurtata una mensilità di salario e, in caso di recidiva, potevano addirittura vedersi privati della lingua<sup>30</sup>.

Data questa enorme diffusione sociale, la bestemmia aveva anche i suoi luoghi deputati: la taverna, soprattutto, dove ci si alterava bevendo e si dava in escandescenze dopo aver perso al gioco. Fu proprio dopo essere andato in taverna e aver perduto ai dadi che nell'estate del 1501 il fiorentino Antonio Rinaldeschi bestemmiò e gettò dello sterco contro il tabernacolo della Chiesa di Santa Maria degli Alberighi venendo condannato a morte in un processo che fece scalpore e fu diffuso attraverso testi e immagini di viva deterrenza<sup>31</sup>. Oltre naturalmente ai rischi connessi all'ordine pubblico e alla sperequazione economica, questa considerazione del giocatore come un blasfemo potenziale contribuisce a spiegare perché la Chiesa e lo Stato abbiano proibito – con

<sup>29</sup> F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano*, cit., 268, n. 2.

<sup>30</sup> A. CABANTOUS, *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, Columbia University Press, New York 2002.

<sup>31</sup> W.J. CONNELL – G. CONSTABLE, *Sacrilege and Redemption in Renaissance Florence: The Case of Antonio Rinaldeschi*, Toronto University Press, Toronto 2005.

successo inversamente proporzionale alla frequenza – il gioco d'azzardo<sup>32</sup>.

Per ragioni diverse, anche i luoghi detentivi potevano diventare delle fucine di bestemmie. Un esempio è il Bagno degli schiavi di Livorno, l'edificio costruito dal Granduca di Toscana Ferdinando I alla fine del Cinquecento per rinchiudere i captivi catturati dalle galere dell'Ordine di Santo Stefano – l'ordine militare fondato nel 1561 da suo padre Cosimo I per combattere i Turchi ottomani e i pirati che navigavano nel Mar Mediterraneo nel XVI secolo e per difendere il porto di Livorno recentemente inaugurato. Quando il cappuccino Ginepro da Barga si recò a ispezionarlo, ne ebbe un quadro desolante:

Ebbe il buon padre notizia, che tra quella Ciurmaglia del Bagno vi si commettevano molti peccati nefandi, per ovviare ai quali decise con consenso di Sua Altezza Reverendissima di scegliere quattro forzati tra i più timorati di Dio e più esemplari et accorti, i quali giorno e notte vigilassero e si distribuissero tre hore per uno, per fare come la sentinella e guardia e stare attenti a tutto ciò che succedeva d'inconvenienti, o di giuochi, o di disonestà, o di parole immodeste, e sboccate, e particolarmente di bestemmie<sup>33</sup>.

Nella sua attività di ispettore del Bagno fra Ginepro cominciò a istruire dei processi per bestemmia ereticale, travalicando così le prerogative del Sant'Uffizio, e quindi l'incarico gli venne tolto. Se si bestemmiava così tanto tra i prigionieri

<sup>32</sup> G. ORTALLI, *Il giudice e la taverna. Momenti ludici in una piccola comunità lagunare (Lio Maggiore nel secolo XIV)*, in Id., *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, Fondazione Benetton, Treviso 1993, pp. 49-70. Da questo punto di vista darebbe probabilmente risultati sorprendenti anche una ricerca che studiasse la presenza del potere inebriante del vino nei processi inquisitoriali per eresia.

<sup>33</sup> Cit. in C. SANTUS, *Il "Turco" a Livorno. Incontri con l'Islam nella Toscana del Seicento*, Officina libraria, Milano 2019, p. 175, n. 109.

rinchiusi nel Bagno, immaginiamoci cosa poteva allora succedere sulle navi, dove stavano quelli che non avevano la fortuna di essere rinchiusi nel Bagno (questa frase sembra essere stessa una bestemmia, ma trovare posto nel Bagno di Livorno poteva proprio essere una fortuna, viste le alternative che toccarono agli altri forzati). In effetti, da quello che cominciamo a sapere, sulle navi moltissima gente infrangeva il secondo comandamento bestemmiando copiosamente<sup>34</sup>. È un dato interessante per due motivi: in primo luogo perché la condanna al remo era una delle punizioni possibili per i blasfemi, che così passavano dalla padella alla brace; in secondo luogo perché spesso i *galeotti* oltre al terzo violavano anche il sesto comandamento, quello di non commettere atti impuri.

Blasfemia e omosessualità erano in realtà associate nella mentalità cristiana dell'Europa già da molto tempo. Tornando alla punizione dei blasfemi nell'*Inferno* di Dante, bisogna notare come essi fossero puniti nello stesso cerchio degli abitanti di Sodoma e Caorsa, cioè usurai e omosessuali, in quanto avevano esercitato violenza contro la divinità, forzando l'ordine della Natura. Un'altra cosa che la blasfemia aveva in comune con la sodomia era di essere un sovvertimento dell'ordine naturale così grave da non poter nemmeno essere nominato. Anche la bestemmia, come l'omosessualità, era un *crimen nefandum*, un crimine indicibile. Secondo il gesuita Gaspar de Loarte, il primo rimedio contro la blasfemia era considerare che la Scrittura, per non usare esplicitamente termini blasfemi, «usa il nome di benedizione al posto di maledizione (...) tanta è l'abominazione di questo vizio che è orrore e vergogna nominarlo, come si dice del nefando peccato di Sodoma»<sup>35</sup>. Viene il dubbio che Loarte non avesse mai non

<sup>34</sup> B. CHIZZOLINI, *Between Cure and Control: Doctors, Convicts and Slaves in Tuscan and Papal Galleys (1571-1771)*, (Ph.D. diss., University of Munich/University of Padua, 2024), chap. 5.

<sup>35</sup> G. DE LOARTE, *Delli rimedii contra i gravissimi peccati della bestemmia et della carne*, Giolito, Venezia 1589, p. 5.

diciamo assistito a un processo inquisitoriole – dove gli interrogatori si soffermano invariabilmente sulle caratteristiche di ogni espressione blasfema, sviscerandone con malcelato compiacimento tutta la possibile casistica – ma addirittura letto uno dei tanti manuali per inquisitori, che elencano un campionario di bestemmie così colorito da apparire a uno sguardo malizioso quasi manuali per bestemmiatori<sup>36</sup>. Questo intreccio tra repressione della sodomia e della blasfemia era tipico di Firenze, la città dove entrambi i *vitia nefanda* avevano raggiunto l'apice della loro diffusione<sup>37</sup>. I provvedimenti emanati dalle autorità ecclesiastiche o secolari contro uno dei due crimini menzionano spesso anche l'altro, unendoli in un unico stigma. Per fare solo un esempio, al sinodo provinciale fiorentino del 1517 vengono confermati i decreti del Quinto Concilio lateranense contro i bestemmiatori. Nel 1542 Cosimo I pubblicò un *Bando sopra la bestemmia e la sodomia* che prevedeva la pena capitale per i recidivi. Quel bando poi venne continuamente ristampato almeno fino al 1676. Nulla di nuovo, comunque, visto che lo abbiamo visto accadere a Venezia e che già il testo fondativo del diritto occidentale, *Codex iuris civilis* di Giustiniano, stabiliva che gli uomini non facessero sesso contro natura, non giurassero per i capelli di Dio o in altri simili modi e che non bestemmiassero contro

<sup>36</sup> L'uniformazione culturale imposta dall'Inquisizione può aver agito anche a livello linguistico, contribuendo a dare quella patina 'nazionale' che oggi conosciamo a una pratica, come la bestemmia, che invece all'epoca aveva diverse specificità regionali o addirittura cittadine. Sull'importanza delle fonti inquisitoriali per la storia della lingua italiana, uno dei settori più promettenti del panorama attuale, si veda per il momento il bilancio tracciato da L. TOMASIN, *Per la microstoria della lingua italiana*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», n.s. XV (2024), pp. 527-555.

<sup>37</sup> Per la blasfemia si rimanda alla bibliografia citata da CONNELL – CONSTABLE, *op. cit.* Per la sodomia cfr. M.J. ROCKE, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996.

Dio»<sup>38</sup>. Poi certo, sesso contro natura e bestemmia avevano le loro debite differenze. Quando ad esempio si chiedeva come mai ci fossero tanti bestemmiatori, il solito Gaspar de Loarte notava sorpreso come «ci sono alcuni peccati che, quantunque alle anime siano perniciosi, al corpo danno però qualche gusto e dilettaazione, dalla quale allettati li miseri huomini si lasciano accecare e innescare, ma da questo maledetto vizio della bestemmia nessun gusto, nessun frutto, nessuna dilettaazione si può cavare»<sup>39</sup>. Se diamo la parola ai bestemmiatori, anzi alle bestemmiatrici, scopriamo che a volte le ingiurie contro la divinità potevano dare la forza necessaria ad affrontare le dure circostanze della vita. Una certa Maddalena Scalaberni da Faenza, per esempio, aveva bisogno di bestemmiare per trovare la forza sufficiente a recuperare una bisaccia che aveva perduto: «con occasione d'aver persa una bisaccia et non trovandola, ha detto "Dio traditore, Dio becco fottuto, s'io non comincio a bestemmiare io non la troverò"»<sup>40</sup>.

Assieme all'identità sociale o di genere o alla geografia urbana della bestemmia può essere interessante anche analizzare la composizione etnica di chi nominava il nome di Dio invano nell'Italia della Controriforma. Partendo come sempre da Venezia, che consente le analisi quantitative più accurate, notiamo come nel suo primo periodo di attività, ottantadue dei 218 nomi elencati nelle sentenze degli Esecutori sono di origine straniera. La cosa colpisce solo relativamente, visto che, come scriveva un altro viaggiatore inglese del Seicento come Thomas Coryat:

<sup>38</sup> «Ut non luxurientur homines contra naturam nec jurent per capillos Dei, aut aliquid hujus modi: neque blasphemantur in Deum» (Novella LXXVII, Tit. IV).

<sup>39</sup> LOARTE, *Delli rimedii contra i gravissimi peccati della bestemmia et della carne*, cit., p. 7.

<sup>40</sup> *L'Inquisizione romana a Imola. Processi Voll. 3-4*, a cura di G. MARIANI, Edizioni Il Nuovo Diario Messaggero, Imola 2026.

Here you may both see all manner of fashions of attire, and heare all the languages of Christendome, besides those that are spoken by the barbarous Ethnicks (...) a man may very properly call it rather Orbis than Urbis forum, that is, a market of the world, not of the citie<sup>41</sup>.

Tra questi «barbarous Ethnicks» figuravano naturalmente ebrei e turchi, due gruppi religiosi ben rappresentati nella città del primo Ghetto e del Fondaco dei Turchi. In un'ottica cristiana, i membri delle altre due religioni del Libro, si trovavano in un rapporto ambiguo con la bestemmia. Da un lato, se sentiamo i predicatori quattrocenteschi e in particolare Bernardino da Siena, musulmani ed ebrei non hanno il coraggio di bestemmiare i loro dei (per quanto falsi) e per questo sono migliori dei cristiani che bestemmiano. Anzi, Bernardino da Siena vede addirittura nei musulmani un possibile castigo mandato da Dio per vendicarsi delle bestemmie dei cattivi cristiani. Allo stesso tempo, però, a partire dal secolo successivo comincia a diffondersi la fama del turco come bestemmiatore, probabilmente favorita dalla sua immagine di nemico della cristianità<sup>42</sup>. Un'analoga torsione subiscono gli ebrei, che vengono anch'essi crescentemente assimilati ai bestemmiatori. La bolla *Antiqua Iudaeorum improbitas* (1581) di Gregorio XIII ordina una stretta repressiva contro chi possedeva libri ereticali o talmudici o altri libri ebraici il cui contenuto era assimilato a una bestemmia ereticale contro Gesù e la Madonna. Il documento trova difficoltà di applicazione a causa dell'ampiezza dei divieti e, soprattutto, per i timori del-

<sup>41</sup> Cit. in E. DURSTELER, *Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean*, in «Past and Present», CCXVII (2012), pp. 47-77: 47.

<sup>42</sup> Per esempio un certo Giambattista Griselli di Usigliano (un paesino vicino Pisa) era stato «sentito bestemmiare come un turco “Prete beccho ti venga il cancro”», Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze, Tribunale dell'Inquisizione, 3, f. 93r.

le autorità secolari. Consapevole di non poter contare sulla solidarietà di tutti i sovrani italiani, il papa fa affiggere la bolla alle porte delle chiese per non lasciare adito a dubbi, la fa leggere in lingua volgare dai pulpiti, la rende nota in occasione di sinodi, come quelli di Cremona e Piacenza. In quei casi assistiamo a una totale equiparazione tra l'ebraismo e la bestemmia. I titoli di queste circolari rendono infatti ancora più chiaro quel nesso tra ebraismo e bestemmia, che il documento papale lasciava implicito: *Sommario dello statuto contro le bestemmie et flagitii de' Giudei*; *Sommario della Bolla di Papa Gregorio XIII contro le bestemmie dei Giudei*, e così via<sup>43</sup>.

Questa equiparazione tra infedele e blasfemo traeva alimento e a sua volta alimentava una visione del bestemmiatore come un vero e proprio essere subumano.

Se l'uomo offende un altro uomo – ragionava ancora Segneri – si potrà sperare che Dio si plachi, ma se offende Dio quale speranza sarà per lui di perdono? Vi sarà forse tra i Santi chi si levi in piedi a intercedere per un ribelle di questa razza? Non lo credo proprio, perché so che anche tra gli uomini vieta gravemente la legge farsi intercessore presso il principe per un reo di lesa maestà. E tale è il bestemmiatore: reo fellonissimo.

Per questo motivo uccidere un blasfemo – «un poco di pu-

<sup>43</sup> Rispettivamente in *Raccolta d'alcuni Decreti provinciali et altri Ordini particolari di monsignore illustrissimo et reverendissimo cardinale et vescovo di Cremona, fatti et publicati nelle sinodi sue diocesane in diversi tempi celebrate. Ridotti sotto le loro materie per maggior facilità di coloro che li haveranno da osservare*, in Cremona, appresso Antonio Canacci, 1584, pp. 152-155; *Constitutiones et Decreta condita in synodo dioecessana placentina sub illustrissimo et reverendissimo domino Claudio Rangono Dei et Sanctae Sedis Apostolicae gratia episcopo placentino et comite primo habita, sedente Sancto Domino Nostro Clemente 8, Pontifice Optimo Maximo, Placentiae, apud Ioannem Bazachium*, 1600, pp. 257-261.

tredine colorita», lo definisce ancora Segneri facendo ricorso al suo lessico degli umori corporei che rese le sue prediche tanto popolari – «non è causa privata, ma pubblica, tanto a un paese può recar di sciagure un bestemmiatore anche di passaggio»<sup>44</sup>. Il blasfemo è presentato come un morto che cammina, un dannato che ha ancora la grazia di poter camminare sulla terra ma il cui destino è già segnato. Non è un caso, per tornare ancora a Dante, che la prima azione che i dannati compiono fin dalla loro prima generica apparizione, sulle rive dell'Acheronte mentre attendono di essere traghettati, sia proprio quella di commettere atti blasfemi: «Bestemmiavano Dio e lor parenti, / l'umana spezie e 'l loco e 'l tempo e 'l seme / di lor semenza e di lor nascimenti» (Inferno III 103-105).

#### 4. Verso la depenalizzazione?

Nonostante le opposizioni, a partire dal tardo Cinquecento la blasfemia occupa uno spazio sempre più ampio sia all'interno della codificazione sia all'interno della concreta attività delle corti di giustizia religiose e secolari. Quanto ciò sia il riflesso di un effettivo aumento della pratica o di una rinnovata attenzione da parte delle autorità verso un atteggiamento inveterato è difficile dire. Di certo, il Sant'Uffizio non agiva da solo e se spesso, come abbiamo visto, le autorità civili e le sedi periferiche potevano intralciarne l'operato, il tribunale trovava invece un alleato nelle molte confraternite dedicate al nome di Gesù o di Maria attive tanto in Spagna quanto in Italia<sup>45</sup>. In Italia, i soci della confraternita dei Correttori della

<sup>44</sup> P. SEGNERI, *op. cit.*, p. 75.

<sup>45</sup> Sulla diffusione delle Confraternite del Nome di Dio come antidoto e contrasto alla bestemmia, cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p. 361. Per la Spagna si veda M. FLYNN, *op. cit.* Per la Francia, CHRISTIN, *op. cit.*, p. 53.

bestemmia, istituita nel Cinquecento da san Carlo Borromeo, avevano l'obbligo, nei giorni festivi, di entrare nelle bettole e con carità correggere i bestemmiatori, lasciando anche scritti antiblasfemi da affiggersi alle pareti<sup>46</sup>. Il meccanismo evidentemente funzionava, se per esempio una certa Nunziata Giuliani nel giugno del 1592 denunciava il marito Martino Calamelli davanti all'Inquisizione di Imola per le sue frequenti bestemmie, «perché essendo nella Compagnia del Nome di Dio io intesi una volta dire a un vostro predicatore che quelli che erano scritti nella detta compagnia et sentivano biastemare erano obbligati a dirlo al Inquisitore e per questa causa son venuta ad avisare vostra reverentia»<sup>47</sup>.

Come si è visto dagli esempi portati finora, nell'Italia della Controriforma la bestemmia fu sempre vista come un peccato di gravità estrema, anche se ci fu sempre una frattura tra la percezione della sua gravità e l'entità della sua punizione. Solo poche voci isolate ne proposero la depenalizzazione. Una di esse fu quella del mugnaio friulano Domenico Scandella detto Menocchio:

Se mi ho un tabaro et che il voglio stracciar, faccio male solamente a me stesso et non ad altri, et credo che chi non fa mal al prossimo non faccia peccato; et perché semo tutti figliuoli di Dio, se non si femo mal l'un l'altro, come per esempio se un padre ha diversi figliuoli, et uno dica "maledetto sia mio padre", il padre gli perdona, ma s'el rompe la testa ad un figliuol d'un altro non gli può perdonar se non paga: et però ho detto ch'el biastemar non è peccato perché non fa mal a nissun<sup>48</sup>.

Sarebbero dovuti passare un paio di secoli prima che la

<sup>46</sup> P. SDRINGOLA OFM, *La Chiesa contro la bestemmia*, Tipografia Porziuncola, Assisi 1957, pp. 48-49.

<sup>47</sup> *L'Inquisizione romana a Imola*, voll. I-II, cit., p. 524.

<sup>48</sup> C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento* (1976), Adelphi, Milano 2019, p. 59.

profezia del mugnaio si avverasse e la bestemmia piano piano perdesse d'importanza e diventasse non più un reato in sé ma solamente un'aggravante. Più che della Rivoluzione francese (che continuò a punirla severamente, specie durante il Terrore), il tramonto della bestemmia (o, per meglio dire, la sua progressiva sparizione dal costume borghese e la sua graduale depenalizzazione) sembra essere il frutto di quello che Norbert Elias ha chiamato il processo di civilizzazione. Così come l'avvento della forchetta a tavola disciplinò comportamenti considerati sconvenienti, la nascita delle buone maniere fece piano piano sparire anche l'attitudine alla bestemmia, ormai considerata con lo stigma di un vizio tipico delle classi inferiori, da eliminare dai codici di comportamento della nuova cultura borghese<sup>49</sup>. Chi pensasse però che il processo di civilizzazione abbia definitivamente trascinato proposizioni e comportamenti blasfemi nel dimenticatoio sarebbe fuori strada. Cacciata dalla porta delle abitudini borghesi, la blasfemia rientrò dalla finestra, manifestandosi prima negli atteggiamenti *maudit* tenuti da intellettuali e artisti a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e poi, in misura ancora maggiore, nelle avanguardie novecentesche con lo scopo dichiarato di épater *le bourgeois*, di scandalizzare cioè i benpensanti.

Soprattutto, il nuovo millennio ha riportato la questione della blasfemia sotto i nostri occhi con particolare drammaticità. Se Alain Cabantous – in un libro uscito in edizione originale nel 1998, quindi in un momento anteriore all'attentato delle Torri gemelle – poteva ancora definire la questione della blasfemia come «seemingly trivial, indeed obsolete»<sup>50</sup>, ora il problema è al centro delle discussioni e delle azioni di gruppi religiosi in ogni parte del mondo, con conseguenze pesanti

<sup>49</sup> Per l'Italia il punto d'inizio di questo processo si può far partire dal diffusissimo *Galateo* (1558) di monsignor Giovanni Della Casa, secondo cui la bestemmia «non solo è difetto di scelerato uomo et empio, ma egli è ancora vizio di scostumata persona».

<sup>50</sup> A. CABANTOUS, *op. cit.*, p. 8.

sulla vita quotidiana di uomini e donne di ogni confessione e classe sociale. Ciò ha riportato alla ribalta domande la cui risposta sembrava ormai acquisita: è più importante il diritto alla libertà di espressione (amplificato a dismisura dalla diffusione di internet) oppure il rispetto per le idee diverse dalle nostre? E il diritto alla libertà di espressione è valido sempre e per chiunque? E che ne è allora dei casi in cui chi lo afferma lo fa in maniera evidentemente pregiudiziale nei confronti di un gruppo religioso o etnico avverso? Forse guardare a questo problema anche con lo specchietto retrovisore, come la storia ci consente di fare, ci permette di avere alcune risposte in proposito.

ANNICK PATERNOSTER

«CHE TI VENGA IL CANCARO!».  
MALEDIRE CON LA MALATTIA  
IN UN CORPUS DIACRONICO,  
IL GUTENBERG ITALIAN 2020

1. *Introduzione*

Ancora ben vive nell'italiano contemporaneo, maledizioni storiche come “che ti venga il gavocciolo” – un bubbone della peste – sono in uso fin dal Trecento. La maledizione «che venir possa fuoco da cielo che tutte v'arda, generation pessima che voi siete!» appare nel *Decameron*, V, 10: Pietro di Vinciolo scopre l'infedeltà della moglie e, colmo di collera, pronuncia queste parole, esprimendo frustrazione e giudizio morale verso tutte le donne. Data una presenza di quasi sette secoli, l'espressione “che ti venga SN” è stata interpretata come una formula di scortesia, specificamente associata a una maledizione di natura patologica<sup>1</sup>. Denunciate negli statuti medievali e negli atti giudiziari, tali espressioni erano ritenute peccaminose e blasfeme. L'analisi precedente, basata su due

<sup>1</sup> I parr. 2-4 del presente saggio rielaborano, in forma sintetica, contenuti già esposti in un precedente contributo dell'autrice, originariamente pubblicato in lingua inglese: A. PATERNOSTER, *Che ti venga NP, a conventionalised impoliteness formula for Italian disease curses (14th-20th century)*, in D. VAN OLMEN, M. ANDERSSON, J. CULPEPER e R. GIOMI (eds.), *The Grammar of Impoliteness*, The Gruyter, Berlin, 2025, pp. 129-178. I parr. 5-7 propongono sviluppi inediti e originali.

corpora storici – il CORpus Diacronico dell’Italiano (CODIT) e un corpus delle opere teatrali di Carlo Goldoni – ne ha individuato 132 occorrenze. La strategia dominante era di invocare la malattia più pericolosa e stigmatizzante del tempo, come peste o rabbia. Gli usi benedicienti sono rarissimi.

Il presente contributo estende l’analisi al *Gutenberg Italian 2020*, corpus diacronico in cui si registrano 57 occorrenze della formula: in che modo si distribuisce la formula “che ti venga SN” nella tradizione scritta italiana tra Cinquecento e Novecento e quali elementi linguistici ne garantiscono la stabilità d’uso? Particolare rilievo assume l’andamento diacronico: si osserva uno iato di due secoli, dall’inizio del Seicento all’Ottocento, coincidente con il periodo di maggiore controllo inquisitoriale sulla produzione culturale. Una maledizione come “che ti venga la peste” può non risultare blasfema in senso stretto – non nomina Dio invano –, ma è interpretabile come forma di blasfemia implicita, poiché contrasta con l’etica cristiana dell’amore per il prossimo e con il disegno provvidenziale, avvicinandosi alla superstizione e alla magia. L’assenza prolungata di tali formule fa ipotizzare che, per chi ambisse alla pubblicazione, il loro impiego fosse percepito come pratica problematica.

## 2. La maledizione come atto linguistico

La ricerca sulla scortesie nell’italiano antico si basa su atti giudiziari dei comuni dell’Italia centrale<sup>2</sup>. Sebbene redatti in

<sup>2</sup> Si vedano almeno D. MARCHESCHI, *Ingiurie, impropri, contumelie ecc. Saggio di lingua parlata del Trecento cavato dai libri criminali di Lucca per opera di Salvatore Bongi. Nuova edizione rivista e corretta*, Pacini Fazzi, Lucca 1983; G. BRESCHI, *Atti criminali recanatesi, edizione commentata*, in F. BRUNI (a cura di), *L’italiano nelle regioni. Testi e documenti*, UTET, Torino 1994, pp. 484-486; R. FANTAPPIÈ (a cura di), *Nuovi testi pratesi dalle origini al 1320*, 2 voll., Accademia della Crusca, Firenze 2000; P. LARSON,

latino, fin dal XIII secolo tali atti iniziano a riportare le offese in volgare. Le *verba iniuriosa* (“parole contro la legge”) comprendevano insulti, critiche, diffamazioni e maledizioni. Gli storici ne studiano l’interazione con legge, genere sociale e gerarchia, concentrandosi sul semantismo per ricostruire i valori della società medievale: purezza, lealtà e, soprattutto, onore<sup>3</sup>.

Dardano *et al.*<sup>4</sup> nonché Alfonzetti e Spampinato Beretta<sup>5</sup> hanno inaugurato lo studio sintattico degli insulti storici, identificando strutture ricorrenti: allocuzioni spregiative con aggettivi («Sossa puttana marcia»), il verbo “essere” con pronomi marcati («Tu se’ uno mentechatto»), “che” polivalente («Bastardo mulo che tu se’») e domande retoriche («Non avete voi vergogna...?»)<sup>6</sup>. Gran parte della scortesie storica, invece, resta terreno inesplorato.

Negli ultimi anni, la pragmatica della s/cortesie è tornata a concentrarsi sulla forma linguistica, soprattutto per quanto riguarda i processi di convenzionalizzazione. Secondo il riconosciuto modello *frame-based* di Terkourafi, una struttura

*Ingiurie e villanie dagli Atti podestarili pistoiesi del 1295*, in «Bollettino dell’Opera del Vocabolario italiano», 9 (2004), pp. 349-354.

<sup>3</sup> P. BURKE, *Insult and blasphemy in Early Modern Italy*, in ID., *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 95-109; T. DEAN, *Crime and Justice in Late Medieval Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; M. VISE, *The Unruly Tongue. Speech and Violence in Medieval Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2025.

<sup>4</sup> M. DARDANO – C. GIOVANARDI – M. PALERMO, *Pragmatica dell’ingiuria nell’italiano antico*, in G. GOBBER (a cura di), *La linguistica pragmatica. Atti del XXIV Congresso della Società di Linguistica Italiana* (Milano, 4-6 settembre 1990), Bulzoni, Roma 1992, pp. 3-37.

<sup>5</sup> G. ALFONZETTI – M. SPAMPINATO BERETTA, *Gli insulti nella storia dell’italiano. Analisi di testi del tardo medioevo*, in B. WEHR – F. NICOLISI (hrsgg.), *Pragmatique historique et syntaxe: actes de la section du même nom du XXXIe Romanistentag allemand*, Bonn, 27 septembre-1er octobre 2009, Peter Lang, Frankfurt-Berlin 2012, pp. 1-21.

<sup>6</sup> Esempi tratti da M. DARDANO – C. GIOVANARDI – M. PALERMO, *op. cit.*, pp. 13-16.

linguistica diventa una formula di cortesia quando è usata frequentemente all'interno di un determinato contesto (o *frame*) con intenzione cortese<sup>7</sup>. Nel caso della scortesia, la convenzionalizzazione dipende meno dalla frequenza, ma piuttosto dalla salienza e dalla capacità di suscitare una reazione emotiva. Il testo fondativo di Culpeper sulla scortesia include il *cursing* tra le espressioni convenzionalizzate («*fuck you!*», crepa!)<sup>8</sup>.

Le maledizioni si distinguono da atti linguistici affini secondo i seguenti criteri<sup>9</sup>:

- Bestemmie / imprecazioni (*swearing*): esclamazioni emotive legate a tabù, non dirette all'interlocutore ("Diavolo!", "Porca miseria!"). Possono offendere se inadeguate al contesto<sup>10</sup>;
- Insulti: atti diretti all'interlocutore tramite vocativi e asserzioni denigratorie ("cretino!", "sei un cretino!");
- Minacce: prevedono un danno futuro causato dal parlante ("Ora ti faccio vedere io!"). Sottintendono urgenza temporale;
- Maledizioni (*cursing*): il male augurato non prevede l'intervento del parlante. Sono formule interpersonali ("Dio ti maledica"), con valore potenzialmente soprannaturale;

<sup>7</sup> M. TERKOURAFI, *Politeness in Cypriot Greek: A Frame-Based Approach*. University of Cambridge Ph. D. dissertation, Cambridge 2001; EAD., *Pragmatic correlates of frequency of use: The case for a notion of 'minimal context*, in S. MARMARIDOU, K. NIKIFORIDOU and E. ANTONOPOULOU (eds.), *Reviewing linguistic thought: Converging trends for the 21st Century*. Mouton de Gruyter, Berlin/New York 2005, pp. 209-233.

<sup>8</sup> J. CULPEPER, *Impoliteness. Using language to cause offence*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 136.

<sup>9</sup> Uso la classifica proposta, per esempi ottocenteschi, da M. LÓPEZ-SIMO, *Formules votives négatives en français et en espagnol: de la malédiction à l'expulsion*, in «Estudios de Traducción» 13 (2023), pp. 21-35.

<sup>10</sup> J. CULPEPER, *Taboo language and impoliteness*, in K. Allan (ed.), *The Oxford Handbook of Taboo Words and Language*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 28-40.

- Benedizioni: augurano un bene (“Che Dio ti protegga”).

In alcuni contesti culturali (es. i Rom Gabor in Romania), anche oggi le maledizioni mantengono un valore rituale e cosmologico<sup>11</sup>. Le auto-maledizioni praticate dai Rom, invece, sono piuttosto delle promesse e quindi cortesi: “Che muoia mio padre se ...”<sup>12</sup>. I Rom ricorrono a maledizioni e giuramenti che invocano poteri soprannaturali secondo una tradizione arcaica che attribuisce alle parole un potere reale e magico.

Dal punto di vista dell’atto linguistico, le maledizioni possono svolgere due funzioni diverse. Oggigiorno si configurano prevalentemente come atti espressivi, veicolando rabbia o frustrazione, ma possono anche assumere funzione direttiva e intimidatoria. In passato, però, si riteneva che la sola enunciazione fosse sufficiente a produrre effetti reali: l’efficacia si fondava su una credenza condivisa nella forza performativa della parola. Nel contesto dei processi per stregoneria in Inghilterra tra XVI e XVII secolo, un semplice augurio di male, pronunciato da una donna anziana e povera verso un presunto aggressore, poteva essere interpretato come maledizione stregonesca e portato come prova in tribunale<sup>13</sup>. In questi casi, l’atto linguistico presupponeva la credenza in un patto tra parlante e poteri sovranaturali, come il diavolo<sup>14</sup>. Le maledizioni storiche, secondo Danet e Bogoch<sup>15</sup>, rientra-

<sup>11</sup> D. Z. KÁDÁR and A. SZALAI, *The socialisation of interactional rituals: A case study of ritual cursing as a form of teasing in Romani*, in «Pragmatics», 30 (2020), pp. 15-39.

<sup>12</sup> A. SZALAI, *When a curse is not impolite: Insistence in rites of hospitality in Romani interaction*, Paper presented at SymPol 2023, 14th Symposium on Politeness. (Im)Politeness studies: new frontiers, synergies and perspectives, Universidade da Madeira, 3-5 July 2023.

<sup>13</sup> J. CULPEPER – E. SEMINO, *Constructing witches and spells. Speech acts and activity types in Early Modern England*, in «Journal of Historical Pragmatics», 1.1 (2000), pp. 97-116: 102.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 107-109.

<sup>15</sup> B. DANET – B. BOGOCH, *“Whoever alters this, may God turn his face*

no negli atti dichiarativi di John Searle<sup>16</sup>, dove l'enunciazione stessa produce l'effetto. Questa credenza era tanto radicata che, in determinati contesti – per esempio, quando a parlare era una donna marginale e vulnerabile – anche un semplice sfogo poteva essere interpretato come un atto magico ostile.

Giuramenti e maledizioni risalgono al Vicino Oriente antico, dove le divinità erano ritenute responsabili dell'attuazione delle punizioni invocate, qualora approvassero la causa del maldicente<sup>17</sup>. Nel mondo greco-romano, tavolette di piombo – *katadesmos* in greco o *tabella defixionis* in latino – invocavano le divinità per nuocere ad altri<sup>18</sup>, e anche le iscrizioni tombali contenevano maledizioni. Nel primo Medioevo i monaci benedettini della Francia settentrionale usavano maledizioni liturgiche contro Vichinghi e signori feudali ribelli<sup>19</sup>. Le maledizioni introdotte da “chiunque”, tipiche dei documenti giuridici anglosassoni – testamenti, contratti, decreti – miravano a scoraggiare trasgressioni<sup>20</sup>. Maledizioni simili compaiono anche nei manoscritti medievali quale monito contro manomissioni<sup>21</sup>.

*from him on the day of Judgement”, Curses in Anglo-Saxon legal documents*, in «Journal of American Folklore», 105 (1992), pp. 132-165: 136.

<sup>16</sup> J.R. SEARLE, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

<sup>17</sup> Per fonti cuneiforme e bibliche, A.M. KITZ, *Cursed Are You! The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts*, Eisenbrauns, Winona Lake 2014; per fonti ittite, B. CHRISTIANSEN, *Schicksalsbestimmende Kommunikation: Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln*, Harassowitz, Wiesbaden 2012; per fonti babilonesi, M. SANDOWICZ, *Oaths and Curses: A Study in Neo- and Late Babylonian Legal Formulary*, Ugarit-Verlag, Münster 2012.

<sup>18</sup> J.G. GAGER, *Introduction*, in Id. (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford University Press, New York/Oxford 1992, pp. 3-41.

<sup>19</sup> L.K. LITTLE, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*, Cornell University Press, Ithaca/London 1993.

<sup>20</sup> B. DANET – B. BOGOCH, *op. cit.*, p. 132.

<sup>21</sup> E. BAKER, *Book Curses*, Bodleian Library, Oxford 2023.

### 3. *Trasgressioni teologiche e legali*

Una distinzione teologica utile oppone la dimensione verticale della maledizione, rivolta a Dio, a quella orizzontale, diretta verso altri esseri umani<sup>22</sup>. I Padri della Chiesa si concentravano sulla prima: quando è legittima, e dunque efficace, una maledizione? Per Gregorio Magno, nel VI secolo, solo quella pronunciata da un giudice sereno, mosso da giustizia divina, poteva esserlo<sup>23</sup>. Questa idea si lega alla scomunica, in cui la Chiesa, tramite un patto con Dio, si arroga il potere di escludere i peccatori dalla salvezza eterna<sup>24</sup>. Le maledizioni private, invece, dettate da rabbia o vendetta, erano considerate peccaminose. Dal Duecento l'attenzione si sposta sulla dimensione orizzontale e sociale: si condannano le maledizioni per l'assenza di *caritas*<sup>25</sup>. Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, chiarisce: «Se invece uno desidera il male altrui in quanto male, cioè compiacendosi del male stesso, allora la maledizione è illecita, e questo è ciò che si intende propriamente per maledizione»<sup>26</sup>. Il desiderare il male era considerato peccato mortale<sup>27</sup>.

Sia maledizioni sia imprecazioni erano considerate peccaminose. Le seconde, almeno quelle comuni, potevano essere

<sup>22</sup> S. VECCHIO, *Légitimité et efficacité de la malédiction dans la réflexion théologique médiévale*, in N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET e I. ROSIER-CATACH (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge: Études réunies*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 349-361.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 357.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 360.

<sup>26</sup> T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, testo latino dell'edizione Leonina, traduzione italiana curata da T.S. CENTI, R. COGGI, G. BARZAGHI, G. CARBONE, Introduzione di G. BARZAGHI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, parte II, sezione II, questione 76, articolo 1.

<sup>27</sup> C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987.

tollerate, ma il confine con la bestemmia eretica e blasfema – punita severamente – restava incerto<sup>28</sup>. Maledicendo, invece, si invocava implicitamente Dio perché realizzasse un male voluto dal parlante. Se la bestemmia agisce direttamente contro il sacro (“Dio maledetto!”), la maledizione può essere blasfema in modo indiretto: usurpa l’autorità divina mettendo in discussione il suo esclusivo diritto di punire. Questa concezione riaffiora nel settecentesco manuale per confessori *L’Uomo apostolico*, ristampato più volte nel secolo successivo<sup>29</sup>. L’Esortazione X ammonisce le madri che maledicono i figli con frasi come «Che ti venga la peste», «Che ti possa rompere il collo», «Che il diavolo ti porti»<sup>30</sup>. L’autore decreta:

[...] essendo Egli, che per i suoi Giusti Giudizj manda la Peste, la Morte, e gli altri Mali di pena, pare, che si voglia obbligarlo ad eseguire il male iniquamente imprecato<sup>31</sup>.

La convinzione che la maledizione offenda Dio sopravvive così almeno fino all’Ottocento.

Riconoscendo il potenziale destabilizzante delle maledizioni, anche le autorità laiche tentarono di regolamentarne l’uso. In Italia, la maggior parte degli statuti comunali trecenteschi includeva le *verba iniuriosa* come punibili<sup>32</sup>. Spesso gli statuti riportavano paradigmi proibiti. In uno statuto marchigiano del Trecento (nello Stato Pontificio), si individuano quattro cate-

<sup>28</sup> L. BIASIORI, *Taking the Name of the Lord in Vain in Early Modern Italy*, in «Church History and Religious Culture», 104 (2024), pp. 340-358.

<sup>29</sup> G. MARIA, *L’uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario colle avvertenze de Sacri canoni, e de Santi padri, massimamente di San Carlo Borromeo*, Rizzardi, Brescia 1732.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 290.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> C. TARDIVEL, *Giudicare la violenza verbale alla fine del Medioevo*, in D. LETT (éd.), *I registri della giustizia penale nell’Italia dei secoli XII-XV*, Publications de l’École française de Rome, Rome 2021, pp. 301-320: 303-304.

gorie: insulti (*iniuria*), rimproveri (*reimproperatio*), maledizioni (*blasfemia*) e calunnia<sup>33</sup>. Tra le maledizioni figurano per es.: «che te venga lo carbone»; «che te venga l'antrace»<sup>34</sup>. Maledizioni legate alla malattia ricorrono anche negli atti processuali. In documenti bolognesi, Tardivel conta 21 occorrenze di «che ti venga»<sup>35</sup>. Le fonti statutarie e giudiziarie offrono una testimonianza rilevante: a differenza dei testi letterari, frequenti nei corpora linguistici diacronici, dove la formula, spesso edulcorata, ha funzione narrativa o comica, i dati raccolti da Tardivel attestano un uso effettivo nell'oralità quotidiana.

#### 4. «*Che ti venga*» nel CORpus Diacronico dell'ITaliano (CODIT)

Per dimostrare la relazione stabile tra la forma grammaticale «che ti venga SN» e la sua funzione scortese si è impiegato un corpus diacronico bilanciato, progettato per rappresentare in modo equilibrato la lingua scritta in diversi contesti d'uso<sup>36</sup>. Il CORpus Diacronico dell'ITaliano (CODIT) copre il periodo dal Duecento al 1947 e contiene circa 33 milioni di

<sup>33</sup> C. TARDIVEL, *Le délit d'injure verbale d'après les statuts communaux de la Marche d'Ancone (Italie, XIVe–XVe siècles)*, in «Questes», 41 (2019), pp. 85-105: 92-93.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 93. L'antrace può causare carbonchi, soprattutto nella sua forma cutanea, che è la più comune tra le forme di infezione da *Bacillus anthracis*.

<sup>35</sup> C. TARDIVEL, *Words and Deeds: Gender and Social Practices of Verbal Violence in Bologna's Trial Records (1350-1385)*. In HAL Open Science, [https://hal.science/hal-02483828v1/file/Chloé\\_Tardivel\\_Version\\_3.pdf](https://hal.science/hal-02483828v1/file/Chloé_Tardivel_Version_3.pdf), messo in linea il 18 febbraio 2022, ultimo accesso il 9 giugno 2025.

<sup>36</sup> A. PATERNOSTER, *op. cit.*, pp. 139-156. I corpora diacronici presentano inevitabilmente una distorsione dei dati, sia per la loro copertura disomogenea sia per una marcata inclinazione verso le produzioni linguistiche delle élite maschili. Tale squilibrio si accentua man mano che si risale nel tempo.

token<sup>37</sup>. È suddiviso in cinque sottocorpora cronologici<sup>38</sup>, ciascuno rappresentativo di sei generi testuali: saggistica, prosa letteraria, poesia, epistolografia, testi scientifici e teatro (il primo periodo è privo di scritti scientifici). La presenza di generi orientati al parlato lo rende particolarmente adatto all'analisi delle interazioni interpersonali.

La formula “che ti venga SN” si fonda su quattro elementi grammaticali: la congiunzione “che”, un pronome personale, il verbo “venire” al congiuntivo presente e il sintagma nominale.

La proposizione *augurativa* introdotta da “che” esprime un desiderio rivolto a un destinatario esplicito<sup>39</sup>. Originariamente subordinate ellittiche dipendenti da verbi come “augurare”<sup>40</sup>, queste frasi si sono rese autonome, diventando delle insubordinate<sup>41</sup>. L'assenza del verbo “augurare” accentua la forza perlocutiva dell'augurio. Nel CODIT, “che” è presente nel 69% delle occorrenze: «Che ti venga l'anticuore, vecchio cucco!» (3\_TEATRO\_ANDREINI\_LO SCHIAVETTO)<sup>42</sup>.

Nel CODIT, il 72% delle occorrenze impiega il congiuntivo presente “venga” o “vengano”; in alcuni casi ricorre la forma “possa venire”. Il *Grande dizionario della lingua italiana* nota che “venire” può significare «manifestarsi in un

<sup>37</sup> M.S. Micheli, *CODIT. A new resource for the study of Italian from a diachronic perspective: Design and applications in the morphological field*, in «Corpus», 23 (2022), <https://doi.org/10.4000/corpus.7306>, ultimo accesso 9 giugno 2025. Il CODIT è liberamente accessibile online: <https://www.korpus.cz/kontext/query?corpname=codit>, ultimo accesso 9 giugno 2025.

<sup>38</sup> 1) Duecento - 1375; 2) 1376-1532; 3) 1533-1691; 4) 1692-1840; 5) 1841-1947.

<sup>39</sup> G. SALVI – L. RENZI (a cura di), *Grammatica dell'italiano antico*, il Mulino, Bologna 2010, 2 voll., II, pp. 1211-1218.

<sup>40</sup> M. DARDANO – C. GIOVANARDI – M. PALERMO, *op. cit.*, p. 19.

<sup>41</sup> N. EVANS, *Insubordination and its uses*, in I. Nikolaeva (ed.), *Finiteness: Theoretical and Empirical Foundations*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 366-431.

<sup>42</sup> L'anticuore è un tumore situato in prossimità del cuore negli animali domestici quadrupedi, per esempio nei cavalli. I metadati indicano il periodo storico, il genere testuale, l'autore e il titolo della fonte.

organismo», con riferimento a malattie<sup>43</sup>. Si osserva spesso la postposizione del sintagma nominale al verbo («Che vi venga il colera!», 5\_PROSA\_VERGA\_MALAVOGLIA), invece, l'ordine inverso («Che la fistola Ti venga!», 2\_TEATRO\_ARIOSTO\_LA LENA) evidenzia il termine malaugurante.

Per l'oggetto indiretto, l'italiano antico distingue fra il pronome “ti” (per vicinanza affettiva, uguaglianza o inferiorità gerarchica) e “vi” (per rispetto o deferenza verso un superiore)<sup>44</sup>. Nel CODIT prevalgono “ti” e “vi” plurale, ma si trova anche “vi” singolare per maledire un superiore, come nell'esempio «che vi vengano tremila cacasangui!» (3\_PROSA\_BANDELLO\_NOVELLE), rivolto a un sacerdote. Non è invece attestato l'uso di “Le”, pronome deferenziale dal Cinquecento.

Il sintagma nominale funge da soggetto. Le malattie invocate rientrano spesso nella sfera del tabù (peste, colera, dissenteria, scabbia), con sintomi stigmatizzanti come diarrea, pus e prurito. La condizione più frequente è il cancro, inteso qui come piaga ulcerata e purulenta. Alcuni esempi attingono a malattie veterinarie, riducendo simbolicamente l'interlocutore a uno stato animale. Altri evocano eventi fatali (fuoco, fulmini) o altri malanni gravi. Col tempo, il legame con la malattia si attenua: il *GDLI* (s. v.) segnala che “canchero” può indicare genericamente una sventura. I nomi dimostrano la strategia scortese di augurare ciò che,

<sup>43</sup> S. BATTAGLIA (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, 21 voll., UTET, Torino 1961-2002 (ora in avanti *GDLI*), s. v. “venire”, reperito da <https://www.gdli.it/>, ultimo accesso 9 giugno 2025.

<sup>44</sup> P. MOLINELLI, *Sociocultural and Linguistic Constraints in Address Choice from Latin to Italian*, in K. BEECHING – C. GHEZZI – P. MOLINELLI (eds.), *Positioning the Self and Others. Linguistic Perspectives*, John Benjamins, Amsterdam 2018, pp. 51-79; C. GHEZZI, *Verticality and horizontality in Italian address forms*, in C. GHEZZI – P. MOLINELLI – L. UNCETA GÓMEZ (eds.), *Politeness between cognition and culture from Latin to Italian and Spanish*, numero monografico in «Studi Italiani di Linguistica Teorica e Applicata», 50.3 (2021), pp. 648-666.

in un dato contesto storico, è considerato più umiliante e temuto.

La formula è spesso intensificata. L'intensificazione accresce l'offensività siccome rende più esplicito l'intento scortese<sup>45</sup>. L'intensificazione è esterna, tramite l'aggiunta di interiezioni emotive (per es. "oh", "deh"), insulti («Ribaldo», 2\_TEATRO\_GABRIELE ARIOSTO\_STUDENTI) o bestemmie («Al corpo di Cristo», 3\_PROSA\_BANDELLO\_NOVELLE). È frequente la chiusura con punto esclamativo. L'intensificazione può anche essere interna, agendo sul sintagma nominale con l'aggiunta di parti anatomiche, in particolare orifici, o con la moltiplicazione dei mali («che gli venga un gavocciolo, un cassale», 4\_POES\_PARINI\_ALCUNE POESIE) e con esagerazioni numeriche (cento, mille, tremila).

Quasi ovunque, la maledizione è inserita in contesti conflittuali: sfoghi, litigi, esplosioni d'ira. Le benedizioni sono rarissime: un solo caso nel CODIT.

La formula ricorre anche in un corpus monografico, l'*ItalianLISCortIta* XVIII secolo – commedie Goldoni, per un totale di 3,7 milioni di token<sup>46</sup>. Nei 71 casi registrati, si conferma la natura formulaica dell'espressione. La gamma di malattie è limitata, con netta prevalenza della rabbia, malattia letale e storicamente rilevante per il periodo tra Sei e Settecento che vede epidemie e attacchi di lupi rabbiosi nel Bellunese. La formula "che ti venga SN" emerge, quindi, come espressione di scortesia ricorrente e strutturalmente stabile nei due corpora consultati.

<sup>45</sup> J. CULPEPER, *Impoliteness*, cit., p. 139.

<sup>46</sup> Compilato da Chiara Ghezzi, il corpus comprende 177 documenti che costituiscono l'intera opera drammatica di Goldoni, nell'edizione curata da Giuseppe Ortolani per la collana *Classici Mondadori*, 1955. Il corpus è ospitato su <https://www.sketchengine.eu/> (ultimo accesso 10 giugno 2025) ed è stato gentilmente condiviso da Chiara Ghezzi, alla quale desidero esprimere la mia più profonda gratitudine.

## 5. *La maledizione di malattia in Gutenberg Italian 2020*

Il presente saggio estende l'analisi a un terzo corpus, di dimensioni significativamente maggiori, per verificare se i risultati precedenti si confermano. Questo passaggio permette una più solida triangolazione dei dati.

### *Il corpus*

Il corpus *Gutenberg Italian 2020* è una raccolta di testi in italiano tratti dal *Project Gutenberg*, la più grande biblioteca digitale di opere di pubblico dominio. Contando circa 46,5 milioni di token<sup>47</sup>, il corpus offre una panoramica ampia attraverso una selezione di oltre 700 opere letterarie di vario genere, tra cui romanzi, racconti, poesia, teatro e saggistica. Tuttavia, presenta diverse limitazioni metodologiche. Non è disponibile una classificazione sistematica dei generi testuali, sebbene l'orientamento complessivo sia chiaramente letterario. Inoltre, non essendo nota la distribuzione cronologica delle opere, si presume che i token non siano equamente ripartiti tra i periodi rappresentati. Ciò pone problemi di rappresentatività, soprattutto per analisi diacroniche o quantitative, e richiede cautela nell'interpretazione dei risultati. Il corpus è precaricato su Sketch Engine<sup>48</sup>, il che consente l'uso della ricerca per concordanza.

Il corpus *Gutenberg Italian 2020* contiene in totale 57 esempi di maledizioni con “che ti venga”, di cui solo 5 compaiono anche nel CODIT. Gli esempi coprono quasi quattro secoli, dal 1521 – anno di pubblicazione delle *Calandria* di

<sup>47</sup> La pagina di presentazione del corpus cita 93 milioni di token, ma ogni fonte è inclusa due volte e quindi il numero di token in realtà è solo la metà. Qui ogni occorrenza della maledizione è stata contata solo una volta (non due).

<sup>48</sup> [https://app.sketchengine.eu/-/dashboard?corpname=preloaded%2F-gutenberg20\\_it](https://app.sketchengine.eu/-/dashboard?corpname=preloaded%2F-gutenberg20_it), ultimo accesso 13 giugno 2025.

Bernardo Dovizi da Bibbiena, messa in scena nel 1513 a Urbino – al 1920, con un caso risalente al 1899 incluso in *Èl Sgner Pirein*, opera postuma di Antonio Fiacchi. Fino al Seicento, ben 46 esempi si trovano esclusivamente in commedie, firmate da soli otto autori. Questa forte concentrazione tende a minare ulteriormente la rappresentatività del corpus.

Una presenza interessante è quella di Teofilo Folengo, autore delle *Maccheronee*, componimenti in latino maccheronico che parodiano i generi alti, mescolando cultura colta e popolare con linguaggio grottesco e irriverente. L'opera ricorre undici volte, confermandone il ruolo di antesignana del comico burlesco italiano. Un altro autore centrale è Francesco Belo con *Il pedante* (otto occorrenze), commedia incentrata su un erudito ridicolo, emblema della satira sociale. Molto rappresentato anche Giovan Battista Della Porta, presente con sei commedie, che combina la commedia dell'arte con trame articolate e personaggi vivaci. Compare anche Machiavelli con *La Mandragola* (tre occorrenze), mentre *La Calandria* di Bibbiena (due) e *I tre tiranni* di Agostino Ricchi (tre) sono esempi di commedia rinascimentale ispirata ai modelli classici e boccacciani. *Gl'ingannati*, opera collettiva degli Accademici Intronati di Siena (sei esempi), rappresenta un archetipo della commedia degli equivoci.

Gli autori ottocenteschi, invece, mostrano maggiore varietà di generi, con solo una commedia accanto a romanzi, racconti e testi popolari o regionali:

- Besezio, Vittorio, *La plebe*. Parte terza (romanzo sociale, 1868);
- Porati, R. A., *Una notte fatale ovvero il racconto dell'esiliato* (romanzo, 1872);
- Imbriani, Vittorio, *La novellaia fiorentina* (racconti e fiabe popolari, 1877);
- Raga, Emilio, *I drammi de' campi* (racconti, 1886);
- Carrera, Valentino, *Un avvocato dell'avvenire* (commedia, 1887);

- Fiacchi, Antonio, *Èl Sgner Pirein. Scritti scelti editi ed inediti* (racconti umoristici in dialetto bolognese, 1920, 3<sup>a</sup> ed.).

### *La sintassi ricorrente*

Gli esempi sono stati estratti tramite la funzione concordanza in Sketch Engine, con una ricerca CQL<sup>49</sup>, basata sulla variazione riscontrata nel CODIT:

[word="tilviltelvellilgille"] [word="vengalvegnalvenghilvenganolvenghinolvegnano"].

Solo due esempi usano il modale “possa”, come qui:

TRASILOGO. Un canchero... MASTICA. Che Dio non mi dia! TRASILOGO.... che ti possa venire,... MASTICA. Per che cagione? TRASILOGO.... acciò ti spolpe insino all'osse! (Giovan Battista Della Porta, *La Carbonaria*, 1910 [1601]).

L'esempio si sviluppa su più battute e presenta l'ordine meno comune con il soggetto (“canchero”) anteposto al verbo. La sola menzione scatena un'invocazione a Dio, a difesa del parlante. In un contesto conflittuale, è sufficiente nominare una malattia (con prosodia presumibilmente enfatica) perché il destinatario la interpreti come inizio di maledizione.

Da ricerche supplementari basate sulle malattie attestate in CODIT emergono non meno di undici esempi in latino maccheronico, che sono stati inclusi qui in quanto attestano precocemente l'uso formulaico di “che ti venga SN”. La versione latineggiante *veniat tibi* appare in un testo comico proprio perché l'autore dà per scontato che il pubblico possa riconoscere in trasparenza la formula italiana. Il riuso parodi-

<sup>49</sup> *Corpus Query Language*.

stico in latino maccheronico rafforza, quindi, l'idea che "che ti venga SN" fosse già una formula convenzionalizzata, riconoscibile e condivisa nel volgare del Cinquecento.

30 esempi hanno il "che", sette dei quali con un "che" polivalente, l'ultimo dei quale appare nel 1606:

Il malanno che ti venga! Giovan Battista Della Porta, *Lo Astrologo*, 1910 [1606]).

"Che" è allo stesso tempo una congiunzione e pronome relativo. Varianti regionali per il verbo sono "venghino" e "vegna":

cha ta vegna ol cancher, in duol cuor (Nocturno Napoletano, *Opera nova amorosa*, vol. 3, 1518).

L'uso del pronome informale "ti" (o "te", "ta", *tibi*) domina, con 35 casi. Due esempi riportano la variante bolognese "at": «ch'at vegna èl mal zittòn»; «Ch'at vegna trî trî e quella ed còpp.» (Antonio Fiacchi, *Èl Sgner Pirein*, 1920). Un solo esempio usa il "vi" di rispetto:

Vi venga la peste! (Emilio Raga, *I drammi de' campi*, 1886).

Compare Sciaverio si rivolge con "vi" a Mastro Vanni. Come nel CODIT, è possibile maledire mantenendo il pronome di rispetto.

In questo paragrafo, però, l'attenzione si concentra sugli aspetti più marcatamente offensivi della maledizione: la punizione invocata e i meccanismi di intensificazione.

### *Malattie e avversità invocate*

La patologia più invocata è il cancro, presente in oltre la metà delle maledizioni (29 su 57). A lungo concepito come piaga visibile e purulenta, solo tra Cinque- e Settecento si ini-

ziò a interpretarlo, lentamente, come malattia interna, grazie ai progressi di microscopia e anatomia. La tabella n. 1 elenca le punizioni in ordine decrescente di frequenza.

|                                                                 |    |               |           |
|-----------------------------------------------------------------|----|---------------|-----------|
| cancer / canchero / cancaro<br>/ <i>cancar</i> / <i>canchar</i> | 29 | grosso        | 1         |
| malanno                                                         | 5  | mala pasqua   | 1         |
| peste                                                           | 3  | febre         | 1         |
| accidente                                                       | 3  | mal francese  | 1         |
| <i>Phistola</i> / fistole                                       | 2  | pipetola      | 1         |
| <i>cacasanguis</i> / <i>cacasanguì</i>                          | 2  | visintieria   | 1         |
| <i>morbus</i>                                                   | 1  | bene          | 1         |
| seccagine                                                       | 1  | mal           | 1         |
| diavolo                                                         | 1  | ruine         | 1         |
| contina                                                         | 1  | mal zittòn    | 1         |
| trî trî                                                         | 1  | <b>totale</b> | <b>59</b> |

Tabella n. 1. Malattie e altre avversità invocate nelle maledizioni “che ti venga SN” nel corpus *Gutenberg Italian 2020*

Ci sono 59 punizioni in totale per 57 maledizioni perché una maledizione invoca 3 mali:

Mal ti venga e mille cancheri e mille ruine! (Giovan Battista Della Porta, *La Carbonaria*, 1910 [1601]).

Le punizioni invocate si distribuiscono in quattro gruppi principali: patologie degradanti, malattie infettive, malattie veterinarie e casi di avversità severa e/o prolungata.

- Le patologie sfiguranti dominano nettamente: “cancro” compare 29 volte, seguito da fistola (2) e da seccagine (1), «arsura, secchezza della gola», impiegata anche in contesti imprecatori (il *GDLI*, s. v., cita l'esempio della *Mandragola*, presente anche nel CODIT):

Che ti venga la seccaggine, pezzo di manigoldo! (Niccolò Machiavelli, *La Mandragola*, ca. 1914 [1524]).

- Le malattie infettive sono ben rappresentate: la “peste” compare 3 volte, affiancata da *morbus* (1), termine latino generico, ma spesso sinonimo di peste, e da “grosso” (1), spiegato dal *GDLI*, *s. v.*, come «bubbone della peste», usato in «frasi di imprecazione e di cattivo augurio». Compaiono anche espressioni legate alla dissenteria come *cacasanguis* / “cacasanguì” (2) e la “visintieria” (1), variante napoletana che sostituisce il prefisso greco *dis-* con *bis-* latino<sup>50</sup>. La “contina” (1), secondo il *GDLI* (*s. v.* “cortina”), indica la febbre quartana continua. Chiudono l’elenco “febre” (1) e “mal francese” (1), cioè la sifilide.

- Significative le malattie veterinarie: “èl mal zittòn” (1), malattia del maiale attestata dal *Vocabolario del dialetto bolognese*<sup>51</sup>; il napoletano “pipétola” (1), è una malattia del becco degli uccelli, in particolare dei polli<sup>52</sup> (cfr. *GDLI*, *s. v.* “pipita”). Come nel CODIT, la malattia veterinaria riduce l’interlocutore allo stato di animale.

- Una parte rilevante delle punizioni riguarda gravi avversità: “el diavolo” (1), “la mala Pasqua” (1), “accidente” (3), “malanno” (5), “ruine” (1), “mal” (1).

<sup>50</sup> S. ARGENZIANO – G. DE FILIPPIS, *Lessico e letteratura del dialetto napoletano*, lettera V, *s. v.* <https://www.vesuvioweb.com/it/wp-content/uploads/Gianna-De-Filippis-e-Salvatore-Argenziano-Lettera-V-Lessico-e-Letteratura-Napoletana-vesuvioweb-2023.pdf>, ultimo accesso 10 giugno 2025.

<sup>51</sup> G. UNGARELLI – A. TRAUZZI, *Vocabolario del dialetto bolognese*, Stab. tip. Zamorani e Albertazzi, Bologna 1901, *s. v.* “mæl zitàn”.

<sup>52</sup> «Pepetola. Lo stesso che Pepitola. Viol. buff. 24. E le venga p’arraggia la pepetola. Cort. Lett. 222. Sta zitto, che te venga la pepetola. (La st. 1666 ha pepitola).» A. VINCIGUERRA, *Il Vocabolario del dialetto napoletano di Emmanuele Rocco. Studio ed edizione critica della parte inedita F-Z*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Firenze, 2011-2013, *s. v.*

Entrambi, “il bene” (1) e “trî trî” (1), espressione bolognese legata al gioco delle carte, hanno un senso sarcastico (si veda *infra*). “Accidente” appare solo nell’Ottocento.

I mali invocati riflettono paure sanitarie concrete, espressioni stigmatizzanti, disgrazie generiche legate alla cattiva sorte e una stratificazione regionale che testimonia la vitalità delle forme locali di maledizione.

### *Intensificazione*

Nel corpus *Gutenberg Italian 2020*, oltre metà delle 57 maledizioni con la formula “che ti venga SN” presenta meccanismi di intensificazione, che ne aumentano la forza offensiva. 33 esempi terminano con un punto esclamativo, segnale di una prosodia enfatica. L’intensificazione è dunque un tratto ricorrente nella strategia scortese.

L’intensificazione interna può agire su diversi elementi. In primo luogo, sul sintagma nominale. Un primo meccanismo è la moltiplicazione dei mali, come in «Mal ti venga e mille cancheri e mille ruine!» (Giovan Battista Della Porta, *La Carbo-naria*, 1910 [1601]). Anche questo caso usa un quantificatore iperbolico “un cofano di”: «che te venga no cuofano de malanni» (Giovan Battista Della Porta, *La Tabernaria*, 1910 [1616]).

Un secondo meccanismo è l’indicazione della parte del corpo in cui la malattia dovrebbe manifestarsi. Nelle *Maccheronee* di Teofilo Folengo (1911 [1552]) si augura due volte «un cancar in occhis», accanto a «morbus in occhis». Una struttura simile è attestata anche nel secondo Ottocento: «Te vegna el cancher in te i occhi» (Vittorio Imbriani, *La novella fiorentina*, 1877). L’uso dell’organo visivo serve a rendere l’augurio più debilitante. Altre specificazioni anatomiche includono «la peste alla lingua» (Giovan Battista Della Porta, *La sorella*, 1910 [1604]), «cha ta vegna ol cancher, in duol cuor» (Nocturno Napoletano, *Opera nova amorosa*, vol. 3,

1518) e «Ti venghi il cancher in tel cor» (Giovan Battista Della Porta, *La Tabernaria*, 1910 [1616]). Il cuore come sede della maledizione rafforza la sua dimensione letale. Nell'esempio ottocentesco, «ti venga un canchero coi fiocchi» (Vittorio Bezzio, *La plebe*. Parte terza, 1868), il parlante qualifica il male con l'espressione solitamente positiva "con i fiocchi", qui usata in chiave sarcastica. Un altro caso notevole è il riferimento temporale in «Doh! che te venga la febre ben ora!» (*Gl'ingannati*, degli Accademici Intronati di Siena, 1912 [1531]), che sollecita una realizzazione istantanea.

Altri esempi mostrano un'intensificazione sull'oggetto indiretto. In «questi demoni di tedeschi, che ci venga a tutti il malanno» (R. A. Porati, *Una notte fatale*, 1872), i maledetti sono un terzo partito che sarebbe offeso qualora fosse in grado di sentire o venisse comunque a conoscenza dell'insulto 'demoni'. Anche in «Il cancar che ti venga, a te e quel pazzo di tuo padrone!» (*Gl'ingannati*, degli Accademici Intronati di Siena, 1912 [1531]) un terzo partito viene chiamato "pazzo".

In secondo luogo, alcuni elementi di intensificazione agiscono non su una singola parte – SN, verbo o oggetto indiretto – ma sull'intera maledizione. Si utilizzano strutture paratattiche o subordinate per raddoppiare l'effetto. Nell'esempio maccheronico «Iste tibi veniat possisque cagare bu-dellas» (Teofilo Folengo, *Le maccheronee*, 1911 [1552]), la maledizione iniziale – *iste* si riferisce a *cagasanguis* – si coordina con una seconda proposizione scatologica. Lo stesso avviene in «ca te venga la visintieria e ti si secchi la lingua quanno li nuommeni!» (Giovan Battista Della Porta, *La Tabernaria*, 1910 [1616]), dove alla dissenteria si aggiunge la secchezza della gola. La maledizione può continuare nella frase finale: «Un canchero [...] che ti possa venire [...] acciò ti spolpe insino all'osse!» (Giovan Battista Della Porta, *La Carbonaria*, 1910 [1601]). Anche qui la patologia invocata – dolore, bruciore, sangue – continua nella subordinata: «cancar ortighis veniat, quod ipsae crura cruentant» (Teofilo Folengo, *Le maccheronee*, 1911 [1552]).

Altri tratti espressivi, prosodici o lessicali, rafforzano la scortesia dell'intera formula. Compaiono delle interiezioni emotive, come *do* e *deb* nelle *Maccheronee*, o “Doh” e “Deh” in esempi italiani: «Deh, che ti venga il mal francese!» (Giovann Battista Della Porta, *Lo Astrologo*, 1910 [1606]). Anche gli insulti contribuiscono all'intensificazione. Il vocativo maccheronico *manigolde* ha un suo corrispettivo nell'insulto machiavelliano «pezzo di manigoldo» (*La Mandragola*, ca. 1914 [1524]), costruito con ‘pezzo di’, la categorizzazione spregiativa<sup>53</sup>. In «mestolon, cancar ti venga!» (Agostino Ricchi, *I tre tiranni*, 1912 [1533]), “mestolon”, «mestolo di grandi dimensioni», è spiegato nel *GDLI* (*s. v.*) anche come epiteto ingiurioso per «persona sciocca, stolido, balorda; gonzo, bietolone». Un diverso tipo di insulto emerge in questi due casi: «Stracciaferro, mio caro amico, che ti venga un accidente»; «Martuffo del boia, mio caro amico, che ti venga un accidente» (entrambi tratti da Vittorio Besezio, *La plebe*, Parte terza, 1868). L'allocuzione “mio caro amico”, in apparenza affettuosa, introduce un sarcasmo marcato ed è *mock polite*<sup>54</sup>, con cortesia solo superficiale.

Nel complesso, la varietà delle strategie intensificanti dimostra che la formula “che ti venga SN”, pur fissa nella sua struttura di base, si presta a numerose modulazioni pragmatiche per amplificare l'offesa.

### *Usi cortesi*

Perché un'espressione si convenzionalizzi come formula di scortesia, è auspicabile avere un numero minimo di usi cortesi.

“Che ti venga del/il bene” appare solo tre volte nel corpus goldoniano (una in comune con il CODIT). Due sono

<sup>53</sup> G. ALFONZETTI – M. SPAMPINATO BERETTA, *op. cit.*, p. 3.

<sup>54</sup> C. TAYLOR, *Mock Politeness in English and Italian*, John Benjamins, Amsterdam 2016.

benedizioni sincere; una, che proviene da *Il ventaglio*, 1764, è sarcastica<sup>55</sup>. La scarsità (3 su 71, di cui una sarcastica) conferma l'orientamento scortese della costruzione. Nel corpus *Gutenberg Italian 2020*, l'unico esempio "positivo" è anch'esso sarcastico: «(che venga il bene a chi l'ha fabbricata!)»<sup>56</sup>. Ecco il contesto della 'benedizione':

BOBI: Mi scusi; m'ha messo di malumore lo stare tante ore su questa panca... (che venga il bene a chi l'ha fabbricata!).

Bobi Lascifare, imputato per incendio, furto e tentato omicidio, si presenta davanti al Presidente della Corte d'Assise. Richiamato all'ordine per il tono irrispettoso, si scusa attribuendo il suo nervosismo all'estrema scomodità del banco degli imputati. Poi, pronuncia la frase che suona come una benedizione, ma è in realtà una maledizione, rivolta a chi ha progettato quel banco. Il suo "che venga il bene" è sarcastico e *mock polite*: una forma cortese che maschera un'intenzione scortese, come si ritrova anche in Goldoni.

Tuttavia, esiste anche il contrario: maledire con intento cortese. Il fenomeno è descritto nella fonte più recente: *Èl Sgner Pirein. Scritti scelti editi ed inediti* di Antonio Fiacchi, terza ed. del 1920. Il primo esempio – «ch'at vegna èl mal zittòn» – è analizzato come saluto usato dai contadini del Bolognese, dove la forma scortese esprime in realtà vicinanza affettiva. La riflessione metapragmatica, cioè una comunicazione sulla comunicazione, appare in un brano intitolato *Lo spirito*, dedicato alla naturale inclinazione all'arguzia e allo scherzo, datato 1° giugno 1899:

<sup>55</sup> A. PATERNOSTER, *op. cit.*, pp. 167-170, propone un'analisi qualitativa di questi esempi.

<sup>56</sup> V. CARRERA, *Un avvocato dell'avvenire*, in ID. *Commedie*, L. Roux e C., Torino 1887, Vol. 1, reperito da <https://www.gutenberg.org/cache/epub/46351/pg46351-images.html>, ultimo accesso 10 giugno 2025.

Adeso duve amici s'incontrano e subito: «Addio stupido, imbecile, cretino!» e ciò non di rado accompagnato da qualche pugno nella schiena.

Questa specie di saluto, diciamo, alla rovescia, fa sì che il candidato crede di essere tutto l'opposto, cioè: spiritoso, svegliato, intelligente [...].

Una volta si salutava diversamente o con *èl Salve, Salvete, Salvete* vos! oppure retrocedendo ancora: *Ave Maria gratia plena!* E le nostre buvone genti del contado: «Ch' at ciappa un azzideint! pust arrabir!... ch'at vegna *èl mal zittòn*, l'è veint ann che an s' vdeven, boia d'un Pirètt!!» e buon per il visitatore se an j arriva una sbadilà int la scheina<sup>57</sup>.

Fiacchi coglie con precisione la funzione della *mock impoliteness* – la scortesìa simulata: una forma scortese usata in chiave ironica o scherzosa tra persone vicine senza intento offensivo, anzi spesso per rafforzare la solidarietà. Un saluto, atto tipico di cortesia, si esprime così con una formula scortese: un vero e proprio «saluto, diciamo, alla rovescia»<sup>58</sup>.

La seconda formula di Fiacchi – «Ch'at vegna trî trî e quèlla ed còpp.» [Che ti vengano tre carte da tre e quella di coppe!] – riguarda il gioco di carte e appare nello stesso scritto. Fiacchi commenta: «Augurio questo finalmente ironico, pensato, forse in qualche salotto aristocratico, da un poco fortunato giocator di tresette.»<sup>59</sup>. Si tratta di un esempio raffinato di ironia doppia: a un primo livello, la forma della maledizione è usata per augurare un contenuto positivo, una mano vincente; a un secondo livello, dietro l'augurio apparentemente positivo si nasconde un desiderio negativo, cioè

<sup>57</sup> A. FIACCHI, *Èl Sgner Sirein, scritti scelti editi ed inediti*, a cura di O. TREBBI, con prefazione di L. STECCHETTI, terza ed. con aggiunte e disegni di A. MAJANI, Nicola Zanichelli, Bologna 1920, reperito da <https://www.gutenberg.org/cache/epub/48542/pg48542-images.html>, ultimo accesso 10 giugno 2025.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

il desiderio che l'avversario non abbia la meglio. Malgrado l'augurio apparentemente benediciente (la mano molto forte), la formula funziona da maledizione (motivo per cui viene pensata, non pronunciata).

Servirebbero studi sistematici sugli usi dopo il 1900 per verificare se questa inversione tra maledizione e benedizione sia un fenomeno isolato o ricorrente, magari legato a contesti sociali, regionali o comunicativi specifici<sup>60</sup>.

#### 6. *La distribuzione storica della maledizione "che ti venga SN"*

Questa dinamica di inversione pragmatica solleva la questione dell'evoluzione storica. Nel CODIT, le maledizioni aumentano fino al 1691 (fine del Periodo 3), ma calano bruscamente nel Periodo 4, a partire dal 1692<sup>61</sup>. All'interno del Periodo 3 (1533-1691), dei 29 casi totali, ben 24 risalgono al Cinquecento e solo 5 al Seicento, tutti anteriori al 1612. Tra il 1612 e il 1691, quindi, non si registra alcuna occorrenza, e nei Periodi 4 e 5 insieme se ne contano appena 6. Questo calo riflette probabilmente la forte repressione inquisitoriale contro la blasfemia nel Cinque- e Seicento (Nash 2007), che ridusse la presenza di maledizioni nei testi destinati alla pubblicazione. Contribuisce però anche il cambiamento nel teatro colto, sempre più orientato verso la tragedia e un linguaggio nobile. Al contrario, le molte maledizioni nelle commedie di Goldoni si spiegano con l'allentarsi della censura nel Settecento, influenzato dagli ideali illuministi, che resero più tollerabile questo linguaggio sulla scena.

Il corpus *Gutenberg Italian 2020*, come il CODIT, copre un arco cronologico ampio, dal Duecento alla prima metà del

<sup>60</sup> A. PATERNOSTER (*op. cit.*, p. 127) cita una benedizione sarcastica del 2020.

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 152-153.

Novecento. Le maledizioni seguono una distribuzione simile: su 57 esempi, 35 si concentrano nel Cinquecento, con 11 nel Seicento, tutti nelle opere teatrali di Giovan Battista Della Porta (1535-1615). Non si rilevano occorrenze tra il 1616 e il 1827, quando si registra il primo degli undici esempi ottocenteschi.

La figura di Giovan Battista Della Porta è centrale per comprendere la cesura tra Sei e Ottocento. Le commedie dellaportiane in cui compare la formula “che ti venga SN” sono: *L'Olimpia* (1589), *La Carbonaria* e *Gli duoi fratelli rivali* (1601), *La sorella* (1604), *Lo Astrologo* (1606) e *La Tabernaria* (1616). La sua attività teatrale si colloca in un contesto napoletano segnato dal crescente controllo inquisitoriale, intensificatosi dopo il tentativo, nel 1547, di introdurre formalmente l'Inquisizione spagnola. La famiglia Della Porta fu coinvolta nel processo al principe Sanseverino, figura chiave dell'opposizione, e lo stesso Giovan Battista fu «attenzionato» fin dal 1574 per via della sua Accademia dei Segreti, chiusa nel 1579<sup>62</sup>. Tra il 1577 e il 1580 subì lunghi processi per presunta «magia venefica», da cui fu infine prosciolto<sup>63</sup>.

È significativo che la sua produzione teatrale inizi solo dopo questi eventi: le prime commedie risalgono agli anni attorno al 1580, periodo in cui, pur sotto sorveglianza, non era più oggetto di repressione diretta. Infatti, la sua drammaturgia si colloca in una fase «che segue alla sorveglianza da parte dell'Inquisizione»<sup>64</sup> e rappresenta una forma espres-

<sup>62</sup> E. CANDELA, *Il teatro di Della Porta tra Cinque e Seicento: squarci di realtà napoletana*, in F. COTTICELLI (a cura di), *Il teatro di Della Porta da Napoli all'Europa, numero monografico in «Studi dellaportiani. Rivista interdisciplinare*, II (2023), pp. 27-48: 29. Reperito da <https://centrostudigbdellaporta.altervista.org/wp-content/uploads/2024/02/Studi-dellaportiani.-Rivista-interdisciplinare-II-2023-1.pdf>, ultimo accesso 10 giugno 2025.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> P. VESCOVO, “Funzione Della Porta”. *Per la tradizione del teatro italiano*, in F. COTTICELLI (a cura di), *op. cit.*, pp. 79-92: 81.

siva percepita come «meno pericolosa e compromettente»<sup>65</sup> rispetto alla filosofia naturale. Tuttavia, come per ogni autore, anche il suo teatro rimase sotto osservazione ecclesiastica ed era «costretto prima di darle alle stampe, a presentare i manoscritti all'esame inquisitorio per l'*imprimatur* ecclesiastico»<sup>66</sup>. Nonostante la vigilanza inquisitoriale, Della Porta riesce a pubblicare il suo teatro, includendo anche maledizioni occasionali, segno che tali formule non destavano particolare sospetto almeno fino al 1615, anno della sua morte e della rappresentazione della *Tabernaria* (pubblicata postuma nel 1616). Consapevole dei limiti imposti, sceglie comunque di muoversi su un terreno rischioso, spingendosi fino al margine del lecito<sup>67</sup>. Dopo di lui, nessun autore seicentesco sembra mostrare la stessa sicurezza nell'azzardarsi a includere delle maledizioni.

Dopo il 1616, quindi, la formula di scortesia “che ti venga SN” sparisce dal corpus *Gutenberg Italian 2020* così come sparisce anche dal CODIT dopo l'anno 1612, anno di pubblicazione di *Lo Schiavetto*, commedia di Giovan Battista Andreini, celebre attore, drammaturgo e capocomico. Il parallelismo di questa datazione come anni iniziali del periodo di “prosciugamento” delle fonti, nei due corpora, è degno di nota, anche se si prendono in considerazione le limitazioni del corpus *Gutenberg*. Il CODIT registra il ritorno della maledizione nei lavori di Giuseppe Parini e di Goldoni, verso la metà del Settecento. Per il corpus *Gutenberg* bisogna aspettare gli anni Venti dell'Ottocento, con una prima occorrenza nella tradizione del 1827<sup>68</sup> di un romanzo di Walter Scott, *Old Mortality*, del 1816.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>66</sup> E. CANDELA, *op. cit.*, p. 29.

<sup>67</sup> Analogamente, Della Porta prende le distanze dai sospetti di magia ridicolizzando astrologi e ‘spiritati’ nelle sue commedie, affidando questi temi a personaggi comici e trattandoli con leggerezza. Si veda E. CANDELA, *ivi*, p. 30.

<sup>68</sup> W. SCOTT, *I puritani di Scozia*, trad. it di G. BARBIERI, Coen e Comp., Firenze 1827.

## 7. Conclusioni

L'indagine sulla formula di scortesìa “che ti venga SN”, riferita a malattie reali o simboliche, ha mostrato una notevole stabilità grammaticale, lessicale e pragmatica nel corso dei secoli.

L'analisi si è fondata sui risultati di due corpora già esaminati in uno studio precedente – uno bilanciato e diacronico (CODIT), l'altro monografico (le commedie di Goldoni) – cui si è aggiunta, in questo contributo, l'esplorazione del *Gutenberg Italian 2020*, corpus di dimensioni maggiori. La triangolazione tra corpora eterogenei ha permesso di osservare la formula in una ricca gamma di generi e registri, confermandone la struttura fissa e la funzione scortese, pur con variazioni nei mali invocati e nei meccanismi di intensificazione. L'uso ironico in alcuni contesti tardo-ottocenteschi conferma, più che contraddire, il radicamento culturale della formula. Inoltre, il suo uso maccheronico in 1552 indica una convenzionalizzazione avvenuta in uno stadio anteriore.

Tuttavia, le limitazioni strutturali del corpus *Gutenberg* – in particolare l'assenza di un campionamento sistematico e la prevalenza di testi teatrali – invitano alla cautela nell'interpretazione, specie in ambito diacronico e quantitativo. Ciononostante, il corpus ha fornito conferme supplementari e nuove piste di ricerca, sia sull'effetto dell'inquisizione nei corpora, sia sul fenomeno dell'inversione pragmatica. Particolarmente significativo è il parallelismo, riscontrabile sia nel CODIT sia nel *Gutenberg*, della scomparsa quasi simultanea della formula nel secondo decennio del Seicento, seguita da una lunga assenza, superiore a due secoli nel corpus *Gutenberg*. Questo silenzio coincide con un periodo di massimo controllo inquisitoriale sulla produzione culturale. Il caso di Giovan Battista Della Porta, attivo fino al 1615 sotto costante sorveglianza ecclesiastica, mostra come l'uso della formula potesse segnare il confine tra espressività tollerata e rischio censorio.

Nel complesso, lo studio suggerisce che la maledizione “che ti venga SN” sia una formula storicamente stabile di scortesìa, la cui visibilità nelle fonti è strettamente legata al contesto religioso e culturale della produzione scritta. La presenza di questa maledizione nell'Ottocento indica una continuità “sotterranea” nella lingua parlata e in fonti escluse dai corpora diacronici. Questo fenomeno rappresenta un ostacolo significativo allo studio della scortesìa storica, a cui questo volume fornisce un apporto sostanziale.

FEDERICO BARBIERATO

UN REATO DI PAROLA FRA GOVERNO DELLA CITTÀ  
E GOVERNO DELLE COSCIENZE:  
BESTEMMIA E MISCREDENZA  
NELLA VENEZIA DI ETÀ MODERNA

C'è una cosa che colpisce sempre, quando si prova a seguire la bestemmia fra tardo Medioevo ed età moderna: la sua natura apparentemente banale. Era un reato "piccolo", che scattava in un istante, spesso senza premeditazione, e che non lasciava tracce materiali. Eppure proprio questa leggerezza – il fatto che fosse un gesto verbale, ripetibile e diffusissimo – la rendeva perfetta come oggetto di disciplina. La bestemmia stava nel punto di contatto fra lingua e potere: diceva qualcosa su come si regolavano le emozioni pubbliche, su cosa fosse consentito dire in determinati luoghi e davanti a determinati interlocutori, su come si costruissero gerarchie sociali (chi poteva permettersi una parola di "troppo", e chi no), in quali ambiti e ambienti potesse essere concessa o meno, e soprattutto su come si passasse dalla morale al diritto, cioè dalla colpa al procedimento<sup>1</sup>. È curioso, ma non del

<sup>1</sup> C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987; J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987. Per una ricognizione comparativa sul trattamento della bestemmia fra prima età moderna ed età contemporanea, cfr. A. CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident. Fin XVI<sup>e</sup>-milieu XIX<sup>e</sup> siècle*, Albin Michel, Paris 1998; D. NASH,

tutto inutile, ricordare che la fama dell'Italia come paese di «bestemmiatori» era già un luogo comune per chi viaggiava nel Seicento: i forestieri notavano la frequenza di quegli atti linguistici, la loro inventiva, e soprattutto il fatto che venissero pronunciati ad alta voce, davanti a tutti, come parte del rumore ordinario della strada. Lo stereotipo, preso alla lettera, vale poco; ma come indizio funziona: dice che la bestemmia era prima di tutto udibile e riconoscibile, un tratto di “paesaggio sonoro” urbano. E in una città-porta come Venezia, dove passavano lingue, forestieri, marinai, servi, mercanti e patrizi, quella udibilità non era un dettaglio: era già una scena sociale, pronta a diventare prova, occasione di intervento, o – più spesso – semplice abitudine condivisa<sup>2</sup>.

Non è un caso che la storiografia abbia insistito a lungo sul fatto che qui non si fosse davanti a una semplice questione di “religione”. La bestemmia era certo un peccato della lingua: un'offesa che, per definizione, metteva in scena un rapporto deformato (o rovesciato) con il sacro; ma diventava subito anche altro, perché la parola pronunciata in pubblico era un fatto sociale. Era performativa: produceva effetti. Non perché

*Blasphemy in the Christian World. A History*, Oxford University Press, Oxford 2007.

<sup>2</sup> Per la fama dei bestemmiatori italiani tra i viaggiatori e la dimensione pubblica della bestemmia, cfr. L. BIASIORI, *Taking the Name of the Lord in Vain in Early Modern Italy*, in «Church History and Religious Culture», 104, 2024, fasc. 3-4, pp. 340-358 e, come esempio di osservazione secentesca, PH. SKIPPON, *An Account of a Journey Made thro' Part of the Low-Countries, Germany, Italy and France*, in A. CHURCHILL – J. CHURCHILL (a cura di), *A Collection of Voyages and Travels*, Lintot and Hosborn, London 1732, vol. VI, pp. 359-736. Sul “paesaggio sonoro” come categoria storiografica (utile anche per leggere l'udibilità della bestemmia nelle città), R.M. SCHÄFER, *The Soundscape. Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Knopf, New York 1977; N. ATKINSON, *The Noisy Renaissance. Sound, Architecture, and Florentine Urban Life*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 2016. Per un inquadramento storiografico, L. BIASIORI, *Blasfemia. Passato, presente, futuro*, in «Nuova informazione bibliografica: il sapere nei libri», 48 (2018), fasc. 1, pp. 25-44.

“magicamente” cambiasse la realtà, ma perché la investiva di significati, attivava reazioni, chiedeva sanzione o complicità. Per questo la bestemmia era uno di quei terreni in cui storia religiosa e storia della giustizia si incastravano senza possibilità di separazione netta<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; A. PROSPERI, (s. v.) *Bestemmia*, ID. (dir.) con la collaborazione di V. LAVENIA – J. TEDESCHI, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. I, p. 185. Per la costruzione morale della bestemmia come “peccato della lingua” (e, più in generale, per la disciplina della parola e la tassonomia dei peccati di bocca) cfr. C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua*, cit.; per l'intreccio fra foro interno e foro esterno, e dunque fra governo delle coscienze e pratiche di controllo/sanzione, A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; per la centralità giuridico-politica del giuramento e della parola vincolante (con ricadute dirette sulla perseguibilità delle “offese verbali” e sul confine mobile fra peccato e reato), P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 1992; per un quadro aggiornato sulle pratiche, gli attori e la cultura materiale del Sant'Uffizio romano (utile anche a capire come certe parole “scandalose” diventassero materiale procedurale), D. SOLERA, *La società dell'Inquisizione. Uomini, tribunali e pratiche del Sant'Uffizio romano*, Carocci, Roma 2021. Sul caso veneziano e sulla traduzione istituzionale della bestemmia in questione di ordine pubblico (cioè sull'attrito costante fra normazione religiosa e governo civile della convivenza) si veda A. VIGGIANO, *Giustizia, disciplina e ordine pubblico*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, 8 voll., VI, *Dal Rinascimento al Barocco*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994; in una prospettiva ravvicinata sul governo della parola nello spazio urbano, E.A. HORODOWICH, *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; e, sul rapporto fra pubblicità/segretezza e circolazione dell'informazione (che è anche circolazione di enunciati, voci, imputazioni), F. DE VIVO, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford University Press, Oxford 2007. Per il lessico concettuale della “performatività” (parole che fanno cose: producono effetti sociali perché attivano cornici di senso, obblighi, reazioni, sanzioni o complicità), restano fondamentali J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford 1962, e J.R. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; in chiave storico-sociale (potere della parola, autorità dei parlanti,

Una prima conseguenza, quasi inevitabile, era che parlare di bestemmia significava parlare di competenza: chi giudicava? chi puniva? chi assolveva? Nel mondo cattolico d'antico regime la risposta non era mai lineare, perché la bestemmia era una materia "di confine", e i confini – fra foro secolare e foro ecclesiastico, fra vescovi e inquisitori, fra disciplina pastorale e polizia urbana – non erano dati una volta per tutte: si negoziavano, si disputavano, si ridefinivano a seconda dei contesti e delle stagioni politiche<sup>4</sup>.

Questo valeva in modo speciale quando entrava in scena la categoria, molto moderna nel suo funzionamento, di «bestemmia ereticale». La formula sembrava descrivere una specie particolare di offesa: non solo insultare Dio o i santi, ma

“violenza simbolica”), P. BOURDIEU, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1991; e, sul nesso fra ingiuria, vulnerabilità e regolazione politico-giuridica del discorso, J. BUTLER, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York 1997. Per un inquadramento di lungo periodo della blasfemia come offesa verbale al sacro e come problema politico-legale (oltre la sola “religione”, quindi), L.W. LEVY, *Blasphemy: Verbal Offense Against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, Knopf, New York 1993 (rist. University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995); e, per una storia sintetica ma utile delle trasformazioni del reato di blasfemia nel mondo cristiano, D. NASH, *op. cit.*; per una prospettiva comparativa sulla profanità e sulle economie sociali del turpiloquio, G. HUGHES, *Swearing. A Social History of Foul Language, Oaths and Profanity in English*, Blackwell, Oxford 1991. Per una messa a fuoco della bestemmia come atto linguistico e fatto sociale (speech acts), cfr. J.L. Austin, *op. cit.*; J.R. SEARLE, *op. cit.*; P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris 1982; E. Goffman, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, Pantheon Books, New York 1967.

<sup>4</sup> A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006. Per un inquadramento generale sul Sant'Uffizio in Italia e sui dispositivi giudiziari della Controriforma, cfr. C.F. BLACK, *The Italian Inquisition*, Yale University Press, New Haven-London 2009; J. TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton 1991; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000.

farlo in modo da implicare una negazione di fede, una prossimità all'eresia, un contenuto dottrinale. In realtà era anche (e forse soprattutto) un dispositivo giurisdizionale: un modo per spostare casi e persone da un tribunale all'altro, per autorizzare indagini più invasive, per trasformare una scena d'osteria o di strada in una questione di ortodossia<sup>5</sup>.

Che la Chiesa latina avesse costruito presto una vera e propria "etica della parola" non è una scoperta recente. La tradizione patristica e scolastica aveva classificato i peccati di lingua con una finezza che ancora oggi sorprende: maldicenza, menzogna, derisione, giuramento improprio, e così via. In questa genealogia, la bestemmia occupava un posto singolare perché combinava due elementi: l'atto linguistico e la lesa maestà divina. Non era semplicemente "dire una parolaccia", ma violare un ordine. Ed era un ordine che riguardava l'intera comunità: l'idea che le bestemmie attirassero sventure collettive (carestie, terremoti, pestilenze) era antica e ricorrente, e in età moderna diventava un argomento potentissimo per trasformare la repressione in politica pubblica<sup>6</sup>. Qui si apre un punto importante: la bestemmia era un peccato "pratico", non speculativo. Non richiedeva grandi elaborazioni teologiche per essere percepita come scandalo. Proprio per questo era facile mobilitarla: predicatori, confraternite, magistrature cittadine, parroci potevano costruire campagne morali che funzionavano perché si appoggiavano su un'esperienza quotidiana condivisa. E tuttavia, quella stessa immediatezza generava un problema opposto: se la bestemmia era ovunque, e se

<sup>5</sup> D. SOLERA, *op. cit.*, pp. 83, 104-105; J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 125-136. Per il quadro di insieme sui rapporti fra inquisizione, giustizia secolare e discipline sociali, cfr. anche A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit.; P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit.

<sup>6</sup> J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, cit. Sulla "economia morale" della colpa e le pratiche di controllo delle parole, utile anche J. BOSSY, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford 1985.

(almeno in teoria) era gravissima, allora punire davvero “tutto” diventava impossibile. La disciplina doveva selezionare: decidere quali parole contassero, quali contesti aggravassero, quali persone andassero colpite e quali, invece, potessero essere “corrette” senza aprire un processo<sup>7</sup>. La selezione – cioè la discrezionalità – non era un incidente: stava nel cuore del meccanismo. E spiegava una cosa che si vedeva bene nelle città d’età moderna: la repressione della bestemmia spesso non mirava a estirpare un vizio universale (impresa irrealistica), ma a governare la visibilità del vizio, a segnare linee di decoro e di obbedienza. In altri termini: la bestemmia diventava un indicatore di ordine pubblico, un modo di intervenire su quei luoghi dove il controllo sociale era più fragile (taverne, cantieri, mercati, strade), e dove le parole facevano parte del gioco di forza fra maschilità, reputazione e conflitto<sup>8</sup>.

Sul piano normativo, la Chiesa rivendicava da secoli la propria competenza sulla bestemmia. Già la legislazione pontificia medievale e poi la manualistica inquisitoriale (che organizzava, distingueva e classificava) offrivano strumenti per identificare forme diverse di offesa e per graduarne il trattamento. Ma la pratica era più sfumata, perché intervenivano almeno due fattori<sup>9</sup>. Il primo era la presenza – soprattutto nei contesti urbani – di magistrature secolari incaricate esplicita-

<sup>7</sup> F. LOETZ, *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Farnham, Ashgate 2009. In prospettiva comparativa (Reichsstädte, ma con categorie utili anche altrove), cfr. inoltre A. CABANTOUS, *op. cit.*; D. NASH, *op. cit.*

<sup>8</sup> E. HORODOWICH, *Civic Identity and the Control of Blasphemy in Sixteenth-Century Venice*, in «Past & Present», 181 (2003), pp. 3-33. Per Venezia: oltre all’articolo citato, cfr. E. HORODOWICH, *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, cit.; F. DE VIVO, *op. cit.*

<sup>9</sup> N. EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, Roma, con i commenti di F. PEÑA 1587; E. MASINI, *Sacro Arsenal e overo pratica dell’Officio della Santa Inquisitione*, Giuseppe Pavoni, Genova 1621, pp. 21-22. Per la manualistica inquisitoriale e le sue traiettorie tra Roma e periferie italiane, cfr. anche J. TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy*, cit.

mente di colpire i bestemmiatori. Venezia è probabilmente il caso più noto: il consolidamento degli Esecutori contro la bestemmia mostrò in modo chiarissimo come lo Stato avesse rivendicato la tutela del sacro come parte integrante della tutela della città. La magistratura, istituita dal Consiglio dei Dieci il 20 dicembre 1537, nacque infatti per reprimere la bestemmia e le offese al sacro non come un semplice “vizio di lingua”, ma come un comportamento capace di attirare scandalo, disordine e – soprattutto – di incrinare quella protezione divina che si pensava condizionasse la salute collettiva della comunità politica. In questo senso il loro modo di procedere, per via inquisitoria, contava quanto il catalogo dei reati: non si aspettava necessariamente un accusatore esplicito, si poteva procedere d’ufficio a partire da voci, denunce e informazioni, con un rito rapido e tendenzialmente segreto, più adatto a colpire pratiche diffuse e quotidiane che non grandi delitti esemplari. E proprio questa impostazione rese naturale, nel tempo, un ampliamento progressivo delle competenze: dalla bestemmia in senso stretto verso un più largo controllo di religione e moralità (prostituzione, gioco e scommesse, teatri, tipografia e circolazione di stampati “scandalosi”, fino a una serie di snodi di polizia urbana e di gestione dei forestieri). Così, in quel modello, bestemmiare non era solo peccare: era mettere a rischio la comunità politica, ed era quindi materia di giustizia pubblica<sup>10</sup>.

Il secondo fattore era l’azione dell’Inquisizione romana, che fra XVI e XVII secolo tendeva ad ampliare il proprio raggio su diverse materie di “misto foro”. Qui la bestemmia diventava un terreno di pressione istituzionale. Non perché

<sup>10</sup> R. DEROSAS, *Moralità e giustizia a Venezia nel '500-'600. Gli Esecutori contro la bestemmia*, in G. COZZI (a cura di), *Stato, società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, Jouvence, Roma 1980, pp. 255-290; V. FRAJESE, *L'evoluzione degli Esecutori contro la bestemmia a Venezia in età moderna*, in N. PIRILLO (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 171-211.

l'Inquisizione avesse "inventato" il reato, ma perché lavorava a ridefinire la soglia oltre la quale la bestemmia smetteva di essere un incidente linguistico e diventava un indizio di eresia. È in questo scarto che prendeva forma operativa la categoria di «bestemmia ereticale»<sup>11</sup>. In termini molto concreti, "ereticalizzare" la bestemmia significava almeno due cose. Primo: far contare intenzione e contenuto. Non bastava aver insultato, bisognava aver detto qualcosa che toccasse articoli di fede, sacramenti, dogmi. Secondo: far contare le circostanze – tempi, luoghi, pubblico – perché era lì che si misurava la pericolosità sociale dell'atto. Era il tipo di ragionamento che la manualistica inquisitoriale metteva al centro: la prossimità all'eresia come criterio di attrazione giurisdizionale<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> D. SOLERA, *op. cit.*, pp. 83, 104-105. Sui rapporti fra giustizia ecclesiastica e giustizia secolare nella Venezia moderna, cfr. inoltre A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit.; C.F. BLACK, *op. cit.* Sulle questioni di «misto foro» la letteratura è ormai ampia. Vedi almeno F. VERONESE, *Tra crimini e peccati. La giurisdizione sui crimini di misto foro nella Repubblica di Venezia (XVIII sec.)*, in «Giornale di storia», 9 (2012); EAD., *La giurisdizione sulla stregoneria e sui reati diabolici nella Repubblica di Venezia (XVIII secolo)*, in «Società e storia», 139 (2013), pp. 81-111; V. LAVENIA, «Anticamente di misto foro». *Inquisizione, Stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in G. PAOLIN (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, EUT, Trieste 2001, pp. 34-80; A. BANFI, *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Giuffrè, Milano 2005; B. PASCIUTA, *Costruzione di una tradizione normativa: il privilegium fori dei cittadini di Palermo e la sua utilizzazione nel secolo XIV*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», LXVI (1993), pp. 239-297; M. PIFFERI, *Generalia delictorum. Il Tractatus criminalis di Tiberio Deciani e la "parte generale" di diritto penale*, Giuffrè, Milano 2006; M. SBRICCOLI, «Lex delictum facit». *Tiberio Deciani e la criminalistica italiana nella fase cinquecentesca del penale egemonico*, in ID., *Storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, tomo I, Giuffrè, Milano 2009, pp. 225-260; M. CAVINA (a cura di), *Tiberio Deciani (1509-1582). Alle origini del pensiero giuridico moderno*, Forum, Udine 2004.

<sup>12</sup> N. EYMERICH, *op. cit.* Per una lettura "in pratica" dei trattati e dei formulari inquisitoriali, cfr. C.F. BLACK, *op. cit.*; J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, cit.

Ma questo non produceva un confine stabile. Al contrario, costruiva un confine mobile, che poteva essere spostato a seconda della congiuntura e delle priorità. Se il problema del momento era l'eresia "organizzata", la bestemmia poteva essere lasciata più volentieri alle autorità civili o ai vescovi. Se invece l'obiettivo era intensificare la disciplina dei comportamenti e del linguaggio, o riaffermare prerogative romane, allora la «bestemmia ereticale» diventava una leva efficace<sup>13</sup>. Questo gioco di slittamenti non era un'anomalia veneziana. In molti contesti italiani – e, con altri lessici, anche europei – la bestemmia restava un reato "ponte", abbastanza elastico da essere piegato all'occorrenza: ora come problema di morale e di confessione, ora come questione di ordine pubblico. La stessa parola poteva scivolare da una sfera all'altra a seconda di chi la raccoglieva (parroco, vicario, inquisitore, ufficiale secolare) e di quale obiettivo prevalesse in quel momento: raddrizzare una coscienza, raffreddare una rissa, colpire una compagnia, dare un segnale alla città. È anche per questo che i confini giuridici sembravano sempre in ritardo rispetto alla pratica: non seguivano un'essenza del reato ma il suo uso.

Il passaggio più interessante, per chi guarda da storico, non è tanto la punizione in sé (ammende, pene infamanti, carcere, penitenze, taglio della lingua ecc.), quanto il salto procedurale: quando la bestemmia apriva un fascicolo che non si limitava alla frase, ma cominciava a chiedere "chi sei", "che cosa credi", "che cosa dici di solito", "con chi parli", "che libri hai", "che sacramenti frequenti". In quel momento la bestemmia smetteva di essere un episodio e diventava una porta d'ingresso per un'indagine di identità religiosa<sup>14</sup>. È qui che la distinzione "semplice/ereticale" mostra la sua natura pratica. Formalmente, si sarebbe potuto dire:

<sup>13</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit. Sul ruolo della confessione e del confessore nella costruzione giudiziaria dei peccati di parola, *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

semplice = sfogo; ereticale = negazione. Ma nella realtà, per trasformare una bestemmia in sospetto d'eresia bisognava costruire un contesto probatorio. E quel contesto passava quasi sempre per la ripetizione (recidiva, abitudine), per la compagnia (frequentare persone sospette), per la reputazione (essere già noto come "cattivo cristiano"), per la congruenza (bestemmiare insieme ad altri comportamenti ritenuti devianti: disprezzo dei sacramenti, irrisione dei preti, rifiuto della confessione). La bestemmia diventava, in altre parole, un sintomo che acquistava senso dentro una biografia<sup>15</sup>.

Proprio per questo, molte procedure lavoravano sul versante della denuncia. La questione non era soltanto repressiva: era pedagogica e disciplinare. Si trattava di trasformare la comunità in un dispositivo di sorveglianza e di fare della delazione una pratica moralmente giustificata: non "spiare", ma correggere; non colpire, ma proteggere la città e salvare le anime. E non è un caso, allora, se fra le denunce segrete e anonime l'accusa di bestemmia tendeva a occupare una posizione quasi "centrale", come un reato-chiave che teneva insieme coscienza e ordine pubblico. La bestemmia è per sua natura un delitto "udibile": basta averla sentita – o dire di averla sentita – perché la denuncia possa mettersi in moto, senza richiedere prove materiali, senza scene complicate, senza dover esplicitare subito motivazioni più scabrose o conflitti personali. Proprio questa leggerezza probatoria la rendeva un vettore perfetto per attivare l'intervento dell'autorità, e spesso anche un modo prudente per far passare altro: inimicizie, rancori di vicinato, tensioni di bottega, sospetti su pratiche e frequentazioni, che potevano essere "agganciati" a una parola sacrilega e poi sviluppati in istruttoria. In breve, la denuncia di bestemmia funzionava come una soglia: un primo gesto

<sup>15</sup> E. MASINI, *op. cit.*, pp. 21-22. Per la tradizione di prassi (e per le sue riscritture in età moderna), cfr. anche J. TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy*, cit.; C.F. BLACK, *op. cit.*

che autorizzava a guardare più dentro, a ricostruire un profilo morale, a fare emergere una reputazione. E siccome l'obiettivo dichiarato era la protezione della città – e, insieme, la salute delle anime – la delazione veniva presentata come un dovere civico e religioso: una tecnica di governo che trasformava la comunità in un sensore diffuso, capace di registrare scarti minimi di condotta e di tradurli in materia di giustizia<sup>16</sup>. Questa logica si intrecciava spesso con reti confraternali e campagne di correzione. Non era solo questione di tribunali, ma di un ecosistema: predicazione, confraternite dedicate al Nome di Gesù o di Maria, pratiche di ammonizione in bottega e in bettola, circolazione di fogli e testi “antiblasfemi”. Qui la bestemmia diventava un bersaglio privilegiato perché era visibile, nominabile, ripetibile: il peccato perfetto per educare al controllo di sé e, insieme, per rendere tangibile l'autorità che corregge<sup>17</sup>.

Se questo è il quadro generale, Venezia permette di vedere con particolare nitidezza un punto ulteriore: la bestemmia non fu soltanto una materia di moralità pubblica; fu anche un linguaggio politico, nel senso preciso in cui una città-Stato poteva trasformare l'offesa al sacro in una faccenda di ordine civile, di reputazione comunitaria, e perfino di “ragion di Stato” in scala minuta. La stabilità e la visibilità degli Esecutori contro la bestemmia hanno fatto di Venezia un caso classico – e non solo per la precocità e la continuità istituzio-

<sup>16</sup> J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, cit., p. 66. Per la dimensione comparativa (Italia/Europa) e per una storia sociale delle procedure inquisitoriali, cfr. C.F. BLACK, *op. cit.* Sulle denunce anonime vedi almeno P. PRETO, *Persona per hora secreta. Accusa e delazione nella Repubblica di Venezia*, il Saggiatore, Milano 2003; E. GRENDI, *Lettere orbe. Anonimato e poteri nel Seicento genovese*, Gelka, Palermo 1989; E.P. THOMPSON, *The Crime of Anonymity*, in D. HAY – P. LINEBAUGH – J.G. RULE – E.P. THOMPSON, C. WINSLOW (eds), *Albion's Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Allen Lane, London 1975, pp. 255-344.

<sup>17</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 361. Sul legame fra foro interno, peccato e disciplinamento delle condotte verbali, cfr. anche P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit.

nale, ma perché qui la politica della parola finì per intrecciarsi con una gestione molto concreta dei luoghi della socialità (osterie, calli, cantieri, botteghe), dei momenti di conflitto (risse, giochi, ubriachezza) e della scenografia urbana del sacro (croci agli angoli, immagini, altari “di strada”, devozioni pubbliche). Sullo sfondo, del resto, c’era una città che amava rappresentarsi come esemplarmente religiosa, e che costruiva questa immagine non in astratto ma per accumulo di segni e di pratiche: una densità quasi intimidatoria di chiese, scuole e confraternite, cappelle e reliquie, voti e devozioni specialistiche; un calendario fittissimo di solennità civico-religiose; processioni continue che facevano del movimento nello spazio urbano una liturgia collettiva, e della folla una comunità visibile. In una città così, il sacro non stava solo dentro gli edifici: punteggiava la strada, dava forma ai percorsi, imponeva posture, e produceva una pedagogia dello sguardo (cosa si vede, cosa si deve riverire, dove ci si scopre il capo, quando si tace). È anche per questo che la bestemmia risultava così “politica”: perché non colpiva un oggetto lontano, ma interveniva come un guasto dentro un dispositivo simbolico quotidiano, in un ambiente saturo di richiami al divino. La parola che offendeva il sacro incrinava il decoro della città proprio nel punto in cui Venezia più investiva sulla propria identità pubblica: una comunità protetta, ordinata, devota, capace di mostrarsi tale. E quindi la repressione non era solo punizione ma manutenzione della scena: far tacere la bestemmia significava tenere insieme l’immagine della città e la sua promessa di protezione, cioè l’idea stessa che la serenità della *res publica* passasse anche per la disciplina delle parole<sup>18</sup>.

Questa vocazione “civile” della disciplina non implicava automaticamente una marginalizzazione del foro ecclesiastico. Anzi. Proprio perché la bestemmia era un reato di confine, l’esistenza di una magistratura secolare specializzata

<sup>18</sup> E. HORODOWICH, *Civic Identity and the Control of Blasphemy*, cit.

generava, nei fatti, una concorrenza permanente: chi prendeva in mano il caso? quale soglia faceva scattare l'attrazione inquisitoriale? come si evitava (o come si sfruttava) il doppio binario? e, soprattutto, come si costruiva – nella pratica processuale – la differenza fra una bestemmia da multa e una bestemmia che apriva un'inchiesta sulla fede? Il punto non si capisce davvero se lo si tiene soltanto sul piano delle istituzioni. Bisogna rientrare nelle scene: nelle parole “dette” e poi ricostruite; nei contesti minuti, spesso ripetitivi; nel modo in cui i testimoni raccontavano non solo la frase ma il tono, il gesto, la compagnia, la reputazione. Venezia, proprio per la densità di scrittura giudiziaria e per il suo intreccio con la mobilità (marinai, forestieri, lavoratori “di passaggio”), mostrava come la bestemmia funzionasse spesso come un innesco: un dispositivo capace di trascinare nel tribunale un mondo intero di microconflitti, sospetti, rancori e paure molto concrete<sup>19</sup>.

C'è però un'ultima precauzione, metodologica, che vale la pena tenere a portata di mano: i registri non restituiscono la “quantità” di bestemmie dette, ma la quantità di bestemmie che qualcuno aveva deciso di ascoltare, raccogliere e trasformare in fascicolo. A cambiare non erano solo i comportamenti ma la soglia dell'attenzione: quando si intensificavano le campagne, quando un magistrato voleva “fare esempio”, quando una parrocchia o una contrada diventava calda, il reato sembrava improvvisamente esplodere. Guardare Venezia come laboratorio significa anche questo: vedere come il numero dei casi fosse, in parte, una misura della politica della disciplina, non soltanto della lingua della città.

Un passaggio decisivo, per cominciare, è ricordare che la bestemmia era un reato difficilissimo da “oggettivare”. Non lasciava tracce. Dipendeva da chi ascoltava e da come riferiva.

<sup>19</sup> O. CHRISTIN, *Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 80 (1994), pp. 43-64. In prospettiva europea (norme, istituzioni e casistica), cfr. anche A. CABAN-TOUS, *op. cit.*; D. NASH, *op. cit.*

E la stessa formula poteva cambiare peso a seconda del luogo, del pubblico, dell'identità sociale di chi la pronunciava. Non era un caso che una riflessione lucida su questo punto comparisse in un autore veneziano come Paolo Sarpi: le parole, per sé sole, non avevano un senso stabile; bisognava guardare alle persone, al luogo, al tempo, alla causa, all'animo di chi le proferiva, e alla capacità di chi le intendeva. In un contesto come quello veneziano, questa osservazione non restava teoria: descriveva il problema quotidiano di chi doveva punire un reato di lingua senza poterlo "toccare"<sup>20</sup>.

Questa perseguibilità, però, non dipendeva soltanto da ciò che veniva detto: dipendeva da chi lo diceva, da dove lo diceva e da chi era presente ad ascoltare. La bestemmia affiora con una frequenza particolare nei luoghi in cui il corpo è esposto e la disciplina è intermittente: osterie, botteghe, cantieri, barche, calli di passaggio, ridotti di gioco, corti dove si litiga e si "fa voce". In questi spazi la parola circola come gesto sociale: serve a farsi temere, a mostrare spavalderia, a segnare appartenenze, a reagire all'umiliazione o alla paura. E proprio perché è pubblica, o almeno udibile, diventa registrabile. Per questo, quando le carte restituiscono un profilo "popolare" del bestemmiatore (marinai, soldati, lavoratori, garzoni, carcerati) non stanno fotografando la distribuzione reale del vizio ma la distribuzione reale della visibilità. Chi vive e lavora in compagnia, chi passa ore in strada o in luoghi di conflitto, lascia più facilmente testimoni; chi dispone di spazi protetti o di una reputazione che scoraggia la denuncia lascia invece meno tracce. Il reato di parola è così un eccellente indicatore di gerarchie: non perché la bestemmia sia "di un ceto", ma perché la capacità di sottrarsi all'ascolto (e quindi alla carta) è essa stessa un privilegio.

<sup>20</sup> P. SARPI, *Scritti giurisdizionalistici*, a cura di G. GAMBARINI, Laterza, Bari 1958, pp. 27-30. Per il quadro giurisdizionalistico veneziano e la centralità di Sarpi, cfr. G. COZZI, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Einaudi, Torino 1979; F. DE VIVO, *op. cit.*

Qui emerge un tratto tipico del caso veneziano: la repressione non era mai (solo) una caccia all'eresia, e non era mai (solo) una pedagogia morale. Era anche un governo della testimonianza: la capacità della città di trasformare parole in atti giudiziari, e atti giudiziari in segnali d'ordine. E in questo, i due fori – secolare ed ecclesiastico – potevano convergere pur con obiettivi diversi: gli uni miravano soprattutto al decoro e alla quiete pubblica, gli altri alla verifica di una “coerenza religiosa” che, nelle carte, diventava biografia. Ma proprio perché si trattava di governare la testimonianza, cioè di scegliere quali parole “contassero” davvero, l'operazione non era mai socialmente neutra: nelle carte del Sant'Uffizio e degli Esecutori i nobili compaiono con una certa regolarità come bestemmiatori (a volte quasi come un tratto di stile, o come un segnale di aggressività e di disprezzo), e tuttavia solo raramente arrivano a un vero processo per bestemmia. Il punto non è che la bestemmia fosse tollerata, ma che spesso funzionava come informazione, come indicatore di reputazione, come materiale utile a misurare un clima e a pesare rapporti di forza, più che come reato da perseguire in modo lineare. Quando invece il patrizio finiva davvero “preso” in giudizio, di solito l'atto giudiziario era l'esito di una congiuntura: una protezione che veniva meno, una rete che si smagliava, una crisi di fazione o di famiglia, un conflitto che precipitava e rendeva conveniente (o possibile) formalizzare ciò che per anni era rimasto sullo sfondo, in forma di voci, allusioni e denunce che non bucaivano la soglia della procedura. In questi casi la bestemmia smetteva di essere solo un rumore di fondo e diventava un capo d'accusa utilizzabile, perché agganciato a qualcos'altro (scandalo pubblico, violenza, inimicizie pericolose, sospetti più pesanti): il reato “udibile” che consente di mettere in moto l'inchiesta e, soprattutto, di rendere leggibile – e punibile – una biografia<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> F. BARBIERATO, *Évangélistes et gazetiers. Libertinage, incroyance et*

Un caso che permette di vedere “in presa diretta” come una bestemmia potesse diventare biografia (e poi fascicolo) è quello di Mario Tolomeo Nerucci, nobile senese che a Venezia tutti chiamavano abitualmente Conte Mario. La storia entra nelle carte il 5 luglio 1685, quando Giovan Battista Confalonieri – nobile romano, residente a San Paternian – si presentò spontaneamente al Sant’Uffizio dicendo di essere stato in qualche modo «sforzato» dal confessore a deporre contro un amico: non per un’eresia dottrinale sistematica, ma per quel misto di gioco, compagnia e parole che, in una città come Venezia, finiva per pesare come un segno pubblico. Confalonieri ricostruiva subito un passato che dava spessore alla fama: Nerucci, «abituato sin da giovane a bestemmiare», sarebbe stato denunciato dal proprio principe al Sant’Uffizio di Roma e condannato alle carceri, dove avrebbe passato quattro anni; uscito, sarebbe stato di nuovo processato per bestemmie a Siena, e proprio per il timore che le carte lo seguissero era approdato a Venezia da circa due anni. Il punto, però, non era la sua mobilità: era la scena in cui la parola esplodeva. Confalonieri insisté che il Conte «bestemmia solo per il gioco», e che lui lo sapeva perché lo aveva ascoltato più volte nei ridotti dove si giocava – quelli «al ponte del Lovo» e quelli tenuti in bottega, in Campo San Salvador, da barbieri e pelucchieri che erano insieme artigiani e piccoli impresari di socialità. È lì che la bestemmia si faceva repertorio, e non semplice scatto d’ira: una sequenza di epiteti lanciati contro il divino («ingiusto», «tiranno», «puttana», «becco fotuo») e, soprattutto, una capacità quasi “sofistica” di ritrattare senza ritrattare, come quando diceva «porcona Dio Bacco» e poi spiegava che intendeva “Dio Bacco” – non «del Dio buono, ma del cattivo». E se la bestemmia ordinaria si nutriva del gioco, quella “eretica”

*livres interdits dans la Venise des XVIIe et XVIIIe siècles*, Classiques Garnier, Paris 2025; F. AMBROSINI, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Franco Angeli, Milano 1999.

emergeva nei momenti di chiusura, quando restavano in pochi e la frase doveva colpire più a fondo: il marchese Carcasola lo chiamava «te la strappo» per il suo tormentone «San Pietro ti strappo quella barba»; altri ricordavano l'escalation fino al desiderio dichiarato di «stare dalla parte sbagliata» della storia sacra («Se fossi stato al tempo degl'hebrei, haverei fatto la mia parte contro Christo»), l'idea di andare «in Sassonia per rene-gar Christo» (con la coda: «se bene è un pezzo che ti ho rene-gato») e la battuta che rovesciava la croce in patibolo infame («fu impiccato per ladro»). A rendere la vicenda ancora più rivelatrice, però, è l'altra metà del meccanismo: non la parola ma la sua trasformazione in dovere di parola. Qualche mese dopo, Honorato d'Arbes – uno di quelli indicati come possibile testimone – tornò a dire di essersi ricordato delle bestemmie e di essersi consultato con «un dottore eccellentissimo» che lo aveva convinto di essere «obbligato» a riferire; non sapeva ripetere tutto, ma ricordava abbastanza da dire che quelle frasi gli «facevano inorridire, e drizzar li capelli», e insieme aggiungeva il dettaglio più destabilizzante: fuori dal gioco, Conte Mario gli era parso «per il più buon signore... e per buonissimo christiano», mentre nel gioco «veramente dà negli spropositi», al punto da averlo sentito dire che «pagarebbe tanto sangue» pur di non avere «il vizio del gioco» e quindi di non prorompere «ne' spropositi e besteme». È in questo scarto – tra il «buon cristiano» della relazione quotidiana e l'«eretico» che qualcuno già soprannominava, tra la bravata e la formula che diventa stigma – che si vede come Venezia sapesse fare della bestemmia non solo un peccato ma una leva di governo della testimonianza: una parola detta in un ridotto poteva diventare, per scrupolo, per consiglio, o per inimicizia che si riattivava, l'innescò di un'intera macchina inquisitoriale<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> ASV, *Sant'Uffizio*, b. 124, processo contro Mario Tolomeo Nerucci, comparizione spontanea di Giovan Battista Confalonieri, 5 luglio 1684 e deposizione di Onorato d'Arbes, 29 novembre 1685. Per un orientamento sul Sant'Uffizio (fondo, pratiche, logiche d'archivio), cfr. D. SOLERA, *op.*

Ed è qui che si vedeva la soglia “ereticalizzante”. Il passaggio, nelle carte, diventa netto quando la bestemmia si legava a contenuti dottrinali: Cristo definito “impostore”, la Madonna ridotta a ingiuria sessuale, l’Incarnazione trattata come menzogna. A quel punto la bestemmia smetteva di essere soltanto un eccesso linguistico: diventava una dichiarazione sulla verità (o falsità) del cristianesimo, cioè un contenuto che autorizzava la lettura inquisitoriale e rendeva plausibile l’apertura di un fascicolo più profondo<sup>23</sup>.

La cosa importante, però, è che non era solo questione di dottrina. Era questione di scena. La bestemmia (e la miscredenza) prendevano forma in luoghi e momenti concreti: risse, ubriachezza, giochi, cantieri. Le testimonianze insistevano su questo perché era lì che si misurava il rischio sociale dell’atto: non solo l’offesa a Dio ma la contaminazione del pubblico, lo scandalo, l’effetto emulativo. Punire serviva a “spegnere” un’eco, a spezzare una catena di imitazioni e di complicità.

Se si vuole cogliere il nesso fra bestemmia e “governo delle coscienze”, un osservatorio straordinario era la bottega: non perché fosse un luogo “eretico” in sé, ma perché era un luogo di parola e dunque di sedimentazione. Fra banco e retrobottega, fra clienti abituali e avventori di passaggio, la frase non restava quasi mai un lampo: diventava racconto, ripetizione, attribuzione, e proprio questa circolazione – ciò che si dice “spesso”, ciò che “tutti sanno” – era il ponte che trasformava la chiacchiera in indizio e l’indizio in prova. Nel fascicolo che hai caricato, il meccanismo si vede bene: dentro la trama delle frequentazioni emerge anche un «Monsù Honorato barbier a San Salvatore» come uno dei nodi veneziani attorno a cui si agganciavano reputazioni e informazioni mi-

*cit.*; A. DEL COL, *L’Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006.

<sup>23</sup> ASV, *Sant’Uffizio*, b. 124, processo contro Mario Tolomeo Nerucci, deposizione di Antonio Savini, 15 aprile 1684, c. 11v; deposizione di Isabetta Fazzi di Giulio, 11 aprile 1684, c. 39r.

nute. Ma la sostanza non sta solo nel nome: sta nel modo in cui una proposizione prende corpo come “discorso” e, proprio per questo, diventa materiale inquisitoriale di prima qualità. Le parole su Cristo e la Maddalena non sono presentate come turpiloquio occasionale: diventano una piccola narrazione rovesciata del sacro, un racconto che abbassa l’evangelo a trama di inganno e godimento («Christo fece addormentare Lazaro con l’oppio per godere la Maddalena sua sorella con più libertà, e doppo lo fece risuscitare con un antidoto d’herbe»), e che viene legato, senza soluzione di continuità, a una conclusione teologica esplicita («Christo humanato non era vero figliolo di Dio»), oltre che a un pacchetto coerente di negazioni e “naturalizzazioni” (assenza di Dio, paradiso e inferno, anima che muore col corpo, mondo ab eterno, irrisione delle pratiche penitenziali)<sup>24</sup>. È qui che la bottega, come ambiente di parola, diventa decisiva: perché un’uscita di rabbia si può sempre relativizzare, mentre un discorso che ritorna – riferito da più persone, in tempi diversi, con dettagli che combaciano – costruisce abitudine, e l’abitudine in tribunale diventa intenzione. Non si tratta più di “aver offeso”: si tratta di aver spiegato la fede al contrario, di averla resa racconto plausibile e ripetibile; e quindi di aver lasciato dietro di sé, nella città, non solo scandalo ma una traccia di coerenza, quel tanto di continuità che permette alla macchina inquisitoriale di trasformare parole in atti e atti in biografia..

Qui si vede bene la funzione inquisitoriale della bestemmia: un passaggio dalla frase all’universo simbolico. La bestemmia era un sintomo, ma era anche un varco. E infatti narrazioni di questo tipo difficilmente potevano restare confinabili nell’orizzonte degli Esecutori: toccavano articoli di fede, la natura di Cristo, la moralità stessa del racconto evan-

<sup>24</sup> ASV, *Sant’Uffizio*, b. 126, processo contro Tobia Haselberg, scrittura non datata segnata A presentata da Domenico Paterno, seduta del 22 maggio 1692, c. 2v e deposizioni di Carlo Marini del 19 giugno 1692 e di Francesco Napoli del 3 luglio 1692.

gelico. In più, funzionavano come discorso sociale: non solo proposizioni, ma strumenti di derisione e di conflitto, capaci di produrre complicità e scandalo.

Un altro tratto tipico della Venezia moderna era il peso dei forestieri: gente che arrivava, si fermava, ripartiva; e che, proprio per questo, poteva essere percepita come doppio problema. Da un lato l'ordine pubblico, perché chi non è "di qui" porta con sé rumori, risse, parole fuori misura, e soprattutto l'imprevedibilità di chi non ha ancora imparato quando conviene abbassare la voce. Dall'altro l'ortodossia, perché la diversità si appiccica subito al lessico: abitudini diverse, formule diverse, accenti diversi, e una pronta tendenza cittadina a scambiare lo scarto linguistico per scarto morale. In una città di passaggio, la bestemmia diventava così anche una questione di lingue: non solo *cosa* si dice, ma *in che lingua* lo si dice, e per chi lo si dice. Non perché il forestiero fosse automaticamente più empio, ma perché aveva meno protezioni, meno reputazione spendibile, meno "persone onorate" da mobilitare. La città, che viveva di mobilità, produceva anche la sua ombra: figure fragili, facilmente convertibili in casi. E in questo gioco, la bestemmia era spesso il punto d'appiglio ideale: è "udibile", è immediata, e soprattutto è traducibile – o almeno lo è quando qualcuno decide che dev'essere tradotta.

Un altro tratto tipico della Venezia moderna era il peso dei forestieri: gente che arrivava, si fermava, ripartiva; e che, proprio per questo, poteva essere percepita come doppio problema: un problema di ordine pubblico (rumori, risse, parole "fuori misura"), e un problema di ortodossia (abitudini diverse, linguaggi diversi, sospetti pronti). In una città di passaggio, la bestemmia diventava così anche una questione di lingue: non solo che cosa si diceva, ma in quale idioma lo si poteva dire senza pagare subito il conto. Un caso, in apparenza marginale, lo mostra bene. Il 29 marzo 1729 il mantovano Lodovico Moscatelli, a Venezia "da due anni", raccontava all'inquisitore che uno straniero – un certo Enrico, di cui non conosceva il cognome – sosteneva che Giovanni

Nepomuceno e Sant'Antonio erano «schelm» (cioè, spiegava Moscatelli, «infami»), che santa Barbara era «Vu» (e qui la glossa è più brutale: «puttana»), che Cristo «non era Dio, ma un semplice profeta», e che – «quanto alla coscienza» – era «meglio peccar di carne che andar alla messa». Il resto del repertorio completava il quadro: «non vi era Dio», gli uomini «non avevano un'anima», le bestie erano «migliori»; i turchi, in fondo, avevano «ragione» a lodare il sole, perché tutto «proveniva dal sole». La cosa interessante è che, a quanto pare, Enrico bestemmiava anche allegramente in tedesco, per non farsi comprendere; salvo poi sentire il bisogno di tradurre e spiegare, quasi che l'insulto – quando voleva farsi estetica – avesse comunque bisogno di un pubblico. Non perché il forestiero fosse automaticamente più «empio», ma perché aveva meno protezioni, meno reputazione spendibile, meno «persone onorate» da mobilitare: la città, che viveva di mobilità, produceva anche la sua ombra, figure fragili e facilmente convertibili in casi. E non sorprende che, nell'immaginario dei viaggiatori, l'Italia e le sue città finissero spesso per essere descritte come una sorta di laboratorio europeo del giuramento e della bestemmia, dove la licenza della lingua diventava un tratto di colore nazionale<sup>25</sup>.

Per orientarsi, prima ancora di discutere di competenze e definizioni, conviene tenere distinta una piccola tassonomia di gesti linguistici che nei fascicoli finiscono spesso mescolati. C'è la bestemmia come intercalare (il colpo di voce che accompagna fatica, rabbia, gioco, vino), c'è il giuramento profano che chiama in causa il sacro per garantire una parola, e c'è l'oltraggio deliberato, quando il bersaglio non è l'interlocutore ma Dio, i santi, le immagini, le reliquie. Accanto a questi registri «ordinari» si collocano le formule che scivolano sul terreno dottrinale: non tanto perché contengano sempre un

<sup>25</sup> PH. SKIPPON, *op. cit.*

sistema, ma perché introducono una negazione, una derisione o una riduzione (Dio come invenzione; la Madonna come artificio; i santi come macchine da denaro) che tocca il confine fra insulto e proposizione. È in quel passaggio – dalla parola che esplode a quella che pretende di spiegare – che la pratica giudiziaria prova a costruire una «bestemmia ereticale»: non una categoria naturale, ma un modo di ordinare il rumore del linguaggio in gradi di pericolosità e, soprattutto, in gradi di perseguibilità.

Qui vale la pena essere molto concreti. La «bestemmia ereticale» non era soltanto una categoria teologica. Era una macchina pratica: un modo per trasformare un caso in un altro caso, un tribunale in un altro tribunale, una sanzione rapida in un'inchiesta lunga. E funzionava attraverso alcuni criteri ricorrenti.

### 1. La ripetizione come prova di intenzione

Per i giudici, la recidiva contava più della frase. Una bestemmia isolata poteva essere “sfogo”. Un'abitudine, invece, suggeriva un assetto interiore: indifferenza, disprezzo, distanza. Per questo formule come “il vizio delle bestemmie” avevano un peso che andava oltre la descrizione: preparavano lo scarto. Non un incidente, ma un tratto stabile, quindi un problema “da governare” e, se necessario, da indagare<sup>26</sup>.

### 2. Il contenuto dottrinale come soglia

La bestemmia diventava “eretica” quando toccava direttamente dogmi e sacramenti: divinità di Cristo, verginità di Maria, efficacia della confessione, presenza reale nell'eucaristia, esistenza dell'anima o dell'inferno. È qui che la parola cambiava regime: da turpiloquio a proposizione. E proprio perché il confine era mobile, la “stessa” frase poteva essere piegata in direzioni diverse a seconda del contesto: una scena

<sup>26</sup> ASV, *Sant'Uffizio*, b. 124, processo contro Mario Tolomeo Nerucci, cit.

di ubriachezza poteva attenuare; una scena di ostentazione poteva aggravare<sup>27</sup>.

### 3. Le circostanze e il pubblico

Non era la stessa cosa bestemmiare “tra amici” e bestemmiare in strada, in bottega, in una rissa, davanti a un’immagine o a una croce. La città contava. La visibilità contava. E Venezia, città di strada e di passaggio, rendeva questa dimensione particolarmente intensa. In termini pratici: lo scandalo era un moltiplicatore. Più spettatori, più testimoni; più testimoni, più possibilità di fascicolo.

### 4. La congruenza: bestemmia + altri indizi

Quasi mai un caso inquisitoriale si reggeva su una frase sola. La bestemmia diventava davvero rilevante quando si collegava a una costellazione di segni: disprezzo dei preti, rifiuto dei sacramenti, letture sospette, comportamenti stigmatizzati, gesti verso immagini e croci. È qui che si capiva perché la bestemmia fosse così utile: perché era frequente, e dunque offriva molti punti d’innescio; ma diventava davvero “pericolosa” quando, agganciandosi ad altro, poteva essere letta come indice di identità<sup>28</sup>.

Un esempio prezioso di questa logica – e insieme un modo per evitare una lettura troppo maschile e “da osteria” del fenomeno – è il caso di Girolama Bonotti. Qui non si stava nella rissa o nel gioco, ma in una scena domestica e quasi teatrale,

<sup>27</sup> N. EYMERICH, *op. cit.* Per la ricezione editoriale del manuale e la sua fortuna nella prassi, cfr. C.F. BLACK, *op. cit.*; J. TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy*, cit.

<sup>28</sup> ASV, *Sant’Uffizio*, b. 74, processo contro Francesco Bonifaci, deposizione di Elisabetta Montalbano, 1 aprile 1645, c. 3r; deposizione di Elisabetta Montalbano, 28 aprile 1645, c. 6v e c. 7v; ASV, *Sant’Uffizio*, b. 122, processo contro Giovanni Battista Cocciolo, deposizione di Girolamo Fanti, 5 marzo 1682, c. 11v.

in cui l'uso distorto dei dispositivi religiosi si intrecciava con la disciplina delle coscienze. Bonotti era nota per proposizioni che colpivano direttamente il sacramento della confessione: sosteneva che «tanto faceva confessarsi a un muro quanto confessarsi a un prete», che «si poteva far penitenza da sé», che non bisognava confessarsi e che nella confessione non si «ricevevano» i peccati. Qui l'elemento interessante non era solo la proposizione ma la scena: la confessione spostata dal prete al muro, cioè la sostituzione del mediatore ecclesiastico con un gesto autarchico, quasi parodico. Era un esempio perfetto di come un rovesciamento del sacro potesse diventare materiale inquisitoriale di prima qualità: non un lampo d'ira ma un'idea pratica di Chiesa e di sacramenti<sup>29</sup>. Il punto, per Venezia, era che una simile proposizione poteva nascere e circolare in un contesto di correzione quotidiana (famiglia, vicinato, parrocchia), ma poteva anche essere attratta nel tribunale perché offriva un appiglio dottrinale netto. Qui la «bestemmia ereticale» coincideva quasi con un passaggio di registro: dalla turbolenza alla teologia pratica. E la città – con le sue reti fitte di ascolto e reputazione – era il mezzo di trasmissione.

Un altro aspetto, spesso sottovalutato, era il modo in cui la bestemmia passava dall'oralità alla scrittura. La denuncia non era sempre un testimone che riferiva in aula: poteva essere una lettera, talvolta anonima, che «impacchettava» un individuo e lo consegnava al tribunale. In quel passaggio la bestemmia non era più una frase: era un profilo narrativo, già interpretato, già orientato. La scrittura rendeva più facile la coerenza: metteva in fila episodi diversi, li saldava, li presentava come serie. E proprio la serie, per un inquisitore, poteva valere più del singolo dettaglio: non tanto «che cosa ha detto», ma «che tipo di persona è»<sup>30</sup>. Questo meccanismo era fondamentale perché

<sup>29</sup> ASV, *Sant'Uffizio*, b. 93, processo contro Girolama Bonotti, deposizione di Giacomo Ferrari, 6 marzo 1678, c. 5v.

<sup>30</sup> ASV, *Sant'Uffizio*, b. 103, fascicolo Giustina Sugolota, lettera anonima non datata di denuncia contro Leonardo Bruni.

mostrava quanto la miscredenza fosse, spesso, un prodotto sociale prima ancora che un dato interiore. La comunità osservava, commentava, selezionava; poi qualcuno decideva di trasformare quel rumore in carta. E la carta, una volta entrata nel circuito giudiziario, tendeva a consolidare la figura: ciò che era stato “detto in giro” diventava “detto in atto”.

Venezia mostrava con particolare evidenza la continuità fra parola e gesto. La bestemmia non restava sempre lingua. Talvolta diventava azione: un colpo dato a un crocifisso, una profanazione di immagine, un gesto plateale di disprezzo. Quando accadeva, la punizione diventava più facile (l'atto lasciava traccia), ma anche più “carica” (l'offesa diventava scena). E qui cambiava qualcosa: finché si trattava di parola, si poteva sempre discutere il tono, l'ira, l'alterazione; quando entrava in gioco un gesto, il tribunale tendeva più facilmente a leggere rifiuto, scelta, ostinazione. Per questo i processi che registravano atti contro immagini o croci erano spesso particolarmente preziosi: non perché fossero “più gravi” in senso assoluto, ma perché rendevano visibile il punto in cui il sacro diventava oggetto di gioco, di sfida, di umiliazione. E proprio la visibilità era ciò che faceva scattare l'urgenza disciplinare: non si puniva solo l'empietà ma l'effetto sociale dell'empietà<sup>31</sup>. A ogni modo a Venezia, come altrove, il problema non era soltanto punire: era far sapere che si puniva. Il dispositivo funzionava quando produceva effetti di visibilità: multe, pene infamanti, ammonizioni pubbliche, e un uso consapevole dell'esemplarità. Non sorprende, quindi, che in alcune fasi la repressione conoscesse picchi, quasi come campagne di moralizzazione intensiva. Un momento significativo si collocava nei primi anni Ottanta del Seicento, quando la macchina degli Esecutori veniva attivata in modo più serrato:

<sup>31</sup> ASV, *Sant'Uffizio*, b. 131, processo contro Laura Tagliapietra, deposizione di Vincenzo Pavoni, 12 aprile 1683, c. 21v; deposizione di Paolo Pizzamano, 22 aprile 1683, c. 23r.

più scritture, più attenzione ai luoghi sensibili, più costruzione di casi “esemplari”<sup>32</sup>. Questo aspetto era decisivo perché aiutava a leggere la bestemmia come reato “per campagne”. Non nel senso che non fosse punita in continuità, ma nel senso che l’intensità della punizione dipendeva da contesti: crisi, ansie sociali, conflitti politici, pressioni ecclesiastiche, strategie di disciplinamento urbano. Venezia, con la sua capacità amministrativa, rendeva queste oscillazioni particolarmente leggibili.

Accanto alla dimensione “civile”, la pressione pastorale funzionava come un secondo motore, meno rumoroso ma assai più capillare: predicatori, catechismi, manuali per confessori e testi “da missione” tornavano ossessivamente sulla lingua come luogo strategico del peccato quotidiano, cioè come punto d’ingresso privilegiato della disciplina. Nei repertori omiletici la bestemmia non è una semplice “parola cattiva”, ma un reato teologico della voce, un’offesa che rende udibile una postura dell’animo; e proprio perché è udibile e spesso pubblica, diventa anche scandalo, contagio, imitazione (si “impara” in casa, in bottega, in strada). Qui il lessico non è mai neutro: per far vergognare prima ancora che per far temere, la predicazione usa immagini che restano in bocca – «O lingua diabolica» – e lega la lingua che sfoga all’idea di un castigo che piomba: carestie, terremoti, pestilenze come correlato morale della parola disordinata<sup>33</sup>. È una retorica pensata per circolare, e non a caso la si ritrova, con registri diversi, anche nei trattati specifici “contro la bestemmia” che gli ambienti missionari e devozionali mettono in mano a parroci e laici, come i *Rimedi* del gesuita Gaspar de Loarte, dove il peccato di lingua è trattato come un vizio sociale che

<sup>32</sup> ASV, *Consiglio di Dieci, Parti criminali*, b. 116, scrittura degli Esecutori contro la bestemmia, 8 febbraio 1683. Per gli *Esecutori contro la bestemmia* e le loro competenze, R. DEROSAS, *op. cit.*

<sup>33</sup> A.M. DE’ LIGUORI, *Discorsi sacri morali per tutte le domeniche dell’anno*, Roma, S.C. de Propaganda Fide, 1846, «Della bestemmia»; P. SEGNERI, *Quaresimale*, N. e M. Pagliarini, Roma 1752.

va estirpato con un misto di ammonizione, pratiche e piccoli accorgimenti quotidiani<sup>34</sup>. Dentro questa grammatica, la pena non era mai soltanto una sanzione: era un linguaggio, e la predicazione contribuiva a fissarne i codici prima ancora che lo facessero i tribunali. La stessa offesa poteva dunque tradursi in registri diversi a seconda del corpo che la portava e del pubblico che la guardava, ma doveva sempre “dire” qualcosa a chi assisteva: ammende e composizioni per chi aveva nome e relazioni (pena che corregge senza sfasciare la reputazione); esposizioni e gesti di vergogna per chi non poteva proteggersi (pena che istruisce a vista); e, quando si voleva spezzare davvero l’abitudine, misure che interrompevano la quotidianità (carcere, bando, galera) e riscrivevano la fama. Anche i repertori normativi più tecnici, del resto, non ignoravano l’asimmetria di status e la necessità di una pena “leggibile”: nei commentari inquisitoriali la stessa colpa è spesso pensata come scena da modulare sul rango, proprio perché ciò che si punisce è, insieme, un’offesa e un esempio<sup>35</sup>.

Fin qui, il rischio è di vedere solo la repressione. Ma la bestemmia era anche una finestra sulle difese. E qui Venezia offre un materiale particolarmente eloquente, perché il processo metteva in gioco una risorsa fondamentale: la fama. Denunciare qualcuno come bestemmiatore significava spesso delegittimarlo: segnare un confine fra “noi” e “lui”, fra rispettabilità e disordine. Viceversa, difendersi dall’accusa significava difendere la propria reputazione: mobilitare testimoni “buoni”, costruire una narrazione di sé come persona “da bene”, minimizzare la frase (“non l’ho detta così”, “ero alterato”, “non intendevo”), oppure spostare la colpa sul contesto (ubriachezza, rissa, provocazione). In questo senso la bestemmia diventava un indicatore di rapporti di potere: perché la

<sup>34</sup> G. DE LOARTE, *Delli rimedii contra li grauissimi peccati della bestemmia, et della carne*, Vinegia, appresso i Gioliti, 1581.

<sup>35</sup> N. EYMERICH, *op. cit.*

possibilità di essere puniti (e il tipo di punizione) dipendeva anche dalla rete sociale che si poteva attivare<sup>36</sup>. Qui stava una delle ragioni per cui la bestemmia era così utile anche ai tribunali: non solo perché era diffusa, ma perché metteva subito in moto un lessico sociale di credibilità. Chi denunciava si presentava come custode di ordine; chi veniva denunciato rischiava di scivolare in una zona d'inaffidabilità morale. E questo valeva tanto nel foro secolare quanto in quello inquisitoriale: in entrambi, la reputazione era una materia prima della prova.

Si arriva così al nodo interpretativo: in che misura la bestemmia permetteva di vedere, dietro o accanto al turpiloquio, forme più profonde di distanza dalla religione? e quanto invece la miscredenza veniva costruita a posteriori, da tribunali e comunità, proprio a partire da quelle parole? Una risposta prudente è questa: la bestemmia, da sola, non provava nulla. Ma poteva diventare una soglia. In certi casi restava un incidente; in altri diventava un varco, perché si legava a discorsi più ampi (sui sacramenti, sul clero, sulla salvezza, sulla verità della fede). Qui la «bestemmia ereticale» non era tanto un tipo naturale di reato, quanto una procedura di lettura: un modo per trasformare parole in indizi, e indizi in identità. Era una lente che, a seconda di come veniva usata, poteva far emergere dissenso religioso, anticlericalismo, incredulità; oppure poteva semplicemente produrre un'etichetta utile per governare l'irriverenza<sup>37</sup>.

Venezia, in questo, è particolarmente istruttiva perché mostrava il carattere bifronte del dispositivo. Da un lato, la città repubblicana trasformava la bestemmia in reato civico: punire la parola significava governare la scena urbana. Dall'altro, il Sant'Uffizio poteva usare quella stessa parola

<sup>36</sup> P. PRETO, *I servizi segreti di Venezia. Spionaggio e controspionaggio ai tempi della Serenissima*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 64. Sul valore "politico" delle pratiche di denuncia e del controllo dell'informazione, utile anche F. DE VIVO, *op. cit.*

<sup>37</sup> A. CABANTOUS, *op. cit.*; D. NASH, *op. cit.*

come porta d'ingresso per un'indagine più profonda: punire (o correggere) la parola significava governare la coscienza. La «bestemmia ereticale» stava esattamente nel mezzo, come un ponte pratico fra due forme di governo.

C'è un'ultima considerazione utile come chiave. La bestemmia era un reato “di confine” anche perché stava fra due economie morali: quella del peccato e quella del decoro. Nel mondo dell'antico regime non erano la stessa cosa, anche se si parlavano continuamente. Punire la bestemmia significava punire l'offesa a Dio, certo; ma significava anche imporre un codice di comportamento pubblico, distinguere i corpi rispettabili da quelli indecenti, definire spazi e tempi in cui alcune parole non dovevano circolare. Era un'operazione sociale prima ancora che teologica. Per questo la storia veneziana della blasfemia non si lascia ridurre né a una storia della repressione religiosa né a una storia dell'ordine pubblico. È una storia di soglie: soglie fra parola e gesto; fra offesa e proposizione; fra multa e inquisizione; fra turpiloquio e miscredenza. Ed è una storia che mette al centro una questione molto concreta ma decisiva: chi decideva che cosa si poteva dire in città, e con quali conseguenze? A Venezia, questa decisione non fu mai di un solo tribunale. Fu il prodotto – sempre mobile, sempre negoziato – dell'incontro fra governo della città e governo delle coscienze<sup>38</sup>.

Se si guarda la cosa sul lungo periodo, infine, la parabola non è lineare ma è riconoscibile: fra Settecento e Ottocento la blasfemia tese gradualmente a slittare dalla sfera del delitto pubblico a quella della “maleducazione” o della devianza morale, e in questa transizione – fatta di secolarizzazione ma anche di nuove forme di disciplina – la parola continuò a fun-

<sup>38</sup> R. DEROSAS, *op. cit.*; E. HORODOWICH, *Civic Identity and the Control of Blasphemy*, cit. Per la dimensione di governance urbana (tra rumore, reputazione e ordine pubblico), cfr. F. DE VIVO, *op. cit.*; E. HORODOWICH, *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, cit.

zionare come indicatore sociale. Non fu tanto una scomparsa quanto un cambio di registro: ciò che prima era letto come ferita inflitta al sacro e rischio per la comunità, divenne sempre più un segno di autocontrollo (o di mancanza di autocontrollo), un indice di “civiltà” della conversazione e di regolazione delle passioni<sup>39</sup>. È anche per questo che, nella lunga durata, la storia della bestemmia si lascia raccontare come storia delle soglie: soglie di tolleranza, di scandalo, di punibilità, ma anche di vergogna e di decoro, che cambiano da luogo a luogo e da gruppo a gruppo, molto più che per decreto<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988.

<sup>40</sup> A. CABANTOUS, *op. cit.*

THOMAS BORTOLATO

IL CRIMINE DI BESTEMMIA  
NELLA PODESTERIA DI NOALE.  
BREVI CONSIDERAZIONI INTORNO  
ALLA CASISTICA PROCESSUALE DI UNA PODESTERIA  
VENETA ALLA METÀ DEL XVI SECOLO

- Ma come (lo interrompe Ponocrate),  
voi bestemmate, fra' Giovanni?  
- Lo faccio solo (rispose il monaco)  
per adornare il mio linguaggio. Sono  
colori di retorica ciceroniana.

(F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, cap. XXIX<sup>1</sup>)

*Approcci storiografici e prospettive di ricerca*

A partire dal primo decennio del XXI secolo, il tema della bestemmia ha assunto una certa rilevanza all'interno del panorama storiografico, a causa di un insieme di fattori; soprattutto, la tragica ricorrenza di attacchi terroristici di matrice islamista. Fra questi, il più tristemente noto fu la strage compiuta a Parigi, presso la redazione della rivista satirica francese «Charlie Hebdo», il 7 gennaio 2015. Sulla scia di questi drammatici eventi, si è tornati a studiare l'evoluzione delle definizioni normative e delle pratiche repressive associate alla blasfemia, specialmente fra epoca medievale e la prima età moderna. Si è trattato, nella maggior parte dei

<sup>1</sup> Cit. da F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruelle*, a cura di L. SOZZI, Bompiani, Milano 2013, p. 271.

casi, di studi aventi un orizzonte cronologico di lungo periodo, focalizzati sulla ricostruzione del dibattito normativo, teologico e giuridico, teso a delineare il profilo della blasfemia. Questa impostazione è stata scelta come osservatorio privilegiato da cui partire per verificare la presenza della bestemmia nei vari contesti sociali indagati<sup>2</sup>. La preferenza accordata all'aspetto normativo si spiega alla luce del fatto che la persecuzione del dissenso, nell'Europa di antico regime, per secoli si fondò sull'esistenza di un substrato di valori etico-morali comuni, condivisi sia dall'autorità religiosa sia da quella politica. Nel voler tutelare l'ordine sociale, imperniato su tali principi di ispirazione cristiana, entrambi i poteri rivendicarono, in varie forme e modi, la legittimità e precedenza giurisdizionale di normare e punire la blasfemia.

Tuttavia, queste visioni d'insieme, per quanto possano essere attente a evitare generalizzazioni, si fondano spesso su di una prospettiva quantitativa, influenzata dalla letteratura giuridica. Il rischio è di fare propri, con maggiore o minore consapevolezza, i criteri adottati da giuristi o teologi quali indicatori oggettivi della presenza capillare della blasfemia in un dato contesto sociale e arco temporale<sup>3</sup>. Un rischio, questo, nel quale si può facilmente cadere, che da tempo è stato segnalato nei più avvertiti e competenti contributi di storia della giustizia<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Vedi G. SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in altheuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, UVK Verlag, Konstanz 2005; D. NASH, *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford University Press, Oxford 2007.

<sup>3</sup> È il caso dei sermoni, nei quali «blasphemy is presented as a much more inter-class phenomenon than the picture that emerges from archives», L. BIASIORI, *Taking the Name of the Lord in Vain in Early Modern Italy* in «Church History and Religious Culture», 104 (2024), pp. 340-358: 350.

<sup>4</sup> A mero titolo indicativo, basti qui ricordare il contributo di M. SBRICCOLI, *Fonti giudiziarie e fonti giuridiche. Riflessioni sulla fase attuale degli studi di storia criminale*, in «Studi Storici», XXIX (1988), n. 2, pp. 491-501.

Ciò nondimeno, a nostro avviso, le indicazioni ricavabili dall'approccio quantitativo e statistico non debbono essere forzatamente messe in secondo piano, per via dei limiti sopra citati. Piuttosto, sarebbe utile affiancare a questi studi, per verificarne la fondatezza o meno, delle indagini incentrate su documentazione relativa a un contesto territoriale e cronologico circoscritto. Da tali analisi si possono desumere elementi in grado di illuminare non solo la dialettica fra teoria e prassi giudiziaria, ma anche il livello di strumentalità associabile al crimine di bestemmia. Per offrire una prima dimostrazione di questa metodologia, verranno qui sommariamente esposti alcuni elementi tratti dall'analisi dei processi per bestemmia svoltisi nella podesteria di Noale tra il 1541 e il 1561. Dalla comparazione fra i vari casi, al netto delle ovvie differenze esistenti fra ognuno di essi, si cercherà di evidenziare la molteplicità di cause, ragioni e conflitti di vario tipo stratificatasi nei fascicoli processuali. Il ricorso all'accusa di bestemmia, per volontà del giudice oppure di un querelante, ci consente, in maniera del tutto indipendente dalla volontà e dagli scopi degli attori storici, di accedere alla storia sociale da un'altra visuale<sup>5</sup>.

*1. La repressione della bestemmia fra Venezia e Noale nel rapporto tra modelli normativi e pratiche di giustizia*

La preminenza riconosciuta alla bestemmia quale peccato che, più degli altri, provocava la collera divina e l'invio di terribili flagelli per punire gli uomini era riconosciuta da diversi settori della società veneziana nella prima metà del XVI secolo. Tale spiegazione di eventi disastrosi, come i saccheggi

<sup>5</sup> David Nash, a questo proposito, ha sostenuto «the importance of blasphemy as an enduring example of the history of social conflict. As such it sheds light on [...] the history of public behaviour and violence», D. NASH, *Analyzing the history of religious crime. Models of "Passive" and "Active" blasphemy since the Medieval Period*, in «Journal of Social History», v. 41 (2007), n. 1, pp. 5-29: 5.

o un'ondata pestilenziale, veniva spesso evocata per dare un senso a dei fatti travolgenti l'ordine sociale. Tuttavia, nel caso veneziano, essa non solo fu appoggiata dalla classe dirigente; portò, progressivamente, alla creazione di un organismo giudiziario stabile *ad hoc*: i cosiddetti 'Esecutori contro la bestemmia'<sup>6</sup>. Essi furono espressione della volontà del Consiglio dei Dieci di rafforzare il controllo repressivo sulla società veneziana e, in prospettiva, estenderlo su tutto il dominio della repubblica. Di fatto, queste magistrature definirono il quadro normativo cui dovevano attenersi tutti i rappresentanti del potere veneziano chiamati a gestire un processo per bestemmia, oltre a costituire una sorta di tribunali di ultima istanza in materia. Nondimeno, almeno nei primi decenni di attività degli Esecutori, l'assenza di un modello procedurale preciso e uniforme, unita alla discrezionalità da sempre concessa a rettori e podestà inviati a governare nelle città del Dominio, favorì una prassi giudiziaria eterogenea<sup>7</sup>. Come vedremo, il caso di Noale consente di squadernare una certa variabilità nella conduzione dei processi, in cui si alternano tratti dipendenti dall'arbitrio dei giudici<sup>8</sup> e altri giurisprudenziali, espressione della cultura giuridica scritta legata allo studio del diritto romano.

La profonda crisi dell'ordine politico, istituzionale e sociale che esplose nella repubblica di Venezia negli anni seguenti la disfatta di Agnadello contro la lega di Cambrai (1509),

<sup>6</sup> Per un primo inquadramento, vedi V. FRAJESE, *L'evoluzione degli 'Esecutori contro la bestemmia' a Venezia in età moderna* in N. PIRILLO (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 170-211.

<sup>7</sup> Per una lettura comparata, ancora stimolante G. COZZI, *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1982.

<sup>8</sup> Ossia la facoltà riconosciuta ai rappresentanti dell'autorità veneziana di poter interpretare la legislazione normativa scritta, attuandola in maniera più o meno integrale a seconda dei casi, volgendola alla ricomposizione dei conflitti. Cfr. *ivi*, pp. 263-293.

generò varie reazioni, dentro e fuori il patriziato. Oltre alle strategie diplomatiche e ai piani politico-militari volti alla riconquista dei domini di Terraferma, in molti si interrogarono sulle ragioni che avevano portato a quella catastrofe. Fra le possibili spiegazioni, l'ambizione sfrenata di buona parte del patriziato, smanioso di estendere le proprie ricchezze e potere, e la licenziosità conseguentemente diffusasi nel corpo sociale veneziano. A tutto ciò, inoltre, si aggiungeva l'assenza di una giustizia efficace ed equa, capace di far rispettare o imporre leggi in grado di tutelare l'ordine costituito, minacciato altresì dall'incremento del vagabondaggio a Venezia. Non a caso, a quest'ultimo fenomeno si ricondusse la diffusione di atteggiamenti socialmente devianti, come appunto la bestemmia, percepita al contempo come causa ed effetto della crisi complessiva dello stato<sup>9</sup>.

Una volta riacquisito il controllo in Terraferma, a partire dagli anni '20 del XVI secolo la classe dirigente veneziana prese dei provvedimenti per ristabilire la "quiete" all'interno del contesto cittadino. L'iniziativa di contrasto alla bestemmia fu assunta nelle mani della magistratura più potente e influente dell'ordinamento repubblicano, il Consiglio dei Dieci. Fondato agli inizi del XIV secolo con lo scopo precipuo di individuare e punire ogni tentativo di 'colpo di stato', all'inizio del XVI secolo tale organismo deteneva amplissime competenze, relative sia alla politica interna sia estera<sup>10</sup>. Circa l'amministrazione della giustizia

<sup>9</sup> Sulla legislazione antiblasfema come mezzo per definire l'identità civica veneziana, E. HORODOWICH, *Civic Identity and the Control of Blasphemy in Sixteenth-Century Venice*, in «Past & Present», 181 (2003), pp. 3-33.

<sup>10</sup> Verso la fine del XV secolo «sembra che all'interno del patriziato si sviluppi una sorta di diversa sensibilità nel modo di guardare ai problemi dell'ordine pubblico e, più in generale, all'amministrazione della giustizia penale [...] a tutto vantaggio della creazione di un rapporto più immediato tra Rettori e Consiglio dei Dieci», A. VIGGIANO, *Governanti e governati: legittimità del potere ed esercizio dell'autorità sovrana nello Stato veneto della prima età moderna*, Fondazione Benetton, Treviso 1993, cit. p. 221.

penale, i Dieci acquisirono un ruolo di supervisione e di ultima istanza su una vasta gamma di crimini: la bestemmia rientrò ufficialmente fra questi nel 1523. Infatti, nel secolo precedente, i processi per bestemmia erano stati gestiti da due magistrature distinte: gli Avogadori dei Consigli e i Signori di Notte<sup>11</sup>. Tenzialmente, i primi si occupavano dei casi riguardanti accusati di ceto sociale elevato, mentre i secondi quelli di estrazione medio-bassa o forestieri. Questa ripartizione fu confermata dalla “parte” emanata dai Dieci del 1523, che assunsero la funzione di validare le accuse, lasciando agli Avogadori e ai Signori l’incarico di eseguire i processi ed emanare le sentenze. Nel 1533 si definì una legislazione contro la bestemmia, che prevedeva immunità e ricompense per i delatori e pene più severe, al fine di delineare una prassi giudiziaria più efficace.

L’assenza di cambiamenti significativi, tuttavia, spinse infine i Dieci alla creazione, nel 1537, degli Esecutori contro la bestemmia. Essi, di fatto, furono un braccio esecutivo dei Dieci, che nel corso della prima metà del XVI secolo crearono altre magistrature satellite, ciascuna incaricata di gestire una determinata sfera d’azione governativa<sup>12</sup>. Gli Esecutori contro la bestemmia erano formati da tre patrizi, in carica ciascuno per un anno, investiti del compito di attuare le leggi contro la blasfemia e gestire i processi. Le sentenze erano valide solo qualora fossero votate da due membri su tre, mentre il consenso di tutti permetteva di inasprire le pene. Nei decenni seguenti, inoltre, vennero inclusi altri reati

<sup>11</sup> Vedi S. PIASENTINI, *Indagini sulla bestemmia a Venezia nel Quattrocento*, in «Studi Storici», XL (aprile-giugno 1999), n. 2, pp. 513-549.

<sup>12</sup> Come i Tre Savi alle Acque (1501), il Provveditore alle Artiglierie (1504), gli Inquisitori di Stato (1539) – organo, quest’ultimo, strettamente collegato con gli Esecutori contro la bestemmia, poiché in caso di assenza di uno dei tre, subentrava uno degli inquisitori: «In luogo delli giudici che si cacciassero suppliscano gl’inquisitori sopra li secreti», ASVe, *Esecutori contro la bestemmia*, b.54, *Capitolari*, 1, c. 2r.

entro la giurisdizione degli Esecutori<sup>13</sup>, che divennero una sorta di tribunale garante del buon ordine sociale e morale civico. Il rito processuale era lo stesso usato dai Dieci, così come il raggio d'azione attribuito agli Esecutori, che dopo cinque anni, nel 1542, videro estesa la loro competenza territoriale anche al resto del Dominio.

Passiamo ora a esporre ed esaminare in quali modi la legislazione veneziana venne recepita da parte della corte podestarile di Noale nella conduzione dei processi. L'amministrazione della giustizia, nelle podesterie più piccole per popolazione e prestigio, come nel caso di Noale, era una mansione che spettava al podestà. Come da consuetudine, ogni podestà sceglieva e portava con sé un cancelliere, incaricato di presiedere l'attività del tribunale, la "camera pretoria"<sup>14</sup>. Quest'ultimo, a sua volta, era affiancato dagli assessori, anch'essi scelti dal podestà. Come detto in precedenza, nella prassi processuale dei rappresentanti veneziani vediamo compresenti sia aspetti tipici del diritto veneto, incentrato sull'arbitrio e la composizione fra le parti, che altri derivati dal diritto comune romano, legato alla cultura scritta giurisprudenziale. L'avvio del processo, solitamente tramite querela, doveva essere coperto dalla segretezza, oltre a vietare di svelare all'accusato i nomi dei denunciati. Così facendo, si intendeva tutelare questi ultimi da eventuali ritorsioni, a opera dell'accusato o dei suoi familiari. Infatti, in alcuni casi il velo di segretezza poteva essere squarciato dagli imputati stessi, durante il processo o prima, i quali facevano perdere le proprie tracce avendo avuto notizia o sospetto di essere sta-

<sup>13</sup> Nello specifico, il gioco d'azzardo (1539), la violenza commessa in luoghi sacri (1531) e la censura dei libri senza licenza di stampa.

<sup>14</sup> Vedi S. Marin, *L'anima del giudice. Il cancelliere pretorio e l'amministrazione della giustizia nello Stato di Terraferma (secoli XVI-XVIII)*, in G. CHIODI – C. POVOLO (a cura di), *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secc. XVI-XVIII)*, Cierre, Sommacampagna 2004, pp. 171-294.

ti denunciati. Per fare due esempi, il mugnaio Paolo Asiato, durante il processo, ritenne che la querela fosse partita dalla madre di chi lo aveva denunciato perché «e mia inimica si ha immaginato di volermi querelare mi<sup>15</sup>». Per contro, il processo contro Matteo Gambalonga terminò con una condanna in contumacia, data la mancata presentazione o cattura dell'accusato, probabilmente allontanatosi dalla comunità in seguito al fatto denunciato da alcuni testimoni alla corte podestari-le<sup>16</sup>. Una volta accertata la fondatezza dell'accusa, veniva affisso un proclama presso il palazzo della Loggia cittadino, che intimava all'imputato di presentarsi entro un certo lasso di tempo. Qualora ciò non fosse avvenuto, a seconda della quantità di testimonianze e prove a disposizione, si poteva sospendere il processo oppure procedere con l'emanazione della condanna in contumacia.

Nello svolgimento concreto dei processi, tuttavia, si inserivano delle dinamiche, formali o informali, riconducibili all'ambito dell'arbitrato, nel quale il giudice agiva avendo lo scopo di agevolare la ricomposizione fra le parti e, in generale, la pace nella comunità. Era quest'ultima, nelle sue varie declinazioni, che i rappresentanti del potere veneziano cercavano di assicurare, in costante dialettica con gli esponenti di rilievo del notabilato locale. Per questo motivo, erano previsti dei mezzi che garantissero una certa facoltà discrezionale del giudice, propri del diritto veneto. La possibilità per l'accusato di presentare elementi a sua discolpa; di contare sulla presenza di un avvocato<sup>17</sup>, al quale era concesso di consultare

<sup>15</sup> Biblioteca Comunale di Noale (BCN), *Archivio della Podesteria* (APN), b.111 c. 424 v.

<sup>16</sup> BCN, APN, b. 101, cc. 530-533 v.

<sup>17</sup> Secondo Cozzi, ciò avvenne per buona parte del XVI secolo (non senza eccezioni), diventando sempre più una mera formalità dal XVII secolo in poi. Cfr. G. COZZI, *Autodifesa o difesa? Imputati e avvocati davanti al Consiglio dei Dieci* in Id., *La società veneta e il suo diritto*, Marsilio, Venezia 2000, pp. 149-229.

i documenti contenenti le accuse e stilare un capitolo difensivo; la possibilità, in assenza di avvocato, per il cancelliere stesso di redigere il capitolo per conto dell'imputato; l'accettazione della difesa in regime di libertà tramite fideiussione<sup>18</sup>. Tutti questi aspetti delineavano una fisionomia processuale che potremmo definire mista, lontana dai rigori egemonici che si affermeranno dalla fine del XVI secolo<sup>19</sup>. Il peso della cultura giurisprudenziale non era tale da limitare l'operato o il giudizio del podestà o del cancelliere, tanto nel definire l'andamento dei processi quanto nella valutazione degli argomenti addotti a discolora degli imputati. È il caso dell'avvocato Bernardo Campagnaro, difensore dell'oste Luca, proprietario di una taverna a Noale e processato per bestemmia nel 1555. Fra i vari argomenti utilizzati nel capitolo difensivo, troviamo riferimenti che spaziano dal *Corpus iuris civilis* giustiniano all'*Orlando furioso*:

secundus libelli Pandectae de accusae et inscripti essendo [...] la persona inhabil per le ragioni predette *est ipso iure nulla* [...] et divino ariosto dice

*et Dio fa spesso chel peccatto guida  
il peccator poiche alcun di gl'han indulto  
che se medesmo senza altrui richiesta  
inavedutamente manifesta*<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ovvero, la cosiddetta *piezaria*, il pagamento che un soggetto terzo effettuava al tribunale quale garante dell'accusato, che era tenuto a presentarsi nel giorno della sentenza. Un istituto che «ben si adattava all'antica struttura del processo penale, in cui le parti e i loro avvocati avevano un amplissimo margine d'azione», C. POVOLO, *Dall'ordine della pace all'ordine pubblico*, in *Processo penale e difesa in età moderna: Venezia e il suo stato territoriale* (a cura di ID.), pp. 15-107: 25 (n. 77).

<sup>19</sup> Per una sintesi sul tema, vedi M. BELLABARBA, *La giustizia nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 88-115.

<sup>20</sup> BCN, APN, b. 111, cc. 718 v, 717 v.

Considerazioni, queste, che non valsero, unitamente alla messa in discussione della sincerità delle accuse, l'assoluzione dell'imputato. Tuttavia, costituiscono una testimonianza ulteriore della circolazione trasversale e della polivalenza nella ricezione dei testi poetici cavallereschi, che andava ben al di là degli ambienti letterari e delle corti<sup>21</sup>. Infatti, ritroviamo la loro presenza e conoscenza da parte di giudici, notai e avvocati, che non si riduceva alla sfera 'personale'. Al contrario, alcuni motivi di questi testi potevano rientrare nella propria professione, in virtù della loro contiguità con rappresentazioni e vicissitudini delle pratiche di giustizia. I versi dell'Ariosto, quindi, potevano comparire anche in veste di argomentazione in sede processuale, essendo tratti da un'opera tanto popolare quanto intessuta di *exempla*, più o meno suggestivi, nei quali si riscontrano citazioni o casi di giustizia o ingiustizia<sup>22</sup>. Ciò consente, altresì, di gettare luce e mettere in evidenza la questione dell'ampiezza e varietà dei riferimenti letterari degli avvocati, maturati talvolta proprio durante gli anni di studio negli *studia* universitari. Questi testi erano in grado di veicolare citazioni, immagini, idee la cui portata andava ben al di là del contesto delineato dall'opera stessa, quali riferi-

<sup>21</sup> Sull'incidenza dei cantari cavallereschi, e non solo, quali fondamenti di una lingua volgare mediana, compresa da parte dei semicolti, cfr. O. NICCOLI, *Un'Italia divisa e le sue molte lingue*, in F. BENIGNO – E.I. MINO (a cura di), *L'Italia come storia. Primato, decadenza, eccezione*, Viella, Roma 2021, pp. 213-226; esempi della loro variegata, complessa e trasversale ricezione in vari settori della società europea d'antico regime in M. ROGGERO, *Le carte piene di sogni*, il Mulino, Bologna 2006.

<sup>22</sup> A maggior ragione nel caso di Ariosto, poichè la sua travagliata esperienza come governatore della Garfagnana per conto degli estensi (1522-25) condizionò il suo modo di concepire la pratica della giustizia. Vedi C. BAJA GUARIENTI, *Dalla corte alla selva e ritorno: Ariosto in Garfagnana*, in G. BERTUZZI (a cura di), *La Garfagnana: relazioni e conflitti nei secoli con gli Stati e i territori confinanti*, Aedes Muratoriana, Modena 2018, pp. 79-92; ID., *Il bandito e il governatore. Domenico d'Amorotto e Francesco Guicciardini nell'età delle guerre d'Italia*, Viella, Roma 2014.

menti che acquisivano e conservavano un loro spessore nel percorso formativo dei futuri *doctores*.

Attorno alla metà del Cinquecento, nel trattamento del crimine di bestemmia a Noale osserviamo, da un lato, l'avanzata della giurisdizione veneziana dei Dieci e degli Esecutori di impronta inquisitoria (segretezza, rapidità, severità). D'altro canto, l'impossibilità di organizzare e disporre di un vasto, capillare ed efficace apparato di controllo centralizzato, unito alla necessità per rettori e podestà di dover ricercare il consenso delle classi dirigenti cittadine, dettò una prassi giudiziaria negoziata. Non significava, automaticamente, l'adozione di provvedimenti temperati in maniera indiscriminata. Al contrario, non mancarono occasioni in cui i Dieci concessero il ricorso a modalità procedurali e pene più severe<sup>23</sup>. L'efficacia delle condanne<sup>24</sup>, per quanto potessero essere inasprite, dipendeva dalla solidarietà e dalle coperture che il condannato incontrava nel territorio circostante, piuttosto che dalla durezza delle sanzioni. Inoltre, l'andamento stesso di ciascun processo era condizionato dal peso delle circostanze e delle influenze sociali chiamate in causa. Questo patrimonio immateriale entrava in gioco, in favore o contro l'imputato, in base alla tipologia delle sue reti relazionali e alla gravità della lacerazione generata dall'espressione blasfema.

<sup>23</sup> Come la clausola *servatis servandis*, che il Consiglio dei Dieci poteva concedere in delega ai tribunali delle corti di Terraferma. Tale formula compare nelle querele in BCN, APN, b. 103 c. 409r.; b. 111, cc. 394r., 416r., 707r.

<sup>24</sup> Le quali potevano rappresentare anche il fallimento di una soluzione di compromesso extra giudiziaria, che poteva prevedere il ricorso alla querela e apertura di un procedimento come mezzo di pressione nei confronti della controparte. Non di rado «la denuncia [...] ha come sua finalità prevista quella di evitare il ricorso reale – cioè perseguito fino in fondo – all'autorità giudiziaria», O. NICCOLI, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2007, cit., p. 66.

2. *Fisionomie sociali e materiali della conflittualità comunitaria evocate dalle offese contro «l'honor del Signor Dio»*

L'esame dei processi per bestemmia ha messo in rilievo la multiforme composizione degli attori, degli interessi, dei legami clientelari e dei rapporti di forza animanti la vita di Noale e del territorio circostante. Preliminarmente, va ricordato che queste vicende emergono sotto forma di narrazioni incrociate e contrastanti fra loro, rese tanto dagli accusatori quanto dagli imputati, entro una cornice giudiziaria condizionante i modi e le forme delle testimonianze rese dinnanzi al cancelliere. Pertanto, non si deve cadere nella tentazione di considerare i processi quali specchi fedeli del contesto, in ragione della linearità con cui paiono presentare i fatti. La complessità di quest'ultimi si può cogliere solo soppesando ed evidenziando attentamente le interrelazioni esistenti fra l'azione dell'autorità costituita e il contesto in cui essa si esplica. In questa sede daremo conto di alcune questioni deducibili dal materiale processuale, senza pretesa di esaustività; si tratta, al contrario, di ipotesi, suscettibili di conferma o smentita da indagini più sistematiche.

In primo luogo, le accuse di bestemmia appaiono come dei pretesti cui i denunciati ricorrono per sottoporre al giudizio del podestà delle situazioni conflittuali, più o meno prolungate, che non è stato possibile risolvere altrimenti. L'espressione blasfema, insomma, acquisisce un proprio spessore in quanto sigillo culminante di azioni o comportamenti devianti. Le stesse testimonianze, una volta accertata l'avvenuta espressione blasfema, si spostano sempre più ad approfondire il contesto nel quale quest'ultima è stata pronunciata. Prendiamo come esempi alcune querele:

nel partirsi detto Bellotto biastemar più volte “putta de Dio et della nostra Donna” con grandissima impietà [...] <sup>25</sup>

<sup>25</sup> BCN, APN, cit. b. 103, c. 1767r.

dito ladro ha tanto ardimento biastemar il disprecio dil omnipotente Dio et contra la forma di la leze dicendo “pota de Christo non mi stentar” et perciò ha richiesto chel sia punito come per giustitia si chiede [...]”<sup>26</sup>

Paulum Asiatum mollendinarum [...] ausus fuit blasphemare sanctissimum nomen omnipotentis Dei dicendo “pota de Dio me signerà tu ch’io non la faci cavare” quod est contra honore Dei<sup>27</sup>.

È interessante constatare la ricorrenza, in questi come in altri processi<sup>28</sup>, di insulti rivolti contro la Madonna. In un caso, invece, troviamo la formula, percepita ormai come offensiva, “*al despetto de Dio*”<sup>29</sup>. Infine, solo in un processo le espressioni ingiuriose riguardano la Madonna, Dio, san Pietro e san Paolo<sup>30</sup>. Una simile insistenza di bestemmie incentrate sulla Madonna potrebbe essere letta come reazione, più o meno consapevole, contro una devozione mariana particolarmente capillare nel territorio noalese. La presenza di un ospedale della confraternita dei Battuti, dipendente dalla sede centrale di Treviso, determinava tutta una serie di attività e celebrazioni periodiche nelle quali ritornava, più o meno direttamente,

<sup>26</sup> *Ivi*, cit. b. 103, c. 409r.

<sup>27</sup> *Ivi*, cit. b. 111, c. 415r.

<sup>28</sup> Vedi *ivi*, b. 101, cc. 510-521v. (processo contro Ambrogio da Fosalta, 1555); b. 85, cc. 755-756r. (processo contro Domenico Beccarotto, 1540); b. 89, cc. 640-648v. (processo contro Peregrino de la rida de grigiono, 1545).

<sup>29</sup> Si tratta della bestemmia pronunciata da una prostituta, tale Apollonia, riportata nel processo del 1541: *ivi*, b. 85, cc. 881-885v.

<sup>30</sup> Questo secondo la denuncia formulata da alcuni testimoni contro Domenico de Adamante, il quale «in die festivitatis beatissime virginis martis marie» dell’agosto 1554 fu sentito pronunciare, a più riprese, la seguente bestemmia: «*pota de dio et di san piero et san paulo al dispetto de dio*». Cit. da *ivi*, b. 100, c. 1073r.; cc. 1073-1075. Il fascicolo si interrompe circa un mese dopo, nell’ottobre; forse, per via della fuga dell’imputato.

l'immagine della Madonna<sup>31</sup>. Oltre a questi aspetti, ciò che compare nelle deposizioni degli atti processuali è lo sfondo dei rapporti di forza fra i vari attori e gruppi locali coinvolti. Attorno all'imputato, vengono evocati esponenti del notabilato locale, e non solo<sup>32</sup>, le cui proprietà o interessi si ritrovano al centro degli interessi contrastanti di singoli, famiglie di piccoli proprietari, affittuari o braccianti<sup>33</sup>. Tale presenza la ritroviamo anche nella fase conclusiva di alcuni processi: la pubblicazione della sentenza, in cui si riportano i nomi dei cittadini di spicco che vi avevano preso parte. Non è del tutto inverosimile supporre l'esistenza di un coinvolgimento, più o meno esplicito, dei possidenti locali durante procedimenti che finivano per chiamare in causa i loro interessi o affittuari. Altrove, i processi portano alla luce vendette dettate da rancori, personali o familiari<sup>34</sup>;

<sup>31</sup> Va detto che i Battuti di Treviso, in particolare, non si occupavano di confortare i condannati a morte. Nondimeno, nella loro attività assistenziale, rivolta a pellegrini, poveri, orfani, avranno avuto presente la «immagine simbolica [...] della Madonna [...] figura materna che le immagini rappresentavano col grande manto aperto ad accogliere [...] i membri delle confraternite». Cit. da A. PROSPERI *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2016 (1° ed. 2013), p. 355. Tanto più che proprio quest'ultima immagine era raffigurata nell'antica facciata dell'ospedale di Noale.

<sup>32</sup> Nel processo contro tal Bartolomeo, alcuni testimoni, a un certo punto, sostengono di essere a conoscenza del fatto che l'imputato, assieme alla sua compagnia, si ritrovano nei pressi della tenuta di proprietà del patrizio Francesco Cappello prima di andare in piazza e provocare una rissa. Vd. BCN, APN, b. 103, cc. 1767r-1773r.

<sup>33</sup> È quanto contraddistingue due processi: quello del 1555 contro Ambrogio da Fossalta, nel quale l'oggetto del contendere contestato dai delatori è l'ottenimento della conduzione di un terreno appartenente al patrizio Nicolò Salamon. Il secondo del 1561 contro Paolo Asiato fu dettato, secondo un testimone, da sottrazioni di bestiame e danni alle proprietà perperate dall'accusato. Vedi *ivi*, b. 101, cc. 510-521v.; b. 111, cc. 415-429r.

<sup>34</sup> In questo senso, emblematico il processo contro Battista Baruzzi (o Baruzzo), che scoperchia una faida in corso fra la sua famiglia e quella dei

furti<sup>35</sup>; danni di vario tipo alla proprietà terriera (sconfinamenti nel pascolo del bestiame, taglio di alberi ecc.). In simili circostanze, la bestemmia rappresenta il punto di partenza da cui muovere verso un progressivo approfondimento dello sguardo analitico del tessuto sociale cittadino. Al contempo, essa indica la deflagrazione definitiva di una tensione latente preesistente. Non meno rilevante, infine, era il peso della fama attribuita all'imputato, messa in questione tanto dai delatori quanto dalla difesa da parte degli avvocati. I primi cercavano di persuadere il giudice dell'esistenza effettiva di una condotta morale pubblica discutibile dell'accusato; i secondi, di contro, miravano a delegittimare l'autenticità delle accuse, provando a dimostrarne l'insincerità. In merito al caso, precedentemente citato, del processo contro l'oste Luca, vediamo che gli stessi testimoni oscillano fra quanti lo definiscono un bestemmiatore notorio e altri che negano oppure si giustificano affermando di non averlo frequentato spesso<sup>36</sup>. Qualora i giudici avessero trovato sufficienti riscontri, in fase istruttoria, alle accuse formulate nella querela, difficilmente gli avvocati avrebbero potuto trovare gli argomenti necessari per smontare l'impianto accusatorio. Tornando rapidamente al caso menzionato poc'anzi, l'avvocato difensore si appellò, oltre che alle contraddizioni degli accusatori, anche alle leggi veneziane<sup>37</sup>. Questa mossa, però,

Perdocimi, a sua volta attraversata da altre ostilità interne alla comunità di Noale: BCN, APN, b. 111, cc. 393-410v.

<sup>35</sup> È il caso del processo contro Vittorio Pasini da Asolo del 1556. *Ivi*, b.103, cc. 409-410v.

<sup>36</sup> È il caso di tale Giuliano Fego, il quale dichiara di «ne scio chel sii publico biastemadore perche io non atendo a questa cosa», mentre per «matheus ribonos [...] non scio [...] che ne sii per publica voce et fama perche io non ho praticado con lui se non mentre che havemo giocato insieme», *ivi*, cit. b. 111, c. 711v., 712v.

<sup>37</sup> Nello specifico, l'avvocato si richiamò alla «per parte e legge di questo nostro illustrissimo et eccellentissimo Senato facta in materia de biastema dove è statuito per proveder alle malignità degl'accusatori et

si rivelò inconcludente, dal momento che non portarono l'oste Luca né a essere scagionato né tantomeno a ottenere pene più lievi.

Tali vicende consentono di squadernare un microcosmo assai stratificato, in termini di istanze, estrazione sociale, interessi e strategie economico-materiali precipitate nell'accusa di bestemmia. Siamo di fronte a uno scenario molto più complesso di quanto si è soliti pensare in relazione a questa tipologia di crimine, spesso associato a vicende e ambienti socialmente marginali. Ciò sarà verosimile soprattutto a partire dalla fine del XVI secolo in avanti, quando la bestemmia, assieme ad altre pratiche e azioni, divenne sempre più uno scandalo, stigma squalificante dei ceti subalterni. Questo, però, fu l'esito di un lungo e articolato procedimento di semplificazione del panorama religioso, operato nel corso della seconda metà del XVI secolo. I processi noalesi si collocano al principio di questa evoluzione di status della bestemmia, che passò dall'essere considerata un peccato della lingua a una violazione del secondo comandamento, negazione del fondamento sacro dell'ordine politico-religioso costituito<sup>38</sup>. Dalla documentazione archivistica, si profila uno spaccato delle tensioni percorrenti la vita comunitaria, che, di fronte alla giustizia veneziana, esplodono in una pluralità di dispute, gesti e significati riconducibili entro il peccato-reato della blasfemia. Lo status sociale degli imputati e dei testimoni, al pari della rete di relazioni parentali e di interessi clientelari, presenta un livello di stratificazione notevole, in rapporto alle dimensioni contenute della popolazione di Noale e del volume di attività agricole e commerciali interessanti il territorio limitrofo.

evitar fraude che si factum contro il bon nome di molti il numero di tre testimoni che non patiscano alcuna oppositione», *ivi*, cit. c. 715r.

<sup>38</sup> Tesi sostenuta da P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 2017 (1° ed. 1992), pp. 384-386.

In conclusione, un'ipotesi di ricerca comparativa fra i processi celebrati presso altre corti di rettori e podestà della Terraferma e quelli dei tribunali vescovili potrebbe fornire ulteriori indizi in grado di allargare il quadro delle dinamiche sociali portate alla luce, più o meno consapevolmente, nelle accuse di bestemmia. Questo consentirebbe, altresì, di avvicinarci maggiormente alla comprensione di ciò che veniva messo in gioco, in senso metaforico e no, al di là e al di qua delle offese contro Dio, la Madonna e i santi.



CATERINA CAVERZAN

SANGUAZZO, CORPAZZO, COSPETTAZZO DI DIO:  
LE DONNE NELLE SENTENZE DEGLI ESECUTORI  
CONTRO LA BESTEMMIA (VENEZIA, 1548-1649)

Gli Esecutori contro la bestemmia fanno il loro ingresso nell'impianto costituzionale veneziano nel 1537, in risposta a un anno particolarmente nefasto per la città di Venezia – e non solo<sup>1</sup>. Una torrida estate, seguita da un autunno caratterizzato da precipitazioni scarse e irregolari, aveva devastato i raccolti in Terraferma, scatenando una carestia che mise in seria crisi la popolazione della Serenissima. Già a partire dal decennio precedente, Venezia si era trasformata in un rifugio per i numerosi bisognosi impoveriti dalle difficoltà economiche, accogliendo un flusso costante di indigenti provenienti dalle campagne circostanti. A est, la situazione non appariva meno drammatica. Gli abitanti di Corfù si trovarono improv-

<sup>1</sup> Sulla magistratura degli Esecutori contro la bestemmia si veda R. DEROSAS, *Moralità e giustizia a Venezia nel '500-'600. Gli Esecutori contro la bestemmia*, in G. COZZI (a cura di), *Stato, società e giustizia*, Einaudi, Torino 1980, pp. 431-528; G. COZZI, *Religione, moralità e giustizia a Venezia: vicende della magistratura degli esecutori contro la bestemmia (secoli XVI-XVII)*, in «Ateneo Veneto», XXIX (1991), pp. 7-95; S. PIASENTINI, *Indagine sulla bestemmia a Venezia nel Quattrocento*, in «Studi Storici», XL (1999), 2, pp. 513-549; V. FRAJESE, *L'evoluzione degli "Esecutori contro la bestemmia" a Venezia in età moderna*, in N. PIRILLO (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 171-211; E. HORODOWICH, *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 56-90.

visamente assediati dalle armate turche, nel primo di una serie di eventi militari che, nell'arco di soli tre anni, avrebbero condotto alla perdita di gran parte dello Stato da Mar veneziano<sup>2</sup>. Questa congiuntura di calamità naturali e crisi geopolitiche spinse il patriziato veneziano a reagire con fermezza, adottando una serie di misure restrittive e rigorose di controllo sociale, mirate a placare l'ira divina e a prevenire possibili sommovimenti interni<sup>3</sup>. «Armatevi di vera patientia, e provvedete a le injustitie, blasfemie, oppression di poveri e beni ecclesiastici, sacrilegij et sporcata luxuria che se fa in la terra vostra senza timor, che Idio ve darà victoria et gratia»: così scriveva il 31 luglio 1500 il cronista veneziano Marin Sanudo, riportando nei suoi diari una lettera inviata al doge Agostino Barbarigo<sup>4</sup>. Nel tentativo di arginare la diffusione del peccato, si rendeva necessario combattere una battaglia contro l'abuso dilagante della bestemmia, che i veneziani adoperavano con una frequenza tale da divenire un tratto distintivo e quasi identificativo della loro quotidianità.

Il mutamento nella percezione della decadenza morale e politica di Venezia si riflette chiaramente nel discorso pronunciato dal doge Leonardo Loredan davanti al Maggior Consiglio l'8 luglio 1509. Il momento era critico: la recente sconfitta nella battaglia di Agnadello per mano della Lega di Cambrai aveva duramente colpito la supremazia veneziana in Italia e messo a nudo le fragilità dello Stato. Nel suo discorso, Loredan manifestò una profonda inquietudine per l'erosione delle virtù civiche e per il venir meno del senso di responsabi-

<sup>2</sup> K.M. SETTON, *The Papacy and the Levant, 1204-1571*, American Philosophical Society, Philadelphia 1984, vol. III, p. 327; E. GARNIER, *L'Alliance impie: France, Ottomans et tentations de l'Europe*, Éditions du Félin, Paris 2008, pp. 134-135.

<sup>3</sup> P.F. GRENDLER, *L'inquisizione romana e l'editoria a Venezia. 1540-1605*, Il Veltro, Roma 1983, p. 52.

<sup>4</sup> G. BERCHEZ – N. BAROZZI – M. ALLEGRI (a cura di), *I diarii di Marino Sanuto*, Venezia 1901, vol. III, coll. 623-626.

lità tra i cittadini. Ricordò che la forza di Venezia era fondata su valori quali la rettitudine e il dovere, ormai in evidente declino. Per questo esortava i membri del Consiglio a riflettere sul deterioramento morale della città e a intervenire con fermezza per restituire onore e dignità alla Repubblica<sup>5</sup>.

Proprio durante la guerra della Lega di Cambrai, il governo aveva agito in ottica provvidenzialistica, approvando numerose leggi volte a regolare la moralità pubblica<sup>6</sup>. Nel 1509 ne furono emanate di nuove, ancor più severe, per tentare di controllare il comportamento delle monache licenziose. Nel 1512 venne istituita una nuova magistratura, i *Provveditori sopra le pompe*, con l'obiettivo di limitare l'uso di abiti troppo sfarzosi, decorazioni sontuose nei palazzi e feste opulente. Basti osservare quanta opulenza trasudino i dipinti dei maestri del Rinascimento veneto: chiome raccolte in complesse e raffinate acconciature, ornamenti d'oro e d'argento, perle pregiate, tessuti di seta dai colori vividi e variegati, impreziositi da ricami finissimi, cinture elaborate e pellicce lussuose. Venezia viveva un periodo di straordinario splendore estetico, ma allo stesso tempo affondava in uno scandalo morale, tra vizi eccessivi e detestabili. Le calamità sociali e naturali che continuavano a flagellare la città venivano percepite da molti come segni tangibili del progressivo allontanamento della Serenissima dal favore divino e dell'esigenza impellente di un ritorno a uno stato di sobrietà e ordine<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> G. GULLINO, *La classe politica veneziana, ambizioni e limiti*, in ID. (a cura di), *L'Europa e la Serenissima: la svolta del 1509 nel V centenario della battaglia di Agnadello*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 2011, p. 29.

<sup>6</sup> E. MUIR, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 20, 213; B. PULLAN, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, B. Blackwell, Oxford 1971, pp. 52-58.

<sup>7</sup> P. PRETO, *Le "paure" della società veneziana*, in «Storia di Venezia. Dal Rinascimento al Barocco», VI (1994), Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, pp. 215-238.

Il risultato fu che la Repubblica, già sofisticata nelle sue strutture burocratiche e nel suo apparato di polizia, preposto al controllo di crimini come omicidio, stupro, rapina e furto, cominciò, con rinnovato fervore, a regolamentare anche la vita morale dei suoi cittadini. Nel 1514, due anni dopo le prime avvisaglie di crisi, il Consiglio dei Dieci – uno dei più importanti organi giudiziari veneziani, incaricato della sicurezza dello Stato – compì i primi passi verso il riconoscimento formale del problema della blasfemia, emanando disposizioni sanzionatorie rivolte ai bestemmiatori e via via inasprendole, arrivando a comminare sanzioni pari a cinquecento *lire di piccoli* e cinque anni di esilio<sup>8</sup>. Nel 1517, la materia venne affidata all'*Avogaria di comun* – magistratura con funzioni di controllo legale e difesa dell'interesse pubblico e patrimoniale dello Stato – e nel 1522 si stabilì che i casi di blasfemia fossero trattati dai *Signori di notte al criminal*, sei ufficiali incaricati della sorveglianza e del mantenimento dell'ordine pubblico<sup>9</sup>. Con la *parte* del 7 gennaio 1533, le pene previste nel 1514 furono riaffermate e rinnovate, poiché l'alternarsi delle magistrature aveva in parte compromesso la loro efficacia; si ordinò inoltre la loro pubblicazione e comunicazione al Maggior Consiglio, attraverso l'affissione delle norme sulle scale di San Marco e Rialto, i luoghi di passaggio quotidiano di mi-

<sup>8</sup> G. COZZI – M. KNAPTON, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dalla guerra di Chioggia al 1517*, UTET, Torino 1986; C. ANDREATO, *Il rito inquisitorio del Consiglio dei dieci nel XVI secolo*, in C. POVOLO (a cura di), *Processo e difesa penale in età moderna. Venezia e il suo stato territoriale*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 391-393; L. ROSSETTO, *Il Consiglio dei Dieci: una magistratura tra efficienza e legalità (secoli XI-VIII)*, in «Terra d'Este», 64 (2023), pp. 127-138.

<sup>9</sup> C. POVOLO, *L'amministrazione della Giustizia penale nella Repubblica di Venezia. Secoli XVI-XVII*, in G. COZZI (a cura di), *Stato, società e giustizia*, cit., pp. 155-258; C. SETTI, *La terza parte a Venezia: l'Avogaria di Comun tra politica e prassi quotidiana (secoli XVI-XVIII)*, in «Acta Histriae», 22 (2014), pp. 127-144; S. BALDAN, *I Signori di Notte al Criminal. Un'antica magistratura veneziana nel secondo Settecento*, in «Studi Veneziani», XLIX (2005), pp. 191-271.

gliaia di patrizi, lavoratori e mercanti. Così facendo, tutti quanti, oziosi o affaccendati, veneziani o forestieri, poterono leggere – o ascoltare altri proclamare – le severe conseguenze cui andavano incontro coloro che si macchiavano di blasfemia.

Fu sempre il Consiglio dei Dieci a rispondere alla crisi istituendo, nel 1537, la magistratura degli Esecutori contro la bestemmia. L'urgenza che li muoveva era giuridica ma soprattutto morale: occorreva ristabilire un senso di decoro, affinché la condotta privata del singolo riflettesse le pubbliche virtù che la Repubblica ambiva a incarnare. Ogni deviazione da tale modello, bestemmia inclusa, costituiva una minaccia alla reputazione collettiva. Gli Esecutori erano tre patrizi veneziani eletti con incarico annuale, rinnovabile. Unico requisito: aver già fatto parte del Consiglio dei Dieci, a garanzia di una consolidata esperienza politica e giudiziaria. Essi si servivano di un segretario – incaricato della registrazione dei processi e delle attività di cancelleria – e da un braccio operativo composto da un capitano e dai suoi fanti. Quando a essere coinvolto era un membro del patriziato, veniva estratto a sorte un componente del Consiglio per affiancare i giudici nel procedimento. Con il progressivo ampliamento delle loro competenze, al collegio fu aggiunto un quarto magistrato, incaricato di vigilare sulle licenze rilasciate ai forestieri.

In origine, il tribunale era incaricato unicamente di reprimere il reato di blasfemia. La blasfemia è un eloquente parametro per descrivere la realtà sociale: un elemento plasmato dal contesto culturale e in grado di adattarsi, con sorprendente vitalità, a innumerevoli tentativi di soppressione. La sua forza risiede proprio nella capacità di mutare forma senza perdere significato, di sopravvivere come voce istintiva, dissidente, temuta. È il suo effetto, più che il suo contenuto, a renderla pericolosa. A Venezia la bestemmia si manifestava perlopiù negli spazi pubblici, luoghi brulicanti di voci e testimoni: mercati, taverne, calli e campielli facevano da cornice agli episodi blasfemi. Proprio per questo, essi assumevano dimensione collettiva: non si trattava di semplici sfoghi indivi-

duali, ma di gesti capaci di generare indignazione immediata e persino reazioni violente. La bestemmia, tuttavia, non va confusa con l'eresia, materia affidata all'Inquisizione e ai tre *Savi sopra l'eresia*, la magistratura veneziana creata nel 1547 al fine di controllare e contenere l'azione inquisitoriale sul territorio<sup>10</sup>. Come osserva David Lawton, la blasfemia ha una natura diversa: «Blasphemy's nature is rhetorical, more verbal than intellectual: blasphemy is form or sound or inference, where heresy is pure content»<sup>11</sup>. L'atto di bestemmiare rimane confinato al linguaggio, alla *performance* pubblica, senza la premeditazione concettuale propria delle proposizioni ereticali. Essa è, dunque, uno scambio degenerato, una parodia grottesca di un dialogo civile; una voce che devia, disturba, contesta l'ordine – e perciò urge contenerla. Questo è quanto si può dedurre dalla situazione veneziana, leggendo le migliaia di sentenze emesse dagli Esecutori contro la bestemmia nell'arco di un secolo. Il loro intervento si rivelò efficace dal principio. I Dieci dichiararono con soddisfazione che le bestemmie «poco meno che del tutto sono cessate», elogiando l'operato degli Esecutori.

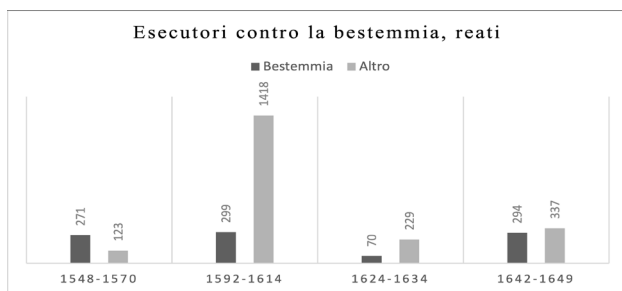
Ma, nei processi, non era solo la bestemmia a essere giudicata: a partire dal 1537 ebbe inizio l'ascesa inarrestabile di questa magistratura che, con cadenza regolare, accrebbe progressivamente le proprie competenze fino a divenire uno dei pilastri della giustizia veneziana. Già nel 1539 gli Esecutori ottennero il controllo sul gioco d'azzardo, sui ridotti da gioco e sulle bettole. Due anni dopo, nel 1541, fu loro affidata la gestione dei reati connessi agli scandali in luoghi sacri. Nel 1543 furono incaricati di sovrintendere alle opere a stampa, verificando la presenza della licenza rilasciata dal Consiglio dei Dieci e registrando ogni

<sup>10</sup> P.F. GRENDLER, *The Tre savi sopra eresia 1547-1605: a prosopographical study*, in «Studi Veneziani», III (1979), pp. 283-340; A. DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, in «Critica storica», XXV (1988), pp. 244-294.

<sup>11</sup> D. LAWTON, *Blasphemy*, Harvester Wheatsheaf, New York 1993, p. 5.

permesso accordato. Nel 1571 ottennero la facoltà di giudicare i reati minori commessi dai membri del patriziato. Sei anni dopo, nel 1577, iniziarono a occuparsi di casi di deflorazione ottenuta con l'inganno, sulla base di false promesse di matrimonio. L'anno successivo, il loro raggio d'azione si ampliò ulteriormente con il compito di indagare sugli adescamenti compiuti dalle meretrici. Nel 1583 la loro giurisdizione fu estesa anche ai forestieri. In seguito, nel 1615, la magistratura fu chiamata a giudicare la condotta morale delle prostitute. Infine, nel 1703, agli Esecutori fu affidato il compito di approvare i testi teatrali destinati alla rappresentazione pubblica, segno tangibile di un potere ormai esteso anche alla sfera culturale.

La tabella che segue offre una panoramica del numero di sentenze relative alla bestemmia, messe a confronto con il totale delle sentenze emesse. I dati sono ricavati da quattro registri di *Raspe* (sentenze) che, pur presentando importanti lacune temporali, forniscono un consistente numero di sentenze, tali da permettere di indagare lo sviluppo dei reati contro la morale nell'arco di un secolo<sup>12</sup>. Dall'analisi emerge come, nelle prime fasi dell'attività degli *Esecutori*, le condanne per bestemmia rappresentassero la maggior parte delle sentenze totali. Questo dato riflette una fase in cui le competenze dell'organo erano ancora limitate. Col passare degli anni e l'ampliamento delle attribuzioni, nuove tipologie di reato vengono riconosciute e sanzionate, ma la lotta alla bestemmia continua a costituire un elemento centrale dell'azione repressiva.



<sup>12</sup> ASVe, *Esecutori contro la bestemmia*, bb. 61-62.

Si trattò, in definitiva, di un'evoluzione lenta ma costante, che finì per trasformare questa magistratura in uno strumento di sorveglianza morale e politica, capace di estendere la propria influenza in modo capillare a tutte le dimensioni della vita veneziana. Nessun ambito ne restava escluso: dalla parola pronunciata a quella scritta, dalla sfera pubblica alla vita privata, dalla condotta individuale all'onore del patriziato, fino al controllo dei corpi femminili e alla regolamentazione della scena teatrale<sup>13</sup>. La sorveglianza esercitata dagli Esecutori si inseriva in una realtà urbana estremamente densa e articolata, dove le gerarchie di ceto e le tensioni economiche si intrecciavano con la vita quotidiana dei veneziani. La popolazione della Serenissima si articolava infatti in gruppi sociali distinti: al vertice il patriziato, seguito dal ceto dei cittadini – una classe media composta da professionisti, burocrati e artigiani qualificati – e infine la vasta maggioranza costituita dai popolani<sup>14</sup>. Quest'ultima categoria, eterogenea sul piano giuridico ed economico, comprendeva lavoratori salariati, artigiani, marinai, facchini, servitori e una moltitudine di soggetti marginali<sup>15</sup>. Come osserva J.C. Davis, i patrizi costituivano una ristretta élite, appena il 4-4,5% della popolazione<sup>16</sup>. La distinzione tra cittadini e popolani, pur non sempre formalizzata, era legata a fattori quali il prestigio sociale associato alla professione svolta, alla proprietà e al grado di

<sup>13</sup> G. RUGGIERO, *Violence in Early Renaissance Venice*, Rutgers University Press, New Brunswick 1980, pp. 145-162.

<sup>14</sup> A. BELLAVITIS, «Per cittadini metterete...». *La stratificazione della società veneziana cinquecentesca tra norma giuridica e riconoscimento sociale*, in «Quaderni storici», LXXXIX (1995), vol. 30, pp. 359-383.

<sup>15</sup> F. DE VIVO, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 114-121.

<sup>16</sup> J.C. DAVIS, *The Myth of Venice: The Rhetoric of Authority in the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 83-85; B. PULLAN, *op. cit.*

istruzione, ma anche alla capacità di accedere a reti clientelari o corporative<sup>17</sup>.

Nei primi decenni del Cinquecento il tessuto sociale veneziano venne scosso da una profonda crisi economica e demografica, dovuta alla progressiva perdita di centralità delle rotte mediterranee, alle guerre contro l'Impero Ottomano e al crescente spostamento dei capitali verso la Terraferma<sup>18</sup>. A ciò si aggiunsero le epidemie, le carestie e l'instabilità politica nell'Adriatico orientale, che contribuirono a modificare radicalmente la composizione demografica della città<sup>19</sup>. Questi cambiamenti favorirono la mobilità interna e l'afflusso di manodopera forestiera, contribuendo anche all'emergere di nuove forme di precarietà, inclusa quella di un patriziato in via di impoverimento<sup>20</sup>. Pur costituendo una minoranza, i patrizi continuavano in ogni caso a esercitare un controllo capillare sul tessuto urbano, dato che possedevano gran parte delle locazioni in città<sup>21</sup>. Affittavano abitazioni a cittadini e popolani, possedevano palazzi dotati di fondachi al piano terra oppure intere corti. Non erano rari i casi di concessione ad affittuari poveri o indigenti, anche attraverso istituzioni caritative o donazioni private<sup>22</sup>. I sestieri di Dorsoduro, Cannaregio e Castello

<sup>17</sup> U. TUCCI, *Carriere popolari e dinastie di mestiere a Venezia*, in *Gerarchie economiche e gerarchie sociali secoli XII-XVIII. Atti della "Dodicesima Settimana di Studi" dell'Istituto Internazionale di storia economica "F. Datini"*, Prato 18-23 Aprile 1980, Prato 1980, pp. 817-851: 830.

<sup>18</sup> F.C. LANE, *Venice: A Maritime Republic*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973, pp. 387-400.

<sup>19</sup> G. RUGGIERO, *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 30-36.

<sup>20</sup> D. ROMANO, *Housecraft and Statecraft: Domestic Service in Renaissance Venice, 1400-1600*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, pp. 177-180.

<sup>21</sup> E. CONCINA, *Venezia nell'età moderna. Strutture e funzioni*, Marsilio, Venezia 1989, p. 19.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 85.

erano quelli che ospitavano le abitazioni di gran parte degli imputati degli Esecutori. Molto spesso, interrogati dai magistrati, forniscono il loro indirizzo indicando i padroni di casa invece del Sestiere o della calle. Per esempio, le case della famiglia ravennate dei Rampani, distribuite tra una corte e una calle non lontano da Rialto, vennero affittate per lungo tempo a prostitute, tanto che *Carampana* divenne presto sinonimo di prostituta<sup>23</sup>. Questa prossimità fisica tra gruppi sociali diversi non cancellava tuttavia le distanze simboliche: la coabitazione non si traduceva necessariamente in integrazione. Al contrario, la vicinanza poteva accendere conflitti latenti, che si esprimevano in forme di malessere quotidiano, verbale e talvolta violento.

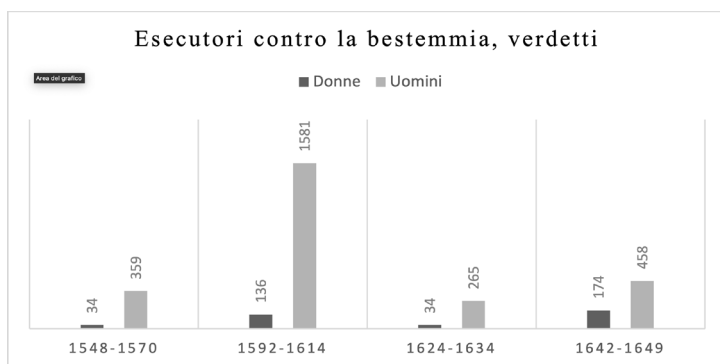
La bestemmia assumeva forme diverse a seconda del ceto sociale. Per gran parte dei popolani costituiva una “libertà negativa”: era un atto quotidiano, un linguaggio attraverso il quale i gruppi più esposti – come, per esempio, le prostitute – esprimevano dissenso, rabbia e insofferenza<sup>24</sup>. I patrizi, al contrario, erano tenuti a mantenere un comportamento decoroso, per lo meno in pubblico: l’immagine severa e austera del patriziato si rifletteva anche nella sobrietà del linguaggio. Gli episodi di blasfemia da parte dei nobili erano generalmente meno frequenti e di minore entità. Quando si verificavano, spesso venivano gestiti dal Consiglio dei Dieci, con gli Esecutori impegnati a occuparsi di casi minori come risse, uso di armi in chiesa o aggressioni<sup>25</sup>. Tra i bestemmiatori più accaniti spiccavano i barcaioli, che lo scrittore e umanista Tommaso

<sup>23</sup> G. SCARABELLO, *Meretrices. Storia della prostituzione a Venezia tra il XIII e il XVIII secolo*, Supernova, Venezia 2006, p. 31.

<sup>24</sup> E. MUIR, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 144-149; D. NASH, *Blasphemy's History and the Denial of Neutrality*, in J. DOOMEN – M. VAN SCHAIK (a cura di), *Religious Ideas in Liberal Democratic States*, Rowman & Littlefield, Lanham 2021, pp. 105-120.

<sup>25</sup> G. COZZI, *Repubblica di Venezia e stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1982, pp. 99, 106-107.

Garzoni descrive come “gente del diavolo per il più, infideli, bestemmiatori, ubbriachi, spergiuri”<sup>26</sup>. Non mancano osti e mercanti di vino, che spesso indulgevano al gioco d’azzardo nelle loro bettole e bastioni, ma anche fabbri, preti, affittacamere, barbieri, *spicieri* (droghieri), artigiani del florido settore tessile come *laneri*, *tesseri*, *sartori*, *cimadori*, *samiteri* (merciai), tintori; ancora *sanseri* (sensali, mediatori commerciali), *fruttaroli*, *becheri* (macellai), *biavaroli* (pizzicagnoli), *scaleter*i (pasticceri), *calegheri* (calzolai), *tagiapiera* (tagliapietre, scalpellini), facchini, garzoni, servitori, *mureri* (muratori). Anche gruppi più fragili come *cestarioli*, vagabondi e questuanti compaiono spesso tra gli imputati degli Esecutori. Nei confronti dei vetrai, decimati dalla peste del 1630 e dall’emigrazione conseguente all’aumento della richiesta di maestri in tutta Europa, gli Esecutori hanno facoltà di riesaminare le sentenze di bando e di annullarle, anteponendo il benessere dell’economia alla difesa della moralità<sup>27</sup>. Anche per soldati e fanti, funzionari che ricoprivano incarichi burocratici minori, erano frequenti le accuse di bestemmia e corruzione.



<sup>26</sup> T. GARZONI, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Giovan Battista Somasco, Venezia 1585, p. 868. Sulla sua figura cfr M. BIONDI – T. GARZONI, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LII (1999).

<sup>27</sup> ASVe, *Esecutori contro la bestemmia*, b. 54, c. 88r, v.

La tabella mette a confronto la presenza femminile e maschile nelle sentenze degli Esecutori. I dati raccolti mostrano che nel periodo che va dal 1548 al 1570, su trentaquattro donne sotto accusa, trenta lo sono per bestemmia, tre per gioco d'azzardo in un ridotto e una, di nome Anzola, per aver falsamente accusato di bestemmia una certa Anna Todesca, meretrice. Il suo complice Battista, convinto a sua volta dal collega Lorenzo – *marangon* (falegname) come lui – a querelare la vittima con l'obiettivo di intascare la taglia prevista per la segnalazione, si pentì e tradì i compagni. La pena standard per il reato di bestemmia, infatti, prevedeva il pagamento al denunciante di quattrocento lire di piccoli e il bando di cinque anni da Venezia e distretto. In violazione della sentenza, ovvero se catturato durante il tempo del suo esilio, il reo doveva scontare sei mesi di prigione e ricominciare a scontare i cinque anni di bando. Anzola fu costretta a comparire «all'ora terza sopra un palco tra le colonne di San Marco, coronata dalla mitria ignominiosa, con un cartello al collo che dice “per falsità in materia di bestemmia”, per lo spatio di un'ora». Sorte ancor più severa toccò all'ideatore del raggio, Lorenzo, al quale viene anche tagliata la lingua prima di essere bandito per due anni dalla Repubblica. La bestemmia, che rappresentava una forma di espressione quotidiana per molte meretrici, poteva trasformarsi in un'arma nelle mani del vicinato, essere strumentalizzata per fini personali o conflitti interni alla comunità: accusare una prostituta di aver bestemmiato significava spesso costringerla ad abbandonare la propria abitazione e a cercare altrove un luogo dove esercitare la professione. Questo meccanismo suggerisce che la pratica potesse essere utilizzata per ripulire la zona da presenze ritenute scomode, sfruttando anche la protezione garantita dall'anonimato. Gli Esecutori, infatti, già dal 1542 ammettono le denunce segrete, purché corroborate da almeno tre testimoni differenti. I delatori, che rimanevano anonimi sotto giuramento, ricevevano come ricompensa metà della multa inflitta al condannato oppure un salvacondotto. Tuttavia, qualora la denuncia si fosse

rivelata infondata, i testimoni e i delatori rischiavano a loro volta la prigionia.

La gogna pubblica, messa in pratica nell'episodio appena descritto, costituiva la forma di punizione più dura e degradante per i casi gravi di bestemmia, in particolare nei casi di recidiva. Le donne condannate a questo supplizio venivano condotte su un palco allestito appositamente tra le due colonne di San Marco, legate a un palo e sottoposte all'umiliazione pubblica. Nella maggior parte dei casi, la loro lingua veniva bloccata con la *giova*, uno strumento metallico a forma di morsa, talvolta munito di chiodi, che la manteneva forzatamente esposta all'esterno. Attorno al collo le imputate portavano un cartello recante l'indicazione precisa della colpa: solitamente per bestemmie, bestemmie gravi, o *ignominiose*. Dopo un'ora o due trascorse in questa condizione, veniva loro inflitta la mutilazione della lingua. A volte la pena proseguiva con una processione infamante fino a Rialto, durante la quale le donne, già provate dalla gogna, venivano frustate pubblicamente da un ministro della giustizia sotto lo sguardo della popolazione. Al termine di questo percorso, le attendeva il carcere o il bando.

Non disponendo dei verbali completi dei processi anteriori alla fine del Seicento, non è possibile sapere con esattezza quali fossero le parole pronunciate da queste donne per meritarsi una tale punizione. Tuttavia, un'indicazione ci viene fornita dal capitolare degli Esecutori, che si preoccupano subito di definire con precisione quali espressioni dovessero essere ritenute passibili di condanna. Inizialmente, le offese considerate più gravi erano quelle rivolte direttamente a Dio, alla Madonna o alla Corte Celeste, oppure espressioni dispregiative e blasfeme come *corpazzo* e *sanguazzo* di Dio, ma già nel 1548 gli Esecutori sentono la necessità di estendere l'elenco:

È vero che li tristi, et scelerati huomeni, quali non per amor della virtù ma per timor della pena si astengono dalle biasteme espresse et note ad ognuno, hanno trovato novi modi di biastemar el Signor Dio con parole scandalose.

Alcuni, non potendo dir al despetto, dicono al conspetto, et al conspettazzo di Dio ti romperò i brazzi, parola che è indubitata biastema, oltre che la è causa che molti che dicono al dispetto, si coprono con dir che hanno detto al conspetto, et anco i testimoni hanno campo di metter in dubio il giudice, dicendo: non posso giurar che l'habbi più detto al conspetto che al dispetto. Et così molti suterfugono la meritata pena<sup>28</sup>.

Essi includono formule meno esplicite, ma diffusissime nella lingua parlata, come “al cospetto” e “al conspettazzo di Dio” usate per mascherare un più evidente “al dispetto”, che risultano poi tra le espressioni più frequentemente registrate nei casi giudiziari. La precisazione della condanna di tali espressioni da parte degli Esecutori si era resa necessaria in quanto la confusione tra lecito e illecito poteva generare incertezza nei testimoni. Questo ampliamento del lessico del sacrilegio dimostra l'attenzione delle autorità nel colpire non solo la bestemmia in senso stretto, ma anche tutto quel linguaggio che, pur rientrando nella quotidianità, veniva percepito come minaccia all'ordine morale e religioso della comunità.

Nel periodo che va dal 1592 al 1614 si assiste a un notevole incremento del numero di donne e uomini coinvolti nei processi degli Esecutori. Il picco è riconducibile alle nuove competenze della magistratura ma anche all'influenza delle norme del Concilio di Trento, che impongono un maggiore controllo sulla vita privata dei fedeli e, in particolare, riflettono una mutata sensibilità nei confronti del sacramento del matrimonio, sottratto alle consuetudini, alle promesse e agli accordi privati che fino a quel momento l'avevano regolato<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> ASVe, *Esecutori contro la bestemmia*, b. 54, c. 5v-6r.

<sup>29</sup> C. CRISTELLON, *La percezione del matrimonio prima del Concilio di Trento (Venezia, 1420-1545)*, in «Studi Storici», XL (1999), 2, pp. 513-549; E. BRAMBILLA, *Il Concilio di Trento e i mutamenti nella legittimità dei rapporti tra sposi*, in A. BELLAVITIS – I. CHABOT (a cura di), *Famiglie e poteri in Italia tra Medioevo ed Età moderna (XIV-XVII secolo)*, Atti del convegno (Lucca, 9-11 giugno 2005), École Française de Rome, Roma 2009, pp. 51-76.

Di centotrentasei donne comparse davanti agli Esecutori sono quarantanove quelle accusate di bestemmia: dieci sono prostitute, due massare, una è *zavatera* (ciabattina) e una affittacamere, mentre di sedici non è indicata la professione.

Sono solo due le donne accusate esplicitamente di prostituzione, anche se condividevano il mestiere con tante altre donne presenti nelle *raspe* degli Esecutori, accusate di gioco d'azzardo, aggressione, ingiurie e alloggio irregolare di forestieri. La prostituta non possiede onore, bene imprescindibile di mogli e figlie illibate, ma è corruttrice di uomini e promotrice di scandalo: da lei ci si aspetta il peggio, ma finché relegato alle mura di casa il problema non pare competere alla magistratura<sup>30</sup>. Quando il disordine emerge e si manifesta, la Repubblica non può distogliere lo sguardo. Per esempio, già il 13 luglio del 1578 gli Esecutori affermavano che nelle zone più povere e periferiche della città la situazione stava rapidamente degenerando:

È accresciuta à questi nostri tempi talmente la dishonestade et sfacciatezza delle cortegiane et meretrice di Venezia, che per prender et illaquear li giovani, conducendoli ai suoi appetiti, oltra diversi altri modi hanno trovato questo novo, et non più usato, da vestirsi con habiti da huomo, ornandosi di ninfe, giupponi ed altri habiti, et in una gondola con batticopa serrati da dietro, et davanti vanno per tutta la città, et precipue nel Rio della Misericordia, et altri li vicini così de dî, come di altro tempo, e trovando li giovani li sviano, provocano et sforzano ad esser con loro, con dishonor del Signor Dio, mal essemplio della città, et rovina della gioventù<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> G.A. NOBILE MATTEI, *Miserabili o criminali? Le prostitute come dilemma penale (secc. XVI-XVII)*, in V. LAGIOIA – M.P. PAOLI – R. RINALDI (a cura di), *La fama delle donne. Pratiche femminili e società tra Medioevo ed Età moderna*, Viella, Roma 2020, pp. 191-206.

<sup>31</sup> ASVe, *Esecutori contro la bestemmia*, b. 54, c.48 r.

Se lo scandalo causato dalla prostituta diventava intollerabile, il meccanismo di controllo della comunità si innescava e si traduceva in denuncia, anonima o meno, agli Esecutori. A loro spettava vagliare le informazioni e verificare la validità dei testimoni per giungere a un verdetto. Se dichiarata colpevole di adescamento, la prostituta veniva multata e privata del suo alloggio, costretta a trovare un'altra sistemazione dove esercitare la professione. Quando le accuse erano più pesanti – se, per esempio, la donna aveva reiterato nel tempo il suo comportamento oppure aveva ignorato ammonizioni precedentemente inflitte dai magistrati oppure aveva corrotto con la propria oscenità un luogo sacro – gli Esecutori non usavano clemenza. Ad attenderla c'erano più o meno lunghi periodi di prigionia o il bando, a volte preceduto dalla tortura. Il vicinato usciva così vincitore dalla sua personale battaglia per il mantenimento del decoro e l'ordine si poteva considerare ripristinato. Infine, ai barcaioli alla guida delle gondole toccavano diciotto mesi al servizio delle pubbliche galee *con i ferri ai piedi*, imprigionati all'interno delle imbarcazioni della Serenissima.

Ventidue sono le affittacamere condannate per aver dato ospitalità, senza possedere la licenza, o a persone prive del regolare permesso per risiedere a Venezia o con l'aiuto di un prestanome. Per esempio il 5 giugno del 1593 Olimpia Brocardi, lucchese, venne accusata di aver mentito al collegio dei Sette Savi per poter alloggiare forestieri, usando Vincenzo, di professione sarto, come prestanome. Condannata al pagamento di quindici ducati per le spese processuali, le fu fatto divieto di alloggiare estranei in casa. Sono numerosi anche gli episodi in cui gli Esecutori scelsero la mitezza: spesso infatti i casi minori si risolvevano con assoluzioni, ammonizioni, con il pagamento di piccole ammende come per esempio qualche candela per la chiesa del proprio sestiere o con l'offerta di un'immagine sacra, se non addirittura con la concessione della grazia in seguito al pentimento o alla richiesta da parte del reo di poter entrare in convento o in monastero per espiare le proprie colpe.

A partire dal 1583, anno in cui gli Esecutori iniziarono a occuparsi sistematicamente del controllo sui forestieri, emerge in modo più evidente la presenza di donne impegnate nella gestione di alloggi a pagamento destinati a viaggiatori e clienti di passaggio. Non stupisce che quella dell'affittacamere sia l'attività economica femminile più rappresentata anche nei censimenti secenteschi dei Provveditori alla Sanità. Inserite in un contesto urbano segnato da una mobilità costante e intensa, esse – spesso vedove o sole – trovavano in tale attività una forma concreta di sostentamento e un margine significativo di autonomia economica. Il mestiere permetteva loro non solo di amministrare direttamente le proprie risorse, ma anche di esercitare un certo controllo sul proprio spazio domestico, in relazione a una clientela eterogenea che comprendeva lavoratori stagionali, mercanti, nobili, artigiani e forestieri di ogni provenienza. Tuttavia, proprio queste interazioni quotidiane esponevano l'attività delle affittacamere a sospetti e giudizi morali, in equilibrio precario tra legittimità e disonore. La loro figura finiva così per essere facilmente associata all'idea di disordini, promiscuità e dissolutezza<sup>32</sup>. Le autorità veneziane sottoponevano queste donne a un controllo particolarmente rigoroso, regolando attentamente le condizioni di affitto e monitorando l'attività degli alloggi per prevenire illeciti e scandali<sup>33</sup>.

L'unica donna del registro accusata di falsa querela viene condannata al “pagamento di un candelotto da una libbra di cera, da accendere alla Madonna” e al pagamento delle spese processuali. La pena, tanto più clemente se confrontata con quelle dei decenni precedenti, va di pari passo con la depenalizzazione del reato di bestemmia, indice evidente di una mu-

<sup>32</sup> A. COWAN, *Gossip and street culture in early modern Venice*, in «Journal of Early Modern History», 12 (2008), pp. 313-333.

<sup>33</sup> R. SALZBERG, *Mobility, Cohabitation and Cultural Exchange in the Lodging Houses of Early Modern Venice*, in «Urban History», 46 (2019), 3, pp. 398-418.

tata sensibilità sociale nei confronti del problema<sup>34</sup>. Si trovano, infine, ventotto episodi di donne accusate di aggressione nei confronti di altre donne o nobildonne, che si concludono solitamente con la richiesta di perdono e il pagamento di una multa e delle spese processuali, e infine trenta donne in relazione alle quali non viene indicato il reato compiuto.

Negli ultimi due segmenti temporali considerati si osserva una mutazione non tanto nella tipologia dei reati quanto nell'ampiezza e nella stratificazione del campione femminile inquisito. Questa crescita non sembra indicare un semplice aumento delle devianze, quanto piuttosto un'intensificazione dei meccanismi di controllo e un maggiore ampliamento del dispositivo repressivo. Gli Esecutori paiono estendere progressivamente il loro sguardo oltre la figura canonica della meretrice blasfema, per abbracciare una gamma più eterogenea di soggetti e di condotte. Accanto alla bestemmia, che pur rimane un reato ricorrente – tredici casi nel primo periodo –, compaiono sette casi di aggressioni o risse, quattro di alloggio irregolare di forestieri, tre di ridotto. Di quattro, invece, non si conosce il motivo dell'arresto. Negli ultimi sette anni presi in considerazione, cinquantasette donne sono accusate di bestemmia, dieci di offese e aggressione, ventinove di alloggio irregolare di forestieri, dieci per aver testimoniato il falso e tre per violazione del bando. Da bersaglio esemplare della giustizia punitiva, evocata in passato quasi esclusivamente in rapporto alla bestemmia, la prostituta diventa uno tra i tanti elementi da regolare all'interno di un sistema più articolato di controllo della città, accanto soprattutto alle affittacamere, che assumono un rilievo sempre più crescente nel panorama femminile veneziano.

In conclusione, ciò che emerge dai documenti analizzati è che la bestemmia si configura come una pratica linguistica

<sup>34</sup> B. WILSON, *The World in Venice: Print, the City, and Early Modern Identity*, University of Toronto Press, Toronto 2005, pp. 231-235.

e sociale attraverso cui donne e uomini articolano forme di disagio, reagiscono alla marginalità e rivendicano, seppure in modo conflittuale e talvolta disordinato, la propria presenza nello spazio urbano e nelle relazioni quotidiane della Venezia cinquecentesca. Il controllo del linguaggio non era affatto un aspetto secondario: esso si inseriva anzi pienamente nel più ampio dispositivo di regolamentazione morale, reso ancora più pervasivo da un contesto cittadino mobile, affollato, stratificato e attraversato da continui movimenti e tensioni. L'analisi delle sentenze rivela come le donne ricorrano alla bestemmia in modalità del tutto simili a quelle maschili e vengano giudicate secondo criteri analoghi. Tuttavia, la loro condizione sociale – più esposta, più fragile, priva spesso di protezioni formali – le rende particolarmente vulnerabili tanto alle accuse quanto alla lettura moraleggiante della loro condotta. La bestemmia diviene, in numerosi casi, non tanto prova di empietà quanto sintomo di disagio sociale, segnale di un'esistenza precaria, reazione a tensioni quotidiane o frizione con una comunità pronta a regolare presenze scomode e reprimere comportamenti percepiti come disonorevoli o inappropriati. In tale prospettiva, la schedatura sistematica delle sentenze non è solo uno strumento di ricostruzione storica, ma un passaggio metodologico essenziale che permette di rileggere la blasfemia attraverso una lente diversa, facendo emergere la vitalità, i conflitti e le problematiche che animavano la società veneziana del Cinquecento.



RICCARDO GIOVANNETTI

E GIUDA LANCIÒ A CRISTO  
«URINA E SCOLATURA DI SEME».  
UN CASO INQUISITORIALE  
DI PROPOSIZIONE ERETICALE  
NELLA MODENA DI INIZIO SEICENTO\*

Dicevano che per un peccato mortale  
s'andava a' casa del diavolo, et io dissi  
di no, et dissi che Messer domnedio sta'  
sempre con le brazze aperte ad aspettarci  
con misericordia<sup>1</sup>.

1. *L'eresia della parola: la proposizione ereticale*

A partire dagli anni Sessanta e Settanta del Cinquecento, dopo il graduale spegnimento dei focolai di contagio ereticale, la Congregazione centrale del Sant'Uffizio venne chiamata ad affrontare nuove sfide, e in coincidenza con la chiusura del Concilio di Trento emerse un repertorio di nuove fattispecie di reati che rispecchiavano un'attività di controllo più severa

\* Questo contributo riprende, in forma rielaborata, parte del progetto di tesi di laurea magistrale in Storia della Giustizia, *L'eresia della parola. L'Inquisizione modenese e la proposizione ereticale nella prima età moderna*, Tesi di laurea magistrale, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, a.a. 2024-2025.

<sup>1</sup> Archivio di Stato di Modena (d'ora in avanti ASMo), *Inquisizione, Processi*, b. 40, f. 14, c. n.n.

e capillare sulla società cattolica<sup>2</sup>; un repertorio di crimini di fede che confluirono sotto la lente del Sant'Uffizio: la bigamia, la simulata santità e le disattenzioni nel rispetto della precettistica ecclesiastica. Tutti reati che si affiancavano a quelli che erano di competenza dell'Inquisizione già dai tempi di Paolo IV (1555-1559) che, grazie a una riforma dell'apparato giudiziario inquisitoriale, oltre a perseguire la strada del contrasto all'eresia, introdusse nuove competenze: gli inquisitori potevano perseguire la bestemmia<sup>3</sup> e altre tipologie di reato, come la sodomia, l'apostasia all'ebraismo e la proposizione ereticale<sup>4</sup>, che rivelò la sua novità nel controllo dell'oralità. In questo modo si allargavano le sfere di competenza del tribunale, la cui chiave di volta per intervenire nel panorama delle disobbedienze fu un congegno giudiziario efficace: il sospetto

<sup>2</sup> A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: un'introduzione storica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 143-152.

<sup>3</sup> A. PROSPERI, (s. v.), *Bestemmia*, in ID. (dir.), *Dizionario Storico dell'Inquisizione* (d'ora in avanti *DSI*), con la collaborazione di V. LAVENIA – J. TEDESCHI, Edizioni della Normale, Pisa 2010, I, pp. 184-185; G. GRECO, *La bestemmia come rivolta. Una riflessione metodologica*, Edisud, Salerno 1992; D. NASH, *Blasphemy in the Christian World: a History*, Oxford University Press, Oxford 2007; ID., *Acts against God. A Short History of Blasphemy*, Reaction, London 2020; L. BIASIORI, *Taking the Name of the Lord in Vain in Early Modern Italy*, in «Church History and Religious Culture», CIV (2024), pp. 340-358.

<sup>4</sup> Per una sintesi di questo delitto di fede si rimanda alla voce di A. DEL COL, (s. v.) *Proposizione ereticale*, in *DSI*, II, pp. 544-546. Tra i casi di studio si annovera Venezia, dove Giovanni Romeo ha studiato una serie di carte settecentesche registrando che molti procedimenti contro l'adesamento in confessione e le proposizioni ereticali furono interrotti per mancanza di prove. In merito alle proposizioni ereticali, Romeo scrive che si tratta di episodi di «scarsissimo rilievo giudiziario»; tuttavia, contrariamente a quanto scrive, la ricerca modenese, e non solo, suggerisce che questa categoria giudiziaria può prestarsi a ricerche di rilievo sulle relazioni sociali, le credenze individuali e i comportamenti che tentavano di sfuggire alla norma, anche quando il processo inquisitorio viene interrotto. Si veda G. ROMEO, *L'inquisizione nell'Italia Moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 103.

di eresia<sup>5</sup>, una categoria che consentì di intercettare comportamenti, idee e parole dubbie di ogni sorta.

L'affinamento delle forme di controllo si rese possibile grazie all'esperienza sul campo e all'applicazione della prassi inquisitoriale sviluppata attraverso la manualistica nei casi processuali, che permisero di conoscere e individuare le pratiche e le terminologie difformi alla dottrina ufficiale radicate nella quotidianità delle persone; tuttavia, materia giuridica per gli inquisitori non erano solo il volgo con le sue credenze ma anche il sapere colto. A ciò si aggiunge che l'intervento del Sant'Uffizio non si limitò a una dura e relativamente rapida repressione delle devianze eterodosse che intaccavano l'osservanza della disciplina religiosa ma, in seguito alla lunga parentesi del concilio tridentino, la sua azione giudiziaria si profilò anche nei termini di ammaestramento delle coscienze.

In questo difficile tentativo di contrasto all'eresia, le espressioni verbali caddero nell'incasellamento di una precisa tipologia di reato: la proposizione ereticale, un reato penale che costituiva lo strumento per intercettare tutte quelle parole o quelle frasi malsonanti contrarie agli articoli di fede della dottrina cattolica. Ma per il Sant'Uffizio, la natura effimera dell'oralità rappresentava una sfida difficile da sbrogliare e gli inquisitori dovevano entrare nell'ottica che non affrontavano la parola scritta, bensì qualcosa che era privo di consistenza ma pregno di contenuto. Inoltre il confine tra le due fattispecie di reati – bestemmia ereticale e proposizione ereticale – risultava molto labile, d'altronde la lingua è il loro comune denominatore; una questione, questa, che è emersa nelle carte processuali modenese durante il lavoro di spoglio e di ricerca<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 38-40.

<sup>6</sup> Il fondo documentario dell'Inquisizione conservato all'Archivio di Stato di Modena rappresenta quasi un unicum per vastità e organicità. Nella sua quasi totalità gli incartamenti processuali coprono il periodo tra il XVII e il XVIII secolo, tranne che per limitati documenti sull'attività

Nel quadro più ampio dell'Inquisizione, il primo tribunale a occuparsi delle proposizioni ereticali fu l'Inquisizione spagnola, che nella seconda metà del Cinquecento dovette affrontare l'incremento del fenomeno dell'oralità ereticale. Per quanto riguarda questo contesto, la ricerca storiografica sull'Inquisizione iberica della prima età moderna si è concentrata con attenzione proficua sul tribunale di Siviglia; un contesto quello sivigliano che ha dimostrato la repressione dell'eresia, «que se consideró como un distanciamiento de la fe oficial y un ataque contra la confesión nacional»<sup>7</sup>. Eresie che si manifestavano attraverso le proposizioni malsonanti contenute negli atti inquisitoriali sia spagnoli che portoghesi, spesso espressione di idee di tolleranza religiosa che riflettevano la percezione della gente comune e in pieno contrasto con i dogmi cattolici («Cada uno se puede salvar en su ley»<sup>8</sup>). Questi di Böeglin e Schwartz, oltre a rappresentare casi di stu-

giudiziaria dei secoli precedenti. Per citare solamente tre tra gli storici che se ne sono occupati, il contesto modenese è stato studiato sin dai tempi di Antonio Rotondò, di Albano Biondi e dalle preziose indagini di Susanna Peyronel, che hanno consegnato un profondo lavoro di analisi e comparazione delle dinamiche sociali, culturali, religiose e politiche che si innestavano nel tessuto modenese e, più in grande, nei domini estensi. Si vedano A. BIONDI, *Lunga durata e microarticolazione nel territorio di un Ufficio dell'Inquisizione: il "Sacro Tribunale" a Modena (1292-1785)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII (1982), pp. 73-90; S. PEYRONEL, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Franco Angeli Editore, Milano 1979; ID., *L'eresia di un contadino. Storia di Pighino Baroni del feudo di Savignano (XVI sec.)*, Viella, Roma 2024. Tra i lavori di ricerca più recenti sull'eresia modenese si veda M. AL KALAK, *Gli eretici di Modena. Fede e potere nella metà del Cinquecento*, Mursia, Milano 2008.

<sup>7</sup> M. BÖEGLIN, *Disciplina religiosa y asentamiento de la doctrina: el delito de proposiciones ante la Inquisición sevillana (1560-1700)*, in «Historia, Instituciones, Documentos», XXX (2003), pp. 121-144: 123.

<sup>8</sup> S.B. SCHWARTZ, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, New York and London 2008.

dio rilevanti per comprendere le proposizioni ereticali, sia sul piano delle osservazioni che dei risultati statistici, offrono gli strumenti per una ricerca che può aprirsi a un campo d'indagine più vasto nel contesto italiano<sup>9</sup>.

La Chiesa tridentina dimostrò una marcata sensibilità verso i problemi etico-morali legati ai *costumi della lingua* e la blasfemia rientrava tra i peccati più rilevanti, una colpa estremamente grave e una costante della società umana<sup>10</sup>. Ma a una condanna della bestemmia non corrispondeva una definizione precisa della colpa, nonostante i tentativi della patristica, che abbozzò il contenuto della colpa e vide un'evoluzione della definizione anche in termini normativi fino ad approdare nella manualistica inquisitoriale. Pur non essendo questa la sede per una descrizione esaustiva del carattere giurisprudenziale del reato di proposizione ereticale, che necessiterebbe di un lavoro più ampio e di carattere monografico, di seguito si tenterà di fornire una sintesi dei tentativi di definizione del termine all'interno del dibattito teologico-giuridico.

La blasfemia rimaneva in un alone di imprecisione semantica che ne ostacolava un'esatta sistemazione all'interno dello schema dei vizi contro la dottrina. Una definizione era stata minutamente illustrata a partire dal XII secolo dal predicatore francescano Rodolfo Ardente, autore di una *summa* di

<sup>9</sup> Un recente tentativo di ricerca storiografica nel contesto italiano è stato portato avanti da Vincenzo Tedesco, *Proposizioni ereticali. Controllo dell'oralità e del dissenso nella Siena dei secoli XVI e XVII*, Tesi di dottorato, Università degli Studi della Repubblica di San Marino, Scuola superiore di Studi Storici, a.a. 2018. Lo studio sul tribunale della fede di Siena attraverso l'esame dei fascicoli relativi al reato di proposizione ereticale tra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII secolo, rappresenta un contributo rilevante nell'analisi delle modalità d'indagine dell'inquisizione senese e delle principali linee di dissenso religioso nel territorio.

<sup>10</sup> P. SCARAMELLA, *La blasfemia peccato sociale e crimine di fede. Appunti per lo specifico europeo ed italiano* (secc. XVI-XVII), in G. CARVALE – V. LAVENIA – P. SCARAMELLA (a cura di), *Il mite maestro. Saggi in memoria di John Tedeschi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2025, pp. 159-161.

carattere etico, lo *Speculum universale*. Nel libro XIII della sua *summa*, che ha come oggetto la definizione di una scienza etica cristiana, l'intento dell'autore era quello di condurre un'indagine sulla natura del bene e del male, circoscrivere il concetto di virtù e di vizio e descriverne le manifestazioni. Nell'ottica di Ardente si delineava un sapere normativo che consentisse al fedele cristiano di disporre di una *scienza* per orientarsi tra le intricate vie della vita terrena allo scopo di saper distinguere il bene dal male.

Un'indefinitezza che rimase tale almeno fino al XII secolo, quando la bestemmia cominciò a suscitare un interesse profondo, anche finalizzato a fornire quella definizione della colpa che mancava e che necessitava di una classificazione. Ingiuriare Dio era la peggiore delle colpe, e Pietro Cantore, nel suo *Verbum abbreviatum*, annoverava la bestemmia tra i principali peccati contro Dio, senza riuscire però a evitare percorsi di definizione semantica tortuosi e problematici, pur avendo come base di partenza le Scritture – la giustificazione della bestemmia come colpa trovava le basi nei passi biblici dell'Antico e Nuovo Testamento.

Due erano le definizioni della bestemmia. Nel *Contra mendacium* Agostino formulò una definizione della colpa specifica nel pronunciare le falsità contro Dio, nel deturpare la sua immagine e la sua autorità, privandolo degli attributi divini o usurpando le prerogative che ne delineavano il carattere divino. Più concisa la formulazione di Aimone di Auxerre, il quale pose maggiore attenzione alla forma della bestemmia e spostò in secondo piano il contenuto delle parole ingiuriose, affermando in maniera laconica che «“bestemmiare non è altro che schagiare una contumelia o un insulto”»<sup>11</sup>.

All'interno di questo confronto di lungo periodo, si inserì l'*auctoritas* di Tommaso, che espresse la sua opinione sul le-

<sup>11</sup> Cit. in C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, p. 230.

game esistente tra il pensiero e la parola. In contrapposizione alla *confessio fidei*, l'Aquinate categorizzò la bestemmia come *infidelitas* ovvero doveva essere giudicato eretico chi proferiva parole in disaccordo con le dottrine della Chiesa. Tuttavia, Tommaso lasciava uno spazio di redenzione per chi fosse stato pronto ad abbandonare la «proposizione erronea e anzi [...] pronto a mutarla una volta appresa»<sup>12</sup>. Ma questa presa di posizione lasciava aperta la questione della differenza tra la formulazione mentale e l'espressione orale, in cui poteva incunearsi la dissimulazione<sup>13</sup>, un atteggiamento che si sarebbe ampiamente diffuso tra gli eretici della prima età moderna<sup>14</sup>.

Fu a partire dal periodo tardomedievale e fino alla prima età moderna che, in virtù di queste formulazioni teoriche, la centralità della parola ereticale in materia di fede divenne ancora più rilevante all'interno dei manuali per inquisitori, i quali di fronte al dilagare delle eresie dovettero trattare con maggiore attenzione il grado di pericolosità insito nel *verbum*, poiché chiunque poteva esprimersi attraverso esternazioni imprudenti.

Secondo quest'opinione l'eresia si manifestava in base a ciò che si fa ma anche rispetto a ciò che si dice; un principio d'identità tra l'intimità del pensiero e la parola che viene ripreso e argomentato nell'anonimo *Repertorium inquisitorum haereticarum pravitatis* alla fine del XV secolo. Tuttavia, c'è da dire che la corrispondenza tra ciò che un individuo pensava

<sup>12</sup> V. TEDESCO, *op. cit.*, p. 23.

<sup>13</sup> Una forma di dissimulazione o di mascheramento anche della semplice bestemmia, e non necessariamente di una convinzione di fede più profonda ed elaborata, si esprimeva attraverso affermazioni o parole collegate alla divinità ma mitigate da un eufemismo, si veda P. SCARAMELLA, *op. cit.*, p. 167.

<sup>14</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e Nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979; A. PROSPERI, *Confessione e dissimulazione*, in ID., *Inquisizioni*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 559-574.

e ciò che diceva non era sempre automatica, spesso l'inganno della dissimulazione anticipava la parola proferita; così come non doveva essere necessariamente colpevolizzata l'espressione verbale come eretica.

In un commento al *Directorium inquisitorum* (1378) di Nicolau Eymerich, ripreso due secoli dopo dal giurista Francisco Peña in un'edizione del 1578, quando nel XVI secolo avviene la svolta giurisprudenziale nel campo delle competenze inquisitoriali, il canonista aragonese ampliò lo spettro dei casi ipotetici in cui la parola avrebbe potuto rivelare l'eresia, e tra questi i casi annoverava «ironia, ira, stato di ebbrezza e ripetizione in forma recitativa di eresie altrui»<sup>15</sup>. Tuttavia, se Peña sosteneva per alcuni casi la possibilità di applicare l'attenuante della gravità della colpa, e quindi una valutazione più indulgente di fronte all'eresia, ciò non toglie che l'intento di fondo nell'analisi del canonista era quello di scovare e colpire l'eretica pravità.

Un'articolazione della materia che mostrava sì la sua complessità, ma in maniera oscillante, difficile da afferrare, tant'è che Alfonso de Castro, nel suo *De iusta haereticorum punitione* (1547), sottolineava che un'eresia si può anche esprimere ma senza essere tacciato come eretico; diversamente, Diego de Simancas, richiamandosi a de Castro, nelle sue *Institutiones catholicae* (1552) sosteneva che la proposizione ereticale diventa tale nel momento in cui vi aderisce chi la pronuncia<sup>16</sup>.

Sempre Alfonso de Castro, nell'opera sopra citata, aggiunse, inoltre, un elaborato elenco dei tipi di *propositiones*: eretiche, erronee, false, in sapore di eresia, scandalose, temerarie, scismatiche e ingiuriose. Una strutturazione sicuramente più ampia di quella che aveva concepito Nicolau Eymerich, che per fare chiarezza aveva proposto una tripartizione di tutte quelle espressioni che andavano contro gli articoli di fede,

<sup>15</sup> V. TEDESCO, *op. cit.*, pp. 24-26: 25.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 26-28.

contro le determinazioni della Chiesa e contro le Sacre Scritture; classificazione che però aveva già ceduto il passo a quella di Paolo III nella bolla *In apostolici culminis* (1542), che richiamava l'attenzione degli inquisitori italiani a intervenire contro tutte quelle proposizioni «sospette, scandalose, pericolose, che contengono errori, che sanno di eresia, che suonano poco cattoliche, nonché quelle poco conformi ai buoni costumi e alla pietà cristiana»<sup>17</sup>.

Di lì a breve, il dibattito si sarebbe spostato all'interno della parentesi tridentina e affrontato nel capitolo 52, *De propositionum qualitate*, dove si stabilì che sulle questioni *dubbie* si sarebbe dovuto esprimere il pontefice; una decisione che andava a complicare la materia giuridica, poiché ripartiva ulteriormente le competenze decisionali in merito al reato, rendendo ancora più magmatico lo schema normativo e procurando non pochi dubbi a chi avrebbe dovuto operare sul campo.

Per facilitare l'operato dei giudici di fede si decise allora di stabilire le rispettive competenze tra organi centrali e periferici, implementando le comunicazioni attraverso i rapporti epistolari tra la rete dei tribunali locali sparsi sul territorio e la Congregazione centrale, che decideva per ogni singolo caso sottoposto. In più, a integrare l'armamentario giuridico vennero in soccorso i manuali inquisitoriali: l'*Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur* (1568) di Umberto Locati, uno dei primi manuali a uso degli inquisitori in Italia e redatto sulla base dell'esperienza maturata dall'inquisizione iberica, per poi passare all'*Enchiridion iudicum violatae religionis* di Diego de Simancas, pubblicato lo stesso anno, fino ad arrivare al *Sacro arsenale* (1621) di Eliseo Masini, un testo funzionale e agevole che, pur trattando i bestemmiatori, non dedicava attenzione alle proposizioni ereticali, che invece furono affrontate nel dettaglio da Cesare Carena nel suo *Tractatus de modo procedendi in causis Sancti Officii* (1636).

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 33.

Dunque, da questo abbozzo schematico sul reato di proposizione ereticale emerge come il tratto distintivo e la definizione del crimine mostrino un carattere complesso e intricato.

Una definizione difficile in termini semantici che trova un riscontro all'interno delle carte stesse. Infatti tra gli aspetti interessanti che affiorano spesso dalle deposizioni dei processi vi sono i testimoni o i delatori che, durante le deposizioni, si interrogano su quali siano i criteri per definire una persona un bestemmiatore o una bestemmiatrice<sup>18</sup>. Si tratta di dubbi interiori riguardanti con ogni probabilità l'intera popolazione, che viveva un contesto socio-religioso dove il *modus vivendi* seguiva precise linee guida dettate periodicamente dal potere religioso, che tentava di modellare il carattere dei fedeli seguendo un programma di disciplinamento sociale, al fine di allontanare qualsiasi sintomo di eterodossia. Il dubbio emerge con una certa frequenza dai fascicoli dei verbali, imponendo all'inquisitore generale di turno o ai vicari foranei il nodo e il cruccio di come giudicare gli inquisiti: chiedersi come e chi doveva essere definito un bestemmiatore ereticale per abitudine oppure chi era caduto in errore poche volte, magari per sbaglio, accecato dalla collera durante una partita a carte. Una chiarezza necessaria in termini giuridici e funzionale a individuare e isolare le tracce che permettessero di costruire dei modelli di blasfemo, di colpevole di bestemmia o

<sup>18</sup> È il caso di Pasquale di Pasquale, convocato di fronte al padre domenicano Domenico di Pavia, vicario dell'Inquisizione presso la località di Dismano. Durante la sua comparizione, testimoniando contro un tal Domenico Orlandini, noto come assiduo bestemmiatore, Pasquale esprime una lucida capacità di lettura della situazione in cui si trova, elaborando un ragionamento nient'affatto scontato rispetto alla sua condizione di chi denuncia: Pasquale si sofferma su un lecito dubbio, ovvero se Domenico Orlandini debba essere etichettato come persona solita alla bestemmia, e perciò un bestemmiatore ostinato; Pasquale arriva a esprimere i suoi dubbi al vicario in questi termini: «io non sò se questo tale sia biastemmatore per consuetudini perché io non [...] intendo ch' cosa sia consuetudine ei questo declarato dixit» (ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 20, f. 3, c. n.n.).

di proposizioni ereticali, etichettando così le singole persone che comparivano in giudizio, in modo da capire quale genere di castighi e penitenze far scontare al reo e quali sentenze emanare, di modo che i procedimenti fossero semplificati, pur essendo i singoli casi così diversi tra di loro<sup>19</sup>.

Questa categoria penale, che comincia ad apparire nei manuali di primo Cinquecento, non definisce però solo un reato giudiziario circoscritto nella tradizione inquisitoriale, perché apriva le porte a una lettura teologica (o qualificazione) assai sofisticata delle carte processuali. Inoltre, i casi che rientrano sotto l'etichetta di proposizione ereticale sottopongono alla ricerca storica questioni inaspettate, poiché non si limita a essere un reato utile a individuare parole o espressioni eterodosse, ma attraverso lenti diverse questo delitto di fede può essere visto come un contenitore di informazioni preterintenzionali, in grado di arricchire il campo della conoscenza rispetto all'orizzonte mentale degli individui del tempo. Spesso è capitato che, durante lo spoglio delle deposizioni, si riscontrassero vivide dinamiche sociali e interpersonali tra gruppi o membri dello stesso nucleo familiare, dove si consumavano rapporti di potere, di autorità, di inclusione ed esclusione; contesti sociali fondati sulla trasmissione di discorsi normativi e codici valoriali che influenzavano la condizione dei ruoli e dei comportamenti, e che in altri settori di ricerca offrono spunti rilevanti per la storia di genere<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. C.F. BLACK, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Tribunali, eretici, censura*, Carocci, Roma 2018, pp. 105-165: 116-121.

<sup>20</sup> Un riscontro viene a delinearsi con il quadro caratteriale che emerge dalle deposizioni di Maria, nuora del settantenne Giovanni Cabonargi, originario di Groppo, accusato di blasfemia ereticale, magia e stregoneria, il quale viene dipinto come padrone di casa intransigente e cinico, che detta le dinamiche di potere all'interno del nucleo familiare. Interrogata dal vicario sulla fama del suocero, ben noto come assiduo bestemmiatore («che il Diavolo non è brutto come si dipinge»), Maria afferma che Giovanni si guarda bene dal bestemiare in presenza d'altri; tuttavia, alle volte capita che gridi talmente forte «in casa che puo' molto bene esser

A volte, le testimonianze possono apparire caotiche e ingarbugliate nel lessico; a volte, gli scontri verbali raccontati dai deponenti appaiono di difficile lettura e spesso, per colpa di qualche notaio sgrammaticato che trascrive male, la chiarezza è estranea alle carte dei costituiti. Perciò, se dovessimo limitarci a leggere le deposizioni che compaiono nei verbali, faremmo fatica a capire appieno come si era svolta, per esempio, una discussione intorno al sacramento dell'Eucarestia; difficoltà che per altro avrebbero riscontrato sia il vicario dell'Inquisizione che il notaio se non avessero ascoltato altri testi.

Per affrontare questo fondo archivistico sul piano della ricerca viene in soccorso l'opera di Giuseppe Trenti<sup>21</sup>. Una rapida verifica del lungo elenco di processi inventariati da Trenti consente di farsi un'idea preliminare delle fattispecie di reati a chi voglia condurre un'indagine storica sul tribunale dell'Inquisizione di Modena. Questo volo di superficie su una qualsiasi busta di fascicoli inquisitoriali che ritroviamo nelle pagine dell'inventario-repertorio – a lato di ogni fascicolo viene indicata la categoria di reato – può risultare estremamente utile ma insufficiente. Da un attento approccio analitico alle carte, si palesa un problema di corrispondenza tra il singolo

udito dalli vicini, et in campagna da altre persone», dove anche qui fa attenzione a non bestemmiare «perché teme d'essere udito et ha paura d'esser accusato et a noi di casa ha 'commandato cioè alli suoi figliuoli Giacomo mio marito et Andrea e Martino miei cognati che si guardino da voi che sete la spia dell'Inquisitore, e che se bestemino non ve lo dicino ne anco se lo sentano bestemmiare o lui o' altri: perché li faria mal contenti, minaciandoli et dicendoli, che se accusassero lui o altri sarebbono ancora loro chiamati spie» (ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 39, f. 3, c. n.n.). Un linguaggio blasfemo, quello di Giovanni Cabonargi, che suona come un rifiuto, che utilizza forse la bestemmia non tanto per scagliarsi contro Dio ma come mezzo per esprimere la propria arroganza e il proprio dissenso nei confronti dell'autorità preposta al controllo sociale, in questo caso il tribunale del Sant'Uffizio. Per un approfondimento di questa chiave di lettura rimando a P. SCARAMELLA, *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>21</sup> G. TRENTI, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico 1489-1874*, Aedes Muratoriana, Modena 2003.

fascicolo e il suo contenuto. Infatti, sarebbe un errore di valutazione pensare che i verbali dei processi conservati siano lo specchio delle procedure investigative o della tipologia di reato riportata a lato. Questo genere di approccio risulterebbe marginale e determinerebbe una lettura approssimativa delle carte. Risulta dunque opportuno riesumare dalla polvere gli incartamenti processuali non ancora indagati nel dettaglio ed esaminarne minuziosamente i contenuti in un lungo e paziente lavoro di scavo. Si scopre allora che sotto la categoria di proposizioni ereticali emergono antiche convinzioni e pericolose eterodossie che la parola rende manifeste.

In questo contributo si cercherà di esporre un caso riemerso dalle rigide buste del fondo archivistico modenese. Al principio del Seicento, nel contesto della convivenza tra le comunità cristiana ed ebraica nel dominio estense, l'inquisizione di Modena aprì un fascicolo contro due ebrei accusati di proposizione ereticale e di detenzione di libri proibiti. Attraverso un'attenta analisi delle carte prese in esame è stato possibile andare oltre i capi d'accusa e le affermazioni giudicate ereticali, svelando il potenziale contenutistico di un processo incardinato intorno all'etichetta penale di proposizione ereticale; una ricchezza di dati che ha permesso di ipotizzare dentro i confini del dominio estense la presenza, anche se non ancora accertata da un riscontro testuale, delle *Toledot Yeshu*, una contronarrazione della vita di Gesù in chiave anticristiana di matrice ebraica, le cui radici, che si spingono indietro nel tempo, sono giunte sino alle soglie del Seicento<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> In merito a questo caso di studio è necessaria una precisazione: la ricerca storiografica aveva già preso in esame questo processo inquisitoriale, che era già stato analizzato in precedenza in una ricerca di Marina Caffiero, facendo luce su un aspetto specifico e rilevante come la diffusione in ambito ebraico della teoria della trasmigrazione delle anime; si veda M. CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Einaudi, Torino 2012, pp. 177-178; ID., *Storia degli ebrei nell'Italia Moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carocci, Roma

2. *Da Finale Emilia a Ferrara: un neofito, due giovani ebrei e una parola di troppo*

Come riportato nelle carte processuali, il 28 aprile 1609 Ezechiele ottenne dalle autorità locali la licenza richiesta per lasciare il territorio di Finale Emilia e recarsi altrove, al fine di trovare un «padrone» presso il quale poter abitare. Seguendo una logica di prevenzione, l'autorità del tribunale gli aveva concesso il permesso a condizione che rispettasse una serie di clausole: non uscire dai domini del Duca di Modena e Reggio, l'obbligo di notificazione del luogo dove sarebbe andato a risiedere e una garanzia dell'accordo, ossia una fideiussione a tutela delle autorità locali che gli avevano concesso di spostarsi. Per il tribunale ecclesiastico queste precauzioni erano necessarie, onde evitare che il sospettato sfuggisse alla macchina giudiziaria che a quella data era già entrata in azione nei suoi confronti.

Poco più di due mesi dopo, il 6 luglio, dopo essere stato convocato, Ezechiele si presentò davanti al padre inquisitore per essere consegnato a frate Mansueto da Forlì, converso e custode delle carceri del Sant'Uffizio. Lo stesso giorno, all'ora del vespro, dopo aver prestato giuramento ponendo le mani

2014, p. 156. Tuttavia, un nuovo approccio alle fonti ha però evidenziato come il caso in questione, alla luce di una nuova lettura interpretativa, possa contenere nodi di carattere storiografico di pari importanza rispetto ai risultati emersi in precedenza. In questo caso specifico, il discorso di questo approccio di ricerca ruota intorno al reato di proposizione ereticale contestato a Ezechiele, che viene forse archiviato troppo sbrigativamente come semplice «bestemmia contro Cristo». Un risultato parziale condizionato probabilmente dal fatto che le analisi della ricerca precedente si sono limitate alle carte inquisitoriali nel fondo storico della S. Congregazione del Sant'Uffizio conservate presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in avanti ACDF), escludendo forse le carte processuali conservate invece presso l'Archivio di Stato di Modena (ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2); si veda l'inventario di G. TRENTI, *op. cit.*, p. 75.

sopra i «libris Moise», iniziò l'interrogatorio di Ezechiele, al quale venne subito chiesto se immaginasse le ragioni della perquisizione a casa di Salomone, dove egli dimorava in qualità di garzone di bottega. In quell'occasione, setacciando tra gli oggetti di Ezechiele furono confiscati alcuni libri e una serie di scritture sospette che attirarono l'attenzione dei funzionari inquisitoriali.

Ma com'era successo che Ezechiele finisse recluso nelle carceri del tribunale della fede di Modena? Per scoprirlo, bisogna fare un passo indietro e sfogliare le carte del processo fino alla data del 17 marzo di quello stesso anno.

Prospero «Neophitus de Brassighelis», cittadino modenese e calzolaio di trent'anni, figlio di Angelo da Ferrara – entrambi convertiti al cristianesimo – decise di comparire spontaneamente davanti all'inquisitore generale di Modena Michelangelo Lerri di Forlì per raccontare quanto gli era accaduto lungo la strada che portava da Finale Emilia a Ferrara.

Poco lontano da Finale, a nemmeno mezzo miglio di distanza, all'altezza di un posto denominato la Crocetta, incontrò una coppia di giovani ebrei: uno di nome Elia, figlio di Amadio da Finale, probabilmente produttore di acquavite, e l'altro di nome Ezechiele, figlio di un certo Gentile Finzi – Prospero non ne è sicuro – che lavorava al banco dei prestiti di San Giorgio, forse originario di Soliera<sup>23</sup>.

I tre giovani uomini percorsero insieme un tratto di strada, fino a quando Prospero non decise di intavolare una conversazione e domandare in ebraico «se era fatta la luna», sorprendendo i due giovani ebrei, i quali non si aspettavano quella domanda né tantomeno nella loro lingua. Spinto dalla curiosità, Ezechiele gli chiese come sapesse «del far della luna» e Prospero colse l'occasione per rivelare la sua passata identità: un tempo anche lui era stato ebreo, ma in seguito

<sup>23</sup> Diversamente da Elia, nel costituito di Prospero la professione di Ezechiele non viene menzionata.

aveva abbracciato la fede cristiana. Come c'era d'aspettarsi, non condividendo affatto quella decisione, Ezechiele iniziò a biasimarlo esprimendo il suo disappunto per l'apostasia al cristianesimo e augurandogli che Dio lo perdonasse per quella scelta sbagliata. Decisione di cui Prospero, però, non mostrava pentimento, anzi, la sua conversione era nel giusto, «perché [io] son'venuto alla vera legge»<sup>24</sup> e Cristo era il vero Messia, il figlio di Dio. Ma a questo punto, la conversazione si accese e iniziarono i problemi per Ezechiele, il quale non immaginava di ritrovarsi, poche settimane dopo, davanti al giudice di fede per rendere conto delle opinioni in materia di fede sviscerate in quel confronto.

Se per Prospero il Dio dei cristiani era l'unico vero Dio, Ezechiele rispose in tono polemico che in verità Cristo era stato un uomo umile e semplice, proprio come tutti gli uomini, sostenendo oltretutto che sapeva molto bene com'era «passata quella cosa di Christo perché aveva letto più e più volte il caso, il quale [Ezechiele] anco disse haverlo in scritto in Hebraico»<sup>25</sup>. Ma l'operazione di mettere a nudo la figura di Gesù non si esaurì con quelle parole. Stando sempre alla deposizione di Prospero, secondo il giovane Ezechiele tutti i miracoli attribuiti a Cristo erano stati fatti in «virtù del Diavolo», e nemmeno per davvero, poiché si trattava di mere apparenze. E continuando a ragionare intorno ai miracoli, Ezechiele aggiunse un dettaglio interessante che in seguito avrebbe incuriosito anche il giudice di fede al momento del suo interrogatorio: riformulando quanto aveva detto, ossia che Cristo aveva compiuto i miracoli con l'aiuto del demanio, in realtà, secondo questa sua nuova versione, Gesù aveva fatto quei miracoli «per ~~nome~~ virtù del nome scemimeforàs, cioè [chi parla è Prospero] per virtù del nome di Dio inespli-

<sup>24</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 1r.

<sup>25</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 1v.

cabile»<sup>26</sup>. Proseguendo poi con questa teoria, Ezechiele fornì una spiegazione che, oltre a *degradare* il nome e l'autorità di Cristo, chiariva come Giuda avesse privato Gesù delle sue virtù miracolose dopo essere stato tradito – questo è quanto emerge dalle parole trascritte dal notaio:

[...] che quando fu' tradito da Giuda perdé [Cristo] la virtù di quel nome, perché Giuda andandoli incontra a' baciargli lo buttò addosso delle immonditie, et sporchitie, cioè dell'urina, et scolatura di seme<sup>27</sup>.

Incredulo, Prospero ammonì Ezechiele di badare bene a quello che andava dicendo, poiché quelle parole erano indegne, tutte falsità inventate e scritte «da i loro hebrei»; parole offensive nei confronti della sua nuova fede, tanto da suscitare in lui rabbia mista a irritazione, come emerge dalle sue parole: se lui non aveva mai criticato né tantomeno sminuito o oltraggiato la religione degli ebrei, in egual maniera avrebbe dovuto comportarsi Ezechiele che non «dovesse dir male della nostra»<sup>28</sup>.

Dopo questo scambio di battute, intervenne Elia per raffreddare gli animi: «horsù tacete mo', parlate d'altro» e i due ebrei proseguirono oltre, allontanandosi da Prospero e recitando alcuni salmi in latino, tra cui il «salmo della Cerva matutina». Ma non essendo molto distanti, le orecchie di Prospero intercettarono alcune parole: «Deus Deus respice in me, quare me dereliquisti?»<sup>29</sup>. Al che, incuriosito, conoscendo probabilmente quel salmo, e volendo forse trarli in inganno, domandò ai due ebrei se in quel salmo fosse conte-

<sup>26</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 1v. Le parole barrate, anche nelle citazioni seguenti, compaiono nel documento originale.

<sup>27</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 1v.

<sup>28</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 1v.

<sup>29</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 2r. Questa citazione è una versione del testo latino del Salmo 22: «Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?» («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»).

nuta tutta la Passione di Gesù. Ma i due giovani lo ignorarono e con fare disinvoltò «mostravano di burlarsene». Agli occhi di Prospero era l'ulteriore prova di come Ezechiele ed Elia si dileggiassero della fede cristiana.

Ma il confronto non finì lì. Prospero sentì che i due ebrei ragionarono sul sacramento dell'eucarestia e sul dubbio che i cristiani dimostravano di nutrire nei confronti della loro fede quando ripetevano il rito del sacrificio durante le funzioni:

[...] perché nel fine della messa dicono che offeriscono quel sacrificio a' quello che l'hanno offerto se è vero Dio, ma' se quello non è vero Dio, l'offeriscono al vero Dio<sup>30</sup>.

In virtù di questa incertezza, per Ezechiele i cristiani non solo dubitavano della divinità di Dio, ma che Cristo fosse stato il vero figlio di Dio, perché se così fosse stato non avrebbe patito il supplizio della croce. A quel punto, non potendo più sopportare quelle parole, come è scritto negli atti processuali, Prospero tentò di argomentare la vera natura del Messia, il quale aveva patito quella morte per «redimere il mondo dai peccati»; una natura divina che trovava conferma nelle parole di Davide nell'Antico Testamento:

[...] et ipse redimet Israhel ex omnibus iniquitatibus eius<sup>31</sup>.

Ma anche Elia, che fino a quel momento non si era intro-messo nelle discussioni, dimostrò di possedere una discreta conoscenza della materia con un registro di controargomentazioni. Rispondendo a Prospero, Elia disse che il Messia do-

<sup>30</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 2r. L'interpretazione di questo passaggio risulta di difficile comprensione, e non per via dello stile o del supporto cartaceo, bensì per la sintassi sgrammaticata della frase trascritta dal notaio.

<sup>31</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 2v.

veva ancora rivelarsi nella sua incarnazione, che la sua venuta avrebbe fatto rinascere Gerusalemme e che il vero Messia era Davide, la cui seconda venuta era attesa:

[...] perché l'anima di Davide deve venire un'altra volta al mondo, et essere nel Messia, perché lui diceva [Elia] che l'anima d'una persona morta va' poi in un altro corpo fin' a' tre, o' quattro volte. Et mi disse anco per esempio, come perché io [Elia] ho' un fratello hebreo in Turchia, se per sorte quel mio fratello havesse figliuoli, et io morissi, la mi anima potria andare in uno di quei figliuoli<sup>32</sup>.

Mentre Prospero ascoltava interdetto il racconto di Elia sulle anime risorte e traslate da un corpo all'altro, Ezechiele si intrattene con un uomo che si recava anche lui a Ferrara, per portare «doi schioppi» al marchese di Scandiano. Ma sopraggiunto un terzo uomo a cavallo, anche lui ebreo, Ezechiele lo prese da parte e gli raccontò, forse per un sentimento di comunanza religiosa, quanto aveva appena sentito dall'uomo che doveva compiere quella commissione per il marchese di Scandiano: a Reggio Emilia una bambina ebrea si era fatta cristiana e si era rifugiata in una chiesa. Un evento inaccettabile per Ezechiele, il quale avrebbe commentato che quella bambina «era una porca».

Questo è quanto emerse da quell'incontro fortuito: opinioni scandalose e proposizioni ereticali che Prospero non tardò a denunciare, mettendo in moto gli ingranaggi dell'apparato inquisitorio a danno di Ezechiele e di Elia.

<sup>32</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 2v. Gli incartamenti di questo fascicolo erano già stati visionati da Maria Pia Balboni, e secondo la sua lettura era stato Ezechiele a intrattenersi con Prospero in merito alla teoria della trasmigrazione delle anime. Tuttavia, una rilettura più attenta suggerisce invece che l'interlocutore di Prospero era Elia; si veda M. P. BALBONI, *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*, Giuntina, Firenze 2005, p. 57.

### 3. *L'eresia di Ezechiele Finzi davanti all'Sant'Uffizio*

Il 6 luglio 1609 Ezechiele comparve davanti all'inquisitore Michelangelo Lerri. Dopo avergli chiesto se sapesse il motivo della perquisizione a casa di Salomone di Castelfranco e volendo approfondire quanto era accaduto nel mese di marzo lungo la strada che da Finale portava a Ferrara, il giudice gli domandò se si fosse mai recato a Ferrara: Ezechiele gli rispose affermativamente, a Ferrara c'era stato una volta sola, a marzo, ma non si ricordava il giorno preciso; tuttavia, alla domanda se avesse intrapreso il viaggio «an solus, ut associatus alteri», rispose: «andai in compagnia»<sup>33</sup>. Ma anche questa risposta risultò incompleta: avendo incontrato molta gente lungo quel tragitto Ezechiele lasciava intendere che era difficile ricordarsi l'identità della persona che aveva viaggiato insieme a lui.

Fallito il tentativo di ottenere delle informazioni ripercorrendo la strada a ritroso, l'inquisitore decise di riproporre l'identico registro di domande iniziando dal principio, ovvero dalla città dove all'epoca viveva Ezechiele e dalla quale era partito per recarsi a Ferrara. A quel tempo Ezechiele viveva a Finale, ospite di un certo Salomone di Castelfranco, e quando intraprese il viaggio per la vecchia capitale del dominio estense si trovava in compagnia di un certo ebreo, del quale però, ancora una volta, non riusciva a ricordare il nome, ma era sicuro che era giovane, che si recava spesso a Ferrara e che era sposato, ma non sapeva quale fosse la sua professione né tantomeno se avesse «figliuoli».

Se da un lato l'inquisitore voleva sciogliere il nodo dell'identità di quell'ebreo, dato che l'identificazione avrebbe confermato la deposizione di Prospero e permesso di procedere con l'interrogatorio, è quasi certo che l'intenzione di Ezechiele fosse quella di celare le generalità del suo compagno di viaggio per evitare a quest'ultimo il rischio di essere coinvolto

<sup>33</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 8r.

nella causa. A conferma di ciò, alla domanda più specifica «Cuius effigies, et coloris, et stature, sit predictus Hebreus», Ezechiele si dimostrò inamovibile, affermando sbrigativamente che quella persona era grande come lui, sia in statura che in età, ma non aveva prestato attenzione «se fusse bianco, o' bruno in faccia, né di che effigie si fosse»<sup>34</sup>.

Essendo inutile insistere, il padre inquisitore decise di soprassedere e gli chiese se avessero incontrato altre persone durante il viaggio e se queste fossero ebrei o cristiani. Ezechiele rispose che insieme a lui e al suo compagno di viaggio «si accompagnorno dell'altre persone», tra cui alcuni cristiani e un ebreo a cavallo, che poco dopo li superò lungo la strada – l'elemento dell'uomo a cavallo trovava riscontro con l'informazione fornita da Prospero, avvalorando perciò la sua comparizione del 17 marzo e complicando la posizione degli imputati. E per dimostrare di tenere le redini dell'interrogatorio, l'inquisitore, prima di ritornare sull'identità di quell'ebreo e oscillando tra registri interrogativi diversi, gli chiese se a quel tempo fossero vicini alla Pasqua ebraica ed Ezechiele rispose che quel viaggio lo intrapresero tre settimane o, addirittura, un mese prima della festività ebraica.

Toltosi questa curiosità, l'inquisitore ritornò immediatamente sull'identità dell'ebreo che Ezechiele continuava a celargli, domandandogli se lui conoscesse qualche ebreo di nome Elia. L'interrogato, come illuminato da un ricordo improvviso, non potendo negare, confermò che l'ebreo che lo aveva accompagnato a Ferrara era Elia e che aveva già avuto occasione di incontrarlo altre volte, pur non avendone familiarità. Come c'era d'aspettarsi, a quel punto la posizione dell'inquisito si aggravò: il giudice voleva capire come mai Ezechiele non avesse rivelato subito l'identità di Elia quando gli era stato chiesto all'inizio dell'interrogatorio. L'inquisito, avendo capito di non potersi più nascondere, con un pizzico

<sup>34</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 8r.

di timore tentò di rigirare il confronto a suo vantaggio giustificando la sua dimenticanza replicando che fu proprio lui, l'inquisitore, che «me l'ha' messo nella mente, [e] così' me ne son' raccordato»<sup>35</sup>.

Ottenuta la conferma, arrivò il momento di domandare se durante quello spostamento Ezechiele avesse parlato con qualche cristiano e se conoscesse due località denominate Crocetta e Casumaro, dove Prospero disse di aver incontrato la coppia di giovani ebrei. L'insistenza dell'inquisitore nella ricerca del dettaglio dimostra un approccio meticoloso nell'applicazione della prassi inquisitoriale di cui, quasi certamente, conosceva molto bene le tracce procedurali dai manuali a uso degli inquisitori. D'altronde, per Lerri l'unico modo di accertarsi della veridicità della denuncia di Prospero era quello di comparare le informazioni estrapolate dagli interrogatori degli inquisiti; le cui contraddizioni non sarebbero tardate ad arrivare nelle successive deposizioni.

Lungo la strada, Ezechiele ed Elia incontrarono qualche cristiano e, come solitamente capita nelle lunghe peregrinazioni, ragionarono intorno a così tanti temi da non ricordarsi che cosa avevano trattato; ma si ricordò di quell'uomo che, un tempo ebreo, si era poi convertito alla fede cristiana «perché gli era venuta quella buona volontà»<sup>36</sup>.

Come lo aveva capito Ezechiele che quell'uomo era stato un ebreo? Come raccontò Prospero nel suo interrogatorio, egli chiese a quei due uomini se quella domenica di marzo fosse l'inizio del mese, intendendo il giorno di «calende» – con molta probabilità il mese di Nisan, il primo mese del calendario religioso ebraico – ed Ezechiele, sentendo che Prospero si era rivolto a loro con il «nostro linguaggio», gli domandò se fosse stato ebreo. Venuto a conoscenza del suo passato religioso, Ezechiele gli rimproverò immediatamente

<sup>35</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 8v.

<sup>36</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 9r.

quella scelta di campo e pregò Dio affinché potesse perdonarlo. Ma Ezechiele, così come negò questa versione, negò anche di aver parlato del Messia e dei suoi miracoli, argomentando che «[io, Ezechiele] non m'impaccio di queste cose»<sup>37</sup>.

Ma se Ezechiele non si era soffermato su quelle questioni di fede, allora che cosa poteva dire della «dictio hebraica scemimeforas»? Ezechiele rispose che in quanto ebreo conosceva il significato di quella parola e lo spiegò al padre inquisitore, il quale probabilmente ne ignorava la valenza linguistica – così come ne ignorava la corretta trascrizione il notaio del Sant'Uffizio, che trascrisse la parola basandosi sulla pronuncia. Tuttavia, anche Ezechiele ne ignorava il profondo significato religioso, dal momento che si limitò ad affermare che quel termine è uno dei tanti nomi che gli ebrei utilizzano per indicare il nome di Dio. E, se anche avesse saputo più di quanto lasciò intendere, Ezechiele non avrebbe aggiunto nulla, riconfermando questa posizione un anno dopo, il 24 marzo 1610, in uno degli ultimi interrogatori. In quella deposizione, oltre a ritornare sul significato del termine *shem ha-meforash*, il giudice Lerri gli avrebbe nuovamente chiesto se avesse mai sentito dire che chi fosse entrato in possesso di quel nome avrebbe potuto compiere miracoli. Ma Ezechiele non avrebbe risposto a quel quesito, limitandosi a ripetere che «questa parola vuole dire di un nome di Dio importanza, un nome grande» e che la sua conoscenza si limitava ad aver sentito dire che «quel nome si dice che è di gran virtù et importanza»<sup>38</sup> – qui la trascrizione del notaio risulta ancora sgrammaticata ma la risposta è chiara.

Nella storia della religione ebraica la pronuncia del *shem ha-meforash* indica generalmente l'esatta vocalizzazione del Tetragramma ovvero il nome di Dio in quattro lettere:

<sup>37</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 9v.

<sup>38</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 29r.

JHW”H<sup>39</sup>. Ma fu a partire dalla distruzione del Tempio che l’intonazione venne proibita ed esclusa nella pratica quotidiana, lasciando che venisse solo trascritta<sup>40</sup>. In questo contesto, la questione centrale del nome divino, anche conosciuto come il «nome esplicito» o il «nome pronunciato per esteso», secondo la traduzione di Johann Maier<sup>41</sup> – Prospero lo aveva definito «nome di Dio inesplicabile»<sup>42</sup> – è la carica di poteri miracolosi che, secondo la tradizione ebraica, sarebbero racchiusi nel lemma divino.

È difficile ipotizzare se il giudice Lerri ignorasse o meno la nozione del *nome inesplicabile* e i poteri taumaturgici che conferiva a chi se ne sarebbe appropriato; resta comunque

<sup>39</sup> «The Divine Name is arguably the oldest charm in the Jewish tradition, which in the Second Temple period was simply the Tetragrammaton permitted to be written but not pronounced. However, already the Talmud mentions more sophisticated configurations of the Divine Name of twelve, forty-two and seventy two letters. Such names became widespread in the Jewish esoteric and magical literature of the Middle Ages and were forbidden to be written down and studied» (M. MEERSON – P. SCHÄFER (eds.), *Toledot Yesbu: The Life Story of Jesus*, 2 voll., I, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. 66-67).

<sup>40</sup> Come ha scritto Johann Maier, il nodo della questione di come si pronunciasse in origine il Tetragramma è relativo, giacché il suo uso era limitato all’ambito culturale e liturgico già in epoca precristiana; si veda J. MAIER, *La Cabala. Introduzione. Testi classici. Spiegazione*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1997.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>42</sup> Il Tetragramma, oltre a essere definito con l’espressione ‘shem ha-meforash’ è noto anche come ‘shem ha-meyuhad’. Come si legge nella *Jewish Encyclopedia* alla voce *Shem ha-meforash*, Wilhelm Bacher mostra come ‘meyuhad’ venga impiegato nella terminologia delle scuole tannaitiche come sinonimo di ‘meforash’, desumendo che in «connection with “shem” (= “the name [of God]”), both terms mean also “preeminent”». “Shem ha-Meforash,” therefore, denotes the name of God which differs from all the other names applied to Him, and is, consequently, the excellent name, the Tetragrammaton». Si veda W. BACHER, (s. v.) *Shem ha-meforash*, in *The Jewish Encyclopedia* (d’ora in avanti TJE), XI, Funk and Wagnalls, New York, pp. 262-264.

il fatto che fu Prospero a informarlo di quella versione sostenuta da Ezechiele ovvero che Gesù aveva compiuto quei miracoli in «virtù del nome scemimeforàs, cioè per virtù del nome di Dio inesplicabile»<sup>43</sup>. E non era finita lì. Non solo Cristo era stato in grado di compiere miracoli grazie a quella formula, ma addirittura quelle virtù soprannaturali gli furono sottratte da Giuda nell'atto di tradirlo, al punto che l'inquisitore domandò a Ezechiele se avesse mai sentito parlare «de prodizione Christi a' Juda»<sup>44</sup>. Ezechiele negò e Lerri non gli credette, insistendo se avesse mai detto che Giuda, una volta tradito Cristo baciandolo, gli avesse gettato «immunditias» per privarlo delle sue doti soprannaturali – l'inquisitore, forse per un senso del pudore, forse per disagio di fronte alle parole attribuite a Ezechiele, e anche per scrupolo religioso verso la figura di Cristo, decise di attenuare le espressioni «urina» e «scolatura di seme» con l'eufemismo «immunditias».

Ezechiele negò ancora la paternità di quelle parole e di aver trattato quegli argomenti, e chiunque gli attribuiva quel parlare era certamente un suo nemico. Quanto era vero che Ezechiele non sapesse nulla dei miracoli di Cristo e di come Giuda lo aveva deturpato privandolo di quei prodigi? Perché era così importante quell'espressione *shem ha-meforash*? Che correlazione c'era tra «il nome di Dio inesplicabile» e i miracoli di Cristo? E se anche fosse esistita, qual era l'origine di questa versione di Giuda che tradisce Gesù rendendolo impuro?

Nella polemica tra cristiani ed ebrei la figura di Gesù era centrale e nel confronto acceso con il giudaismo la polemica cristiana produsse un'impalcatura argomentativa che tentava di convertire gli ebrei alla nuova religione rivendicandone gli aspetti innovativi quali la divinità di Cristo, l'unicità del credo e la novità degli insegnamenti cristiani. Nell'orizzonte teleologico cristiano, costola del giudaismo, gli ebrei avreb-

<sup>43</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 1v.

<sup>44</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 9v.

bero dovuto accettare le novità della fede cristiana, ossia la verità messianica del messaggio di Gesù. Ciononostante, la tradizione ebraica imbastì un discorso polemico altrettanto proficuo, dando vita a un *corpus* di letteratura anticristiana che affondava le radici nei primi secoli dell'epoca volgare<sup>45</sup>; d'altronde, l'esigenza di esprimere una contro narrazione critica della pretesa divinità di Gesù è un aspetto che non deve stupire, e che si inserisce in quella tensione religiosa tra cristianesimo e tradizione ebraica che vedeva in Gesù un confratello allontanatosi dalla religione dei padri.

Ed è proprio nell'intento di questa letteratura polemica in contrapposizione al cristianesimo che la produzione in lingua ebraica rivela un vantaggio importante per comprendere meglio le relazioni tra ebrei e cristiani. Gli ebrei, infatti, avevano una profonda conoscenza del cristianesimo e questa vasta produzione scritturale in chiave anticristiana ne è la prova; tuttavia, non è in questo ambito di indagine che si affronterà la storia della polemistica ebraica<sup>46</sup>. A ogni modo, un breve accenno a questo sconfinato campo d'indagine speculativo risulta necessario sia per presentare un

<sup>45</sup> Nel mondo della cultura religiosa ebraica questa letteratura anticristiana, a parte qualche sporadico riferimento coincidente con l'entrata in scena del cristianesimo, costituisce una critica sistematica che non compare fino al IX secolo, quando emerge nelle regioni della confessione islamica. Una produzione regolare dei primi trattati anticristiani si sarebbe affacciata solo a partire dal «XII secolo, con una sempre più presente pressione conversionistica nei paesi a maggioranza cristiana» (M. BENFATTO, *Gesù e la polemica ebraica. Un'antologia (secoli XII-XIV)*, Carocci, Roma 2024, p. 15).

<sup>46</sup> Non si citerà l'elencazione delle principali pubblicazioni dedicate a questo filone di ricerca e ai temi collaterali, ma ci si limiterà a segnalare il riferimento bibliografico rimandando a M. BENFATTO, *Gesù frainteso. La polemica ebraica anticristiana nel Sefer hizzuq emunah di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi (c.1533-1594)*, Viella, Roma 2022, p. 13, nota n. 7. Alla dott.ssa Miriam Benfatto riservo una speciale nota di ringraziamento per la disponibilità riservatami e per avermi consigliato e guidato in un settore di ricerca complesso e a me sconosciuto.

testo rilevante della polemica ebraica, il *Sefer Toledot Yeshu* (Il libro della Storia della vita di Gesù)<sup>47</sup> sia per contestualizzare la versione di Ezechiele circa l'insudiciamento di Cristo da parte di Giuda.

Frutto di un processo di scrittura che si estese nel tempo e la cui organicità si compose di filoni distinti, la costruzione delle *Toledot Yeshu* conobbe diverse versioni, che si svilupparono negli ambienti della polemistica ebraica come controversioni di Gesù in chiave anticristiana. Tuttavia, questo approccio critico fuoriuscì dalla cellula culturale ebraica e finì sotto la lente della trattatistica anti giudaica di matrice cristiana.

Nella storia della ricezione delle *Toledot* da parte della cultura letteraria cristiana, uno dei primi a farne menzione fu il vescovo di Lione Agobardo (ca. 769-840 d.C.). Nel suo *De judaïcis superstitionibus et erroribus*<sup>48</sup> (826 d.C.), un'opera

<sup>47</sup> Su questa narrazione anticristiana della vita di Gesù la ricerca storica conta innumerevoli titoli bibliografici. In questo contesto di ricerca parziale si segnalano alcune edizioni critiche di alcune versioni delle *Toledot Yeshu*. Si vedano P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (eds.), *Toledot Yeshu* ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference, Mohr Siebeck, Tübingen 2011; D. BARBU – Y. DEUTSCH (eds.), *Toledot Yeshu in Context. The Jewish "Life of Jesus" in Ancient, Medieval, and Modern History*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020. In particolare, per quanto riguarda le analisi contenutistiche di alcuni passi delle *Toledot*, compresa la struttura interna delle narrazioni, si farà riferimento all'edizione critica delle versioni analizzate e curate da Michael Meerson e Peter Schäfer, con particolare attenzione alla classificazione delle versioni Italian A e Italian B, rispettivamente 'long Italian' e 'short Italian'; si veda M. MEERSON – P. SCHÄFER (eds.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, cit. I, pp. 233-285.

<sup>48</sup> In merito alla figura di Agobardo e la sua opera *De judaïcis superstitionibus*, si rimanda alla dettagliata ricerca critico-comparativa di Peter Schäfer tra la figura di Agobardo e il suo successore al vescovado lionese, Amulo, anch'egli autore di un'opera di carattere anti giudaico: il trattato teologico *Contra Iudaeos* (846). La tesi di Schäfer dimostra che sia in Agobardo che in Amulo sono riscontrabili dei riferimenti a una recensione delle *Toledot Yeshu*, molto simile a una versione conservata tra i frammenti aramaici della Genizah del Cairo; si veda P. SCHÄFER, *Agobard's and Amulo's Toledot Yeshu*, in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (eds.), *op. cit.*, pp. 27-48.

di polemica anti giudaica il cui obbiettivo era rappresentare gli ebrei come un popolo ignorante e blasfemo, Agobardo tentò anche di confutare la versione delle *Toledot*<sup>49</sup>. Tuttavia, una prima menzione della controverta di Gesù, antecedente a quella di Agobardo, apparve con il filosofo cristiano Giustino Martire (110-165 d.C.), che nel suo *Dialogo con Trifone* (155-160 d.C.) già attestava l'esistenza di un'eresia anticristiana, senza però indicare la fonte testuale di questa narrazione giudaica attraverso la quale, secondo Giustino, gli ebrei seminavano «vicious opinions about Jesus»<sup>50</sup>. Ma Agobardo e Giustino Martire non furono gli unici autori cristiani a interessarsi a questa cornice narrativa, altri autori affrontarono la polemica anticristiana: da Giovanni Crisostomo a Eusebio di Cesarea, autore dell'*Historia ecclesiastica* (IV secolo d.C.), dove anche qui non mancarono delle menzioni alle *Toledot*.

A partire dal XIII secolo il fascino per le *Toledot* approdò in epoca medievale per mano di due autori: l'Anonimo di Passau (XIII secolo), autore di alcuni scritti databili agli anni Sessanta del Duecento che contengono passaggi in lingua ebraica della vita di Gesù, e il polemist cristiano Raimondo Martí (1215-1285), con il suo *Pugio Fidei* (ca. 1280), dove non confluirono solo i riferimenti alla controverta di Gesù, tratti da più fonti ebraiche, ma anche una traduzione latina delle *Toledot Yeshu*. In seguito, il numero di riferimenti cristiani alle *Toledot* crebbe a partire dal XIV e il XV

<sup>49</sup> Sull'origine e sulla datazione delle fonti impiegate da Agobardo si veda M. MEERSON – P. SCHÄFER (eds.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, cit., I, pp. 4-5; P. SCHÄFER, *Agobard's and Amulo's*, cit., in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (eds.), *op. cit.*, pp. 29-43. Nella sua opera il vescovo lionese Agobardo riprende molti nuclei che hanno trovato riscontro nella versione Aramaica delle *Toledot*, si veda M. SOKOLOFF, *The Date and Provenance of the Aramaic Toledot Yeshu on the Basis of Aramaic Dialectology*, in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (eds.), *op. cit.*, pp. 13-26.

<sup>50</sup> Y. DEUTSCH, *The Second Life of the Life of Jesus: Christian Reception of Toledot Yeshu*, in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (eds.), *op. cit.*, p. 285.

secolo, quando nel Quattrocento l'invenzione della stampa a caratteri mobili permise a studiosi cristiani di stampare per la prima volta frammenti o intere parti delle vite alternative di Gesù.

Il primo studioso cristiano ad intraprendere e pubblicare una traduzione latina delle *Toledot* fu il chierico e storico viennese Thomas Ebendorfer<sup>51</sup> (1388-1464), che la inserì nelle sue *Falsitates Judeorum* (1420). Seguirono poi il  *Fortalitium fidei* (1464) di Alonso de Espina (1412-1491), che copiò letteralmente il testo dal conterraneo Raimondo Martí e il *Victoria adversus impios Hebraeos* (1520), un testo polemico del monaco certosino Porchetus Salvago (m. 1315), la cui composizione risaliva al 1303; come Alonso de Espina, anche Porchetus trasse alcune parti della sua opera dal *Pugio Fidei* di Martí, inclusa la sezione con il testo delle *Toledot Yeshu*.

A questa lunga rassegna di polemisti cristiani, interessati a confutare i contenuti giudicati ingannevoli della vita di Gesù, non si sottrasse nemmeno Martin Lutero. Il padre della Riforma, in contraddizione con lo spirito tollerante dimostrato verso gli ebrei nell'opera *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523), vent'anni dopo diede alle stampe *Von Schem Hamphoras* (1543), testo che si inseriva nell'aspra critica che Lutero avviò contro gli ebrei per confutarne le falsità sulla figura di Cristo. Lutero decise di iniziare la sua polemica inserendo un testo parziale delle *Toledot*, ovvero la versione contenente le sezioni 5-9 della tradizione letteraria secondo lo schema fornito da Meerson e Schäfer nella loro edizione critica: «the accounts of Yeshu stealing the Name [5], Yeshu in Galilee

<sup>51</sup> In merito alla figura del chierico viennese Thomas Ebendorfer e il suo contributo alla traduzione del *Toledot* rimando a D. BARBU, *Feeling Jewish: Emotions, identity, and the Jews' inverted Christmas*, in G. TARANTINO – C. ZIKA (eds.), *Feeling Exclusion. Religious Conflict, Exile and Emotions in Early Modern Europe*, Routledge, London-New York 2019, pp. 185-206: 188-190.

[6], Bring Yeshu to justice [7], the Trials of Yeshu [8], and the Execution of Yeshu [9]»<sup>52</sup>. Una presenza di riferimenti alle *Toledot* che conferma la conoscenza che il riformatore di Eisleben aveva di questa contro narrazione ebraica<sup>53</sup>.

Secondo lo schema narrativo proposto da Meerson e Schäfer, esiste una sezione («Yeshu stealing the Name») che è presente in alcune versioni delle *Toledot* e che racconta come Cristo sarebbe riuscito a compiere i suoi prodigi rubando il Nome divino *shem ha-meforash*. Ma in che modo Gesù si impossessò del «nome di Dio inesplicabile»?

In base a una delle versioni delle *Toledot*, Gesù sottrasse il *shem ha-meforash* entrando nel Tempio di Gerusalemme e prima di uscire dal Tempio, per non dimenticarselo, lo scrisse su un pezzo di pergamena pronunciando il *nome inesplicabile*:

[...] in order to anaesthetize his leg (Ashkenazi B, Slavic A), in which he makes an incision and inserts therein the parchment. When he exits the Temple, the dogs bark at him and he forgets not only the Name but also the very fact of visiting the Temple (Slavic A). Finally, he takes out the parchment from his leg and studies the Name again<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> S. BURNETT, *Martin Luther, Toledot Yeshu, and "the Rabbis"* in D. BARBU – Y. DEUTSCH (eds.), *op. cit.*, p. 224. Per la traduzione di alcuni passi delle *Toledot*, Martin Lutero attinse dalla versione latina del *Victoria adversus impios Hebraeos* del menzionato Porchetus Salvago.

<sup>53</sup> Per una corretta riflessione del contesto storico culturale nel quale si inserisce il pensiero polemico di Lutero contro gli ebrei e la genesi dell'opera *Von Schem Hamphoras* si veda *ivi*, pp. 219-230. Come riporta sempre Burnett in merito alla centralità delle *Toledot* nell'opera di Lutero: «was perhaps Luther's chief source of "inspiration" for writing *On the Ineffable Name*. He had long known of the existence of the book from references to it in Nicholas of Lyra's *Contra Judaeos*, Paul of Burgos's *Scrutinium Scripturarum*, and Antonius Margaritha's *Der Gantz Jüdisch Glaub*» (*ivi*, p. 223).

<sup>54</sup> M. MEERSON – P. SCHÄFER (eds.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, cit., I, p. 67.

Con questo espediente Gesù aggirò l'ostacolo dei cani di rame<sup>55</sup> che i Saggi avevano messo a salvaguardia del Nome e iniziò a compiere prodigi.

Per comprendere l'entità della circolazione di queste controverse di Gesù, troviamo un'attestazione dell'episodio della sottrazione del Nome divino sia nelle carte dell'Inquisizione<sup>56</sup> che nel *Pugio Fidei* di Raimondo Martí: «the way he learned the holy name of God (*shem ha-meforash*) and used it to perform miracles»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Nella versione Ashkenazi B la coppia di cani di rame è sostituita da una coppia di leoni sospesi con catene di ferro, mentre nella versione Italian A i leoni sono eretti sopra delle colonne di ferro; si veda *ivi*, I, p. 65.

<sup>56</sup> «How exactly Yeshu discovers the Ineffable Name is described in inquisitorial records of 1341, the testimony of a certain Peter (Lazar), a Christian neophyte, who was then convinced by one Jucef de Quatorze to renounce Christianity and to accept martyrdom by saying in public that Jesus was “an accursed bastard” and Mary “the greatest of whores.” Peter was indeed sentenced to death but rescued at the last moment by the inquisitor Sancho de Torralba. Given a second chance, Peter embraced Christianity again and reported that a certain Josef and Janto Almuli with his wife, Jamila, convinced him to denounce Christianity, buttressing their argument with *Toledot Yeshu*. In this story, Yeshu does not steal the Name but sees it by chance, as he is playing with a hoop and drops it before the Temple's portal. He “(goes) after his hoop, raise(s) his eyes and (sees) the Ineffable Name written on the lintel of the Temple in golden letters.” Yeshu then performs miracles including riding “on a ray of the sun and hang(ing) from it» (*ivi*, I, p. 15 e nota n. 60). Questo estratto costituisce un indizio rilevante che conferma l'ampia circolazione delle *Toledot*, una diffusione attestata da più fonti processuali del Sant'Uffizio, che avvalorava l'ipotesi che il costituito di Ezechiele Finzi possa essere un'ulteriore prova della circolazione delle *Toledot* in Italia e, in questo caso specifico, nel territorio dei domini estensi.

<sup>57</sup> Y. DEUTSCH, *op. cit.*, in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (eds.), *op. cit.*, p. 288. Per avere un quadro delle diverse versioni del furto del *shem ha-meforash* a opera di Cristo, si citano quelle menzionate dall'Anonimo di Passau (XIII secolo) e da Niccolò di Lira (1270-1349): «The Passauer Anonymus (13th century) and Nicolaus de Lyra (14th century) briefly mention *Toledot Yeshu* in their works. Both sources retell the story of Yeshu's miracles: In Nicolaus' work, Yeshu uses the Ineffable Name, while according to the Passauer Anonymus, this Name is written by Solomon on

Episodio che viene omissso nell'Italian B<sup>58</sup>, conosciuta come la versione più corta (*short Italian*) rispetto alla versione Italian A (*long Italian*), dove invece si fa menzione del furto compiuto dal giovane Gesù. Ma per quale ragione viene attribuita tanta enfasi a questo episodio? Qual era la preoccupazione legata al «nome di Dio inesplicabile»? Il timore dei Saggi consisteva nel pericolo «[that] young men steal the Name and destroy the world»<sup>59</sup>.

Nella prima età moderna, il racconto ebraico della storia delle vite di Gesù<sup>60</sup> era molto diffuso tra gli ebrei spagnoli, e quasi certamente rientrava nella tradizione orale e scritta che accompagnò la loro espulsione dalla penisola iberica alla fine del XV secolo. In questo circuito di idee, era difficile che le versioni delle *Toledot* circolassero in una forma esplicita, spesso si trattava di trascrizioni manoscritte nascoste in testi di diverso contenuto, come codici religiosi liturgici o altri *sefarim*; infatti, come ha scritto Barbu, «'hidden transcript' was still very much active among crypto-jews long after their conversion»<sup>61</sup>.

a stone in the Temple, where Yeshu eventually sees it» (M. MEERSON – P. SCHÄFER, eds., *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, cit. I, p. 14).

<sup>58</sup> D. BARBU, *Emotions and the Hidden Transcript: The Jewish Gospel Toledot Yeshu in Early Modern Italy*, in «Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography», XXV (2022), p. 127.

<sup>59</sup> M. MEERSON – P. SCHÄFER (eds.), *op. cit.*, I, p. 65.

<sup>60</sup> In età moderna, la polemistica ebraica, oltre alle versioni delle *Toledot Yeshu*, annoverava molti testi di critica anticristiana che, pur presentando caratteristiche diverse e spesso contrastanti, impiegava la figura storica di Gesù per confutare il credo cristiano e l'identità messianica di Cristo. Tra questi testi che circolavano, si annoveravano i *sefarim* (libri), come il *Sefer hizzuq emunah* di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi, il quale si sofferma sia sugli aspetti dell'esistenza di Gesù, criticando per esempio la questione della sua divinità, sia su alcuni capisaldi del cristianesimo come i Vangeli, evidenziando le incongruenze tra le opere degli evangelisti. Per un maggior approfondimento del *Sefer hizzuq emunah*, si veda il dettagliato saggio di M. BENFATTO, *Gesù frainteso*, cit.

<sup>61</sup> D. BARBU, *Emotions and the Hidden Transcript*, cit., p. 121.

La diffusione delle *Toledot* nel panorama iberico è stata affrontata da Daniel Barbu, il quale ha indagato la loro circolazione dal punto di vista dei *conversos* che continuarono a praticare di nascosto la religione dei padri nonostante la conversione al cristianesimo. Uno schema interpretativo che non impedisce di traslare il concetto di *hidden transcript* dal contesto della diaspora spagnola e applicarlo a una condizione di “apertura confessionale” come quella italiana tra XV e XVII secolo, dove trovarono rifugio numerose comunità ebraiche provenienti dalla Spagna cattolica. D'altronde, come ha dimostrato Barbu, anche nella cornice peninsulare esisteva una viva circolazione clandestina delle *Toledot Yeshu*, un *corpus* di manoscritti di provenienza italiana<sup>62</sup> equamente distribuiti tra il XVII e il XVIII secolo; e come ha scritto sempre Barbu, il principale carattere contenutistico che contraddistingue le versioni italiane (Italian A-B) dalle versioni medievali:

[...] is the inversion of the names of Mary's husband and her rapist in the account of Jesus's conception<sup>63</sup> [...] the

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>63</sup> «The dominant *Toledot Yeshu* manuscript type circulating in high medieval western Europe was the Wagenseil, which portrays Mary as the victim of a rapist she thought was her husband» (A.M. YOFFIE, *Observations on the Huldreich Manuscripts of the Toledot Yeshu*, in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH, eds., *op. cit.*, p. 68). Johannes Christoph Wagenseil era un docente di lingue orientali all'università di Altdorf, autore di un'opera suddivisa in due volumi, la *Tela Ignea Satanae* (1681), un lavoro di commento critico e confutazione delle *Toledot Yeshu*. Nell'ambito della ricerca storiografica che si occupa della polemistica cristiana antiggiudaica, con il cognome Wagenseil si vuole indicare quest'opera di raccolta delle *vite* di Gesù provenienti dal mondo ebraico, la cui edizione divenne la più conosciuta e diffusa in Europa. Alla versione Wagenseil, il cui primo volume contiene una trascrizione in lingua ebraica di un manoscritto delle *Toledot*, seguito a sua volta da una traduzione in latino e un commento, seguì nel 1705 la versione Huldreich, dal nome suo autore Johannes Jacob Huldreich, che elaborò anche lui un'edizione critica con traduzione e commento delle *Toledot Yeshu*; si veda M. MEERSON – P. SCHÄFER (eds.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, cit., I, pp. 3-42.

Italian texts also preserve a number of Italianisms, such as the names Pietro for Peter and Iscariota for Judas Iscariot<sup>64</sup>.

Tuttavia, dal punto di vista della lunghezza narrativa, all'interno di questo *corpus* di versioni italiane esiste una differenza strutturale: i testi italiani brevi (*short Italian*) presentano una narrazione concisa ed essenziale, mentre i manoscritti italiani lunghi (*long Italian*) forniscono una delle versioni più estese che si conoscano delle *Toledot Yeshu*. Una differenza che comunque non intacca la loro rilevanza sul piano dell'evoluzione delle controvite di Gesù.

Dopo questa sintesi introduttiva delle versioni italiane, segue necessariamente la domanda: qual è il nesso tra le versioni italiane delle *Toledot* e quella descrizione dai toni così osceni raccontata Ezechiele, in cui Cristo veniva volgarmente insozzato da elementi impuri quali «urina, et scolatura di seme»?

Come si è visto sopra, nella versione Italian B è assente l'episodio della sottrazione del «nome di Dio inesplicabile» da parte di Gesù, forse considerato troppo bizzarro e insolito; tuttavia, si conservano altri episodi altrettanto stravaganti e dal linguaggio estremo, come il racconto di un combattimento aereo tra Giuda e Gesù. Nelle versioni italiane (Italian A-B) esistono due passaggi della narrazione che corrispondono al *secondo processo* («Second trial») e al *contesto del volo* («Flying contest»). Nell'episodio del secondo processo, Gesù comincia a parlare contro gli anziani d'Israele e contro Giuda, i quali si erano riuniti davanti alla regina Helene; mentre questi gli rispondevano, Gesù dice: «“Regarding me, King David, may peace be upon him, prophesied, *For he will take me, Selah* (Ps. 49:16). And now He is calling me, and I want to ascend to heaven”»<sup>65</sup> (Italian A). Dopo aver invocato il nome di Re David, Gesù alza le braccia davanti al popolo e

<sup>64</sup> D. BARBU, *Emotions and the Hidden Transcript*, cit., p. 126.

<sup>65</sup> Cit. in M. MEERSON – P. SCHÄFER (a cura di), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, cit. I, p. 247.

prende la via del cielo per fare mostra dei suoi prodigi in virtù del Nome divino. A quel punto, quando gli ebrei lo vedono alzarsi si spaventano e i Saggi, preoccupati di fermare Gesù, autorizzano Giuda a prendere possesso del *shem ha-meforash* («Yehudah Isqarioto, “Quick! Hurry and recall the Ineffable Name!”»), alzarsi in cielo per raggiungere Gesù («“And ascend after Yeshu”») e riportarlo sulla terra rendendolo impuro («“and bring him down and humiliate him and make him filthy with urine”»<sup>66</sup>), dimostrando in questo modo la sua millantata divinità (Italian A).

In entrambe le versioni (Italian A-B), diversamente dal desiderio dei Saggi di rendere impuro Gesù con l'urina (Ashkenazi A, Wagenseil), l'elemento di impurità è invece rappresentato dal liquido seminale. Infatti, come si legge nella *short Italian*, nel contesto del combattimento aereo Giuda riesce a prevalere nella lotta espellendo il suo seme contro Gesù («rose up towards him and polluted him with an ejection of semen and captured him»<sup>67</sup>). Nella versione Italian A, invece, i toni risultano più crudi, poiché Giuda non si limita a espellere il suo seme addosso a Gesù, ma addirittura arriva a sodomizzarlo, performando su Cristo un atto che lo umilia davanti a tutti, a causa del quale è destinato a perdere i suoi poteri miracolosi («performed anal sex on him. Once he soiled him, and his semen went out from him (Lev. 15:32), both of them fell to the ground»<sup>68</sup>).

Altri riferimenti a questo atto di contaminazione, tralasciando le versioni italiane delle *Toledot*, si possono riscontrare anche in altri racconti, come nel testo utilizzato da Ebendorfer nel suo *Falsitates Judeorum* dove Giuda, anche qui, riesce a prevalere su Gesù sodomizzandolo («sodomizing him»<sup>69</sup>). Diversa, invece, la versione Ashkenazi B dove

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>69</sup> Y. DEUTSCH, *op. cit.*, in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH

la contaminazione viene presentata in una sintesi di tutti gli elementi impuri menzionati.

Una combinazione, dunque, di elementi narrativi che rivela la circolazione di più versioni tra loro differenti, ma che nel contesto della lotta aerea non fanno menzione del bacio di Giuda, episodio che invece ritroviamo più avanti in alcune sezioni che variano in base alle diverse versioni delle *Toledot*: la sezione del tradimento («Betrayal» [Italian A]) e l'evento che vede Giuda recarsi all'accampamento di Gesù su mandato dei Saggi e tornare con lui a Gerusalemme per consegnarlo al Sinedrio («Agency of Yeudah»[Slavic A1])<sup>70</sup>.

(eds.), *op. cit.*, pp. 290-291. Di seguito, l'esempio di un altro autore, il teologo tedesco Petrus Schwartz, vissuto nel XV secolo. In una sua opera intitolata *Stern des Messias* (1475), anche Schwartz riporta una versione della lotta fisica tra Giuda e Gesù e anche qui la figura di Cristo ne esce sconfitta perché sodomizzata: «Knowledge of another version of the *Toledot Yeshu* is apparent in the writings of Petrus Nigri, known also as Petrus Schwartz. In his book *Stern Messiah*, published in 1475, he mentions *Toledot Yeshu* and reports that, when the Jews tried to stop Jesus, they sent Judas. Judas flew in the air after Jesus and struggled with him. According to Nigri, when Judas saw that he could not prevail, he sodomized Jesus. Some versions of *Toledot Yeshu* contain a similar story but, in most of them, the method used by Judas is more subtle (relatively) - in some versions, he prevails in the physical struggle and, thus, manages to throw him to the ground, while in other versions he urinates on Judas, or, in some cases, ejaculates on him and thus defeats him. It is likely that this particular detail was changed by people who read and transmitted the text of *Toledot Yeshu*, probably with accordance to how secure they felt. Nigri's text together with the text of Ebendorfer are both a testimony for this version about Jesus being sodomized by Judas and they both show that, already in the fifteenth century, some Jews felt secure enough to insert it into the text of *Toledot Yeshu*» (*ivi*, p. 291).

<sup>70</sup> Nella versione Slavic A1 Giuda, dopo essere stato all'accampamento dove Gesù si era riunito con i suoi adepti, decise di fare ritorno dagli anziani di Israele: «He said to them, "I know Yeshu and his deeds, and I will recognize him at one glance. That one whom I will kiss and hug, you should catch immediately, and..."» (M. MEERSON – P. SCHÄFER, eds., *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, cit. I, p. 351). Secondo la lettura di

Sulla base delle versioni a disposizione analizzate da Meerson e Schäfer, quella attribuita da Prospero a Ezechiele non trova una corrispondenza esatta con le *Toledot*, in particolare con le versioni italiane (A-B). Tuttavia, è evidente il riscontro di elementi in comune tra la versione di Ezechiele e la loro concordanza con i dettagli narrativi legati alle impurità, disseminati nelle narrazioni dell'edizione critica di Meerson e Schäfer. All'interno delle tante controvite di Gesù, le impurità appaiono ora sparse ora combinate e concentrate, contribuendo a dare forma a narrazioni dai toni più equilibrati o al contrario più ruvidi e virulenti. Un insieme di versioni, nessuna esclusa, che costellano il panorama di quest'opera polemica, ancora oggi oggetto di ricerche di studio, così come lo sono le sue origini, le contaminazioni e gli influssi ricevuti e apportati, molti dei quali restano ancora da scoprire.

Se il costituito che rilasciò Prospero in quel marzo del 1609 era tanto veritiero quanto lo era anche l'affermazione di Ezechiele – secondo la quale sapeva molto bene com'era «passata quella cosa di Christo perché aveva letto più e più volte il caso, il quale anco disse haverlo in scritto in Hebraico»<sup>71</sup> – ebbene, sarebbe lo stesso Ezechiele a fornirci un indizio dell'esistenza di una versione delle *Toledot* circolante in ambito modenese, orale o scritta che fosse. È probabile che il racconto di Ezechiele fosse il prodotto narrativo di interpolazioni provenienti da diverse versioni, una combinazione più avvincente e colorita tra l'insozzamento di Cristo per privarlo

Ora Limor e Israel Jacob Yuval, il riferimento al bacio di Giuda presente nel Nuovo Testamento e menzionato nel contesto della lotta aerea tra Gesù e Giuda potrebbe essere visto come un'allusione dai toni omoerotici. Secondo una lettura cristiana, la scena del bacio denoterebbe un'evidente violazione di un codice di condotta fisica, una critica che i cristiani muovevano spesso contro gli ebrei; si veda O. LIMOR e I. J. YUVAL, *Judas Iscariot: Revealer of the Hidden Truth*, in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (eds.), *op. cit.*, p. 201.

<sup>71</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 1v.

dei prodigi, impiegando tutte le impurità – urina e liquido seminale – e il bacio con cui Giuda tradì Gesù – elemento narrativo che non esclude la sua provenienza dai testi cristiani, probabilmente noti a Ezechiele.

Dunque, si può ipotizzare che questo riferimento alle *Toledot* contenuto in un incartamento inquisitoriale, pur non trattandosi di un frammento strappato da qualche legatore ignoto, rappresenta pur sempre una traccia che, per quanto orfana di un riscontro testuale preciso che ne confermi la versione, fornisce una prova della diffusione di una o più varianti della controverta di Gesù nell'articolato contesto delle comunità ebraiche in Italia e, in questo caso, nel dominio estense.

#### 4. *La trasmigrazione delle anime: tra rabbini e libri proibiti*

Il giorno successivo, il 7 luglio, l'inquisitore domandò a Ezechiele se conoscesse un libro intitolato «*Ghemara*»<sup>72</sup> e se sapesse che genere di libro fosse. Ezechiele lo conosceva, era un «libro d'importanza», ma non l'aveva mai visto. Al che il giudice gli chiese quali argomenti contenesse, ma Ezechiele non lo sapeva, e l'inquisitore, insospettito, lo interrogò: se non lo aveva mai letto, come poteva sostenerne l'autorità scritturale? L'inquisito accreditò la sua risposta sostenendo che, pur non avendolo mai sfogliato, quel testo era rilevante per l'ebraismo perché lo aveva sentito dire da alcuni membri della comunità.

Tutte domande mirate che si riallacciavano alle comparizioni di Ezechiele di qualche mese prima, dopo la confisca

<sup>72</sup> Nel contesto religioso ebraico, la *Ghemara* è un compendio che contiene i commenti rabbinici e le discussioni nate dal tentativo di approfondire e interpretare la *Mishnah* – la legge orale – la componente più antica del *Talmud*. Sia la *Mishnah* che la *Ghemara* sono parte integrante del *Talmud*, dove la prima costituisce la porzione più antica, tanto da essere utilizzata per indicare il periodo talmudico anteriore, mentre la *Ghemara* indica quello posteriore.

delle sue carte a casa di Salomone, e a quella del giorno precedente, quando il giudice di fede lo aveva esaminato affinché chiarisse la presenza di quelle «scriptures [...] schedulas» e «alia folia manu scripta»<sup>73</sup> recuperati tra i suoi oggetti personali dai funzionari del tribunale del Sant'Uffizio; Ezechiele affermò che quel «libretto longo» lo aveva scritto lui mentre quel «libretto coperto di nero, parte l'ho scritto io, parte altri»<sup>74</sup>. Di fronte a queste informazioni l'inquisitore iniziò a pensare che l'inquisito non si limitava a tenere libri manoscritti o a stampa e fogli volanti, probabilmente Ezechiele aveva una certa dimestichezza in materia religiosa e forse sapeva più di quanto raccontava, considerato che alcuni testi presentavano annotazioni di suo pugno.

L'interesse che il giudice Lerri dimostra nei confronti delle carte di Ezechiele, e in generale dei testi manoscritti e a stampa ebraici, pone una questione di rilievo: il tema delle politiche di esclusione e la successiva segregazione degli ebrei con l'istituzione dei ghetti<sup>75</sup> a varie ondate; nonché quella rete di contatti tra ebraismo e cristianesimo che allontana l'idea di una totale emarginazione del mondo ebraico, il quale invece partecipava attivamente all'interno della società peninsulare italiana di età moderna nella sua dimensione sociale ed economica con vivaci scambi interculturali. E se le interazioni tra le confessioni erano inevitabili, da ambo le parti si ricorse a espedienti per regolare e spesso limitare il contatto. Da parte loro la Chiesa e le istituzioni secolari intervennero su questo piano emanando bolle, bandi e decreti per costringere gli ebrei a limitare le loro interazioni sociali – la paura per i cristiani consisteva nella possibilità di una contaminazione del corpo sociale tramite eresie o blasfemie dottrinarie di religione ebraica; allo stesso modo, le autorità ebraiche si impegnarono in uno sforzo simile per im-

<sup>73</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 10r-v.

<sup>74</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 10v.

<sup>75</sup> K. Stow, (s. v.) *Ghetto*, in *DSI*, II, pp. 677-680.

pedire ai propri correligionari di subire il fascino della società cristiana e convertirsi; oppure, attraverso quel *corpus* di testi polemici anticristiani che sono stati menzionati, si sforzavano di riportare gli ebrei convertiti in seno alla fede dei padri.

Alle soglie del XVI secolo, nonostante il contesto di conflittualità sociale, la cultura ebraica rifiorì in Europa grazie all'affluenza di ebrei di origine iberica, che importarono «the strong Spanish tradition of engaging in fierce scriptural polemics with Christianity»<sup>76</sup>, giocando così un ruolo importante per questa stagione di rinascita letteraria. Questo afflusso di anime ma soprattutto di un sapere profondo contribuì a rinviare l'immenso archivio di testi in lingua ebraica sparso per l'Europa, che gli studiosi hanno rinominato «Genizah europea»<sup>77</sup>. Questa rinascita di testi, in particolare in Italia e in Olanda, attraverso la vasta pubblicazione di una nuova narrativa finalizzata a indagare e a criticare le dottrine cristiane come il Nuovo Testamento, vide il ritorno in auge anche della trattatistica polemica anticristiana in lingua ebraica risalente al tardo Medioevo. Un *corpus* letterario di ampia circolazione che dovette però affrontare le condanne e la censura ecclesiastica da parte di Roma e in particolare della Sacra Congrega-

<sup>76</sup> D. BARBU, *Emotions and the Hidden Transcript*, cit., p. 117.

<sup>77</sup> Quest'espressione trova la sua radice nella parola ebraica *Genizah* (plurale *Genizot*), che indica un luogo sicuro dove gli ebrei custodiscono tutti i libri manoscritti e a stampa fuori d'uso per limitarne l'accesso alle sole autorità officianti e impedirne la profanazione da parte degli altri membri della comunità. Si tratta di una pratica prescritta dalla normativa religiosa ebraica, che stabilisce la collocazione di questi ripostigli o all'interno delle sinagoghe o in qualche sepolcro nei cimiteri ebraici. Il riadattamento di questa parola al contesto europeo e italiano («Genizah europea» e «Genizah italiana») deriva dalla scoperta della Genizah del Cairo, il *ripostiglio* di testi in lingua ebraica per antonomasia, un vero tesoro letterario venuto alla luce alla fine del XIX secolo grazie alla figura del rabbì e accademico Solomon Schechter. Per una descrizione dettagliata della *Genizah italiana*, si veda M. PERANI, *La «Genizah italiana». Caratteri generali e stato della ricerca*, in Id. (a cura di), *La «Genizah italiana»*, il Mulino, Bologna 1999.

zione dell'Indice, le cui politiche oscillavano periodicamente tra apparenti atteggiamenti distensivi e posizioni di netta condanna che portavano all'eliminazione fisica dei testi<sup>78</sup>.

D'altronde, come ha dimostrato Mauro Perani in merito al reimpiego dei manoscritti ebraici, spesso destinati al riutilizzo nelle botteghe dei legatori, nelle stamperie o negli uffici notarili delle cancellerie e dei tribunali, il riciclo della carta coincideva:

[...] con gli anni dell'inasprirsi nella medesima località o area geografica delle misure repressive messe in atto dalla locale Inquisizione contro gli ebrei<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Per l'attività censoria da parte della Chiesa cattolica a danno delle comunità ebraiche in Italia si veda M. PERANI, *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra Cinque e Seicento*, in M. LUZZATI (a cura di), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994; M. CAFFIERO, *op. cit.*; ID., *Storia degli ebrei*, cit., pp. 123-129; G. CARVALE, *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2022. Sull'attività della Congregazione dell'Indice si veda V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Morcelliana, Brescia 2006; E. REBELLATO, (s. v.) *Congregazione dell'Indice*, in *DSI*, I, pp. 386-388; M. INFELISE, *I libri proibiti*, Laterza, Roma-Bari 2013. Riguardo alla circolazione clandestina tra scrittura e oralità in età moderna rimando a F. BARBIERA-TO, *Attraverso la censura. La circolazione clandestina dei testi proibiti nella Repubblica di Venezia fra oralità e scrittura (secoli XVII-XVIII)*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», II (2012), pp. 385-404.

<sup>79</sup> D. BIAGINI, *I frammenti ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana*, in E. ABATE – S. CAMPANINI – J. OLSZOWY-SCHLANGER – G. VELTRI (eds.), *“Habent sua fata fragmenta”. Festschrift in Honour of Mauro Perani Offered by Friends and Colleagues*, Brill, Leiden-Boston 2025, p. 274. Per il caso di Modena, si veda M. PERANI, *Il reimpiego dei manoscritti ebraici. I frammenti ebraici scoperti presso l'archivio storico comunale di Modena e il loro contributo allo studio del giudaismo*, in F. BONILAUDI – V. MAUGERI (a cura di), *Le comunità ebraiche a Modena e a Carpi, dal medioevo all'età contemporanea*, Giuntina, Firenze 1999. Sul destino in genere dei manoscritti ebraici e dei loro frammenti in giro per l'Europa e in Italia, si veda B. RICHLER, *I frammenti di manoscritti ebraici negli archivi e nelle biblioteche d'Europa e d'Italia*, in M. PERANI (a cura di), *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento. Atti del convegno internazionale di Bologna, 9 aprile 2000*, Giuntina, Firenze 2002.

Il reimpiego prevedeva lo smembramento dei manoscritti, che molte volte venivano venduti per ragioni diverse, per esempio quando il contenuto di quell'opera non era più accettato o perché era stata stampata un'edizione aggiornata più elegante. Le destinazioni potevano variare, ma quasi sempre le opere manoscritte approdavano nelle botteghe degli stampatori e dei legatori, dove il riutilizzo delle pagine, con una predilezione per il supporto pergameneo di formato grande, andava a svolgere il compito o di legatura o di coperta di filze destinate ai depositi d'archivio. Questo fenomeno di smembramento, che coinvolse sia testi in lingua ebraica che latina o volgare, registrò il suo apice in tutta Europa tra il XVI e il XVII secolo, una vera diaspora di centinaia di migliaia di pagine. Tuttavia, già a partire dal XVII secolo alcuni studiosi cominciarono a prendere coscienza della frammentazione di quel patrimonio, inaugurando un tentativo di salvataggio che anticipò quella ricerca dei resti manoscritti a partire dagli ultimi trent'anni del XVIII secolo<sup>80</sup>.

In Italia sono migliaia i frammenti di pergamene ebraiche rinvenuti negli archivi, nelle biblioteche e nelle collezioni private. Degli oltre seimila pezzi, quasi i quattro quinti si situano in Emilia-Romagna, dove all'inizio dell'età moderna vi era una consistente concentrazione di comunità ebraiche. Fu infatti in quest'area che la caccia censoria a opera dell'Inquisizione si concentrò maggiormente, dal momento che a un alto tasso demografico di comunità ebraiche corrispondeva una cospicua presenza di testi, in particolare tra Cinque e Seicento. Nell'area emiliana, oltre al caso bolognese della seconda metà del XVI secolo, lo schema repressione-reimpiego dei manoscritti si verificò anche a Modena e a Nonantola a cavallo degli anni Trenta e degli anni Quaranta del XVII secolo<sup>81</sup>. In quest'area, nonostante sia stata

<sup>80</sup> Cfr. S. EMANUEL, *La «Genizah europea» e il suo contributo agli studi giudaici*, in M. PERANI (a cura di), *La «Genizah italiana»*, cit.

<sup>81</sup> Sul rapporto tra ebrei e inquisitori nei domini estensi si veda A. BIONDI, *Gli ebrei e l'Inquisizione negli Stati estensi*, in M. LUZZATI (a cura di), *op. cit.* Mentre per l'attività di ricerca e censura inquisitoriale a danno

riportata alla luce una gran quantità di fogli manoscritti, molti frammenti ebraici conservati negli archivi sono ancora in attesa di essere scoperti<sup>82</sup>. Una presenza cartacea rimasta inesplorata che è sopravvissuta anche per merito accidentale dei sequestri compiuti dall'Inquisizione, che contribuirono a far confluire nelle botteghe degli stampatori quel flusso provvidenziale di testi manoscritti, i cui contenuti sarebbero andati probabilmente perduti in assenza di questo fenomeno di riciclaggio. Ciò non toglie che, se da un lato le confische potevano salvaguardare alcuni frammenti di codici ebraici, dall'altro lato non costituivano sempre una patente di salvezza per i testi sequestrati; la loro distruzione sia in sede privata che pubblica non era l'eccezione.

Manoscritti e frammenti («*folia manu scripta*») come quelli che furono trovati nella cassa di Ezechiele che, rispondendo alla domanda se quelle scritture «*sunt vera sint et bona*», disse: quelle carte «non può fare a meno che non siano vere»<sup>83</sup> – lasciando intendere che in qualità di ebreo non poteva negarne il contenuto. Ma l'inquisitore doveva ancora sbrogliare un'altra questione: quella strana teoria delle anime, libere di migrare dal corpo di un ebreo defunto, e senza figli, in un altro corpo, fino a quando non sarebbe riuscito a riprodursi.

A queste domande sulle anime degli ebrei, Ezechiele rispose adottando, ancora una volta, la tattica difensiva assunta sin dall'inizio del processo: mantenere una posizione vaga con risposte evasive che gli permettevano di provare a conservare il segreto delle proprie convinzioni e di fornire meno informazioni possibili al giudice inquisitore, evitando così che ogni dettaglio costituisse uno spiraglio attraverso il quale Lerri avrebbe potuto espugnarlo dal fortilizio della sua ricostruzione dei fatti.

della comunità ebraica di Modena tra XVI e XVII secolo si veda M. PERANI, *Confisca e censura*, cit., in M. LUZZATI (a cura di), *op. cit.*, pp. 287-315.

<sup>82</sup> A. SPAGNUOLO, *The Archive of Professor M. Perani on the Jewish Fragments of Italy: Reorganization, Indexing and Digitalization Project*, in E. ABATE – S. CAMPANINI – J. OLSZOWY-SCHLANGER – G. VELTRI (eds.), *op. cit.*, p. 411.

<sup>83</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 10v.

Ma per l'inquisitore quella questione era di una certa urgenza e Lerri rivelò la sua ostinazione con domande incalzanti, al punto che il dialogo appare serrato, come un moto ascensionale tipico di un climax narrativo segnato da interrogativi di ogni sorta ma sempre orientati su quell'argomento: quante persone gli avevano parlato della trasmigrazione delle anime? Una o più persone? Aveva mai scritto su questa teoria delle anime in uno dei fogli trovati a casa sua? Aveva mai sentito la teoria secondo la quale l'«anima alicuius hebrei decedentis»<sup>84</sup> senza figli entra in un altro corpo per generare figli in qualità di ebreo? Secondo lui, era verosimile che l'anima di un ebreo defunto senza figli, incapace di generare anche nel secondo corpo in cui si era trasferita, dovesse ancora entrare in un altro corpo?

Alla domanda se l'anima di un ebreo defunto e senza figli potesse trasmigrare in un altro corpo per generare figli, Ezechiele rispose: «Credo signor sì che l'ho' inteso a' dire». Ma non si ricordava da chi aveva sentito quella teoria né se l'aveva ascoltata in «publico, o' non in publico [...] da un solo, o' da più»<sup>85</sup>. Era certo, però, che non gli era stata insegnata da nessun «Maestro», bensì l'aveva sentita «dir così di fuori via»<sup>86</sup>. E allo stesso modo aveva sentito che se l'anima di un ebreo trasmigra in un altro corpo e non riesce a generare figli nemmeno in quel secondo corpo avrebbe potuto migrare in altri corpi. Negò però di sapere fino a quante volte quell'anima sarebbe potuta passare da un corpo all'altro, così come negò, alla fine, di credere a tutte quelle teorie, pur avendole udite («An hoc ipse credat esse verum, animas talis hebrei defuncti absque filiis ingredi alia corpora»<sup>87</sup>). La sequenza di interrogativi in merito alla trasmigrazione delle anime risulta eloquente:

<sup>84</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 10v. Il termine corretto in latino sarebbe *hebraei*, ma il notaio scrive sempre la parola nella forma volgarizzata: *hebrei*.

<sup>85</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 11r.

<sup>86</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 11r.

<sup>87</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 11r.

Interrogato: An audierit referri animas hominum reperiri in quadam Camera, seu' habitatione, et oportere omnes illas animas in Mundum venire antequam veniat Messias

Rispose: Signor sì.

Interrogato: A' quo audierit, ut unde hoc didicerit.

Rispose: L'ho inteso a' dire da i nostri Rabbini

Interrogato: An sibi hoc specialiter dictum fuerit, ita quod doctus fuerit hanc rem ab aliquo Rabbino.

Rispose: Signor no', che non m'è stato insegnato, ma l'ho sentito dir così in ragionamenti.

Interrogato: An audierit hoc referri in sinagogis a' Rabbinis predicantibus ut docentibus

Rispose: Io l'ho sentito dir così, non mi ricordo mo' ste' cose mi, subdens Io credo anco che sia scritto ne' i libri.

Et sibi dicto ut respondeat ad Interrogationem.

Rispose: A dirò di no' mi.

Interrogato: An a' pluribus hoc audierit, et coiunter inter ipsos dicatur et teneatur

Rispose: Questa cosa è scritta nel libro Reualfes<sup>88</sup>, qual è un libro grande, che io non so' dir di che cosa si tratti, ma' Rabbi Natanael<sup>89</sup> lo saprà dir lui<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> «Io non mi ricordo certo, pur facilmente può esser di sì. Deinde subiunxit, Quel libro tratta di sentenze, che in lingua Hebrea si dice Dinin» (ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 12r.).

<sup>89</sup> Il Rabbi Natanael menzionato da Ezechiele corrisponde alla figura di Rabbi Natanael Trabotti, noto nell'ambiente ebraico modenese, dove svolgeva il ruolo di consultore e censore di libri ebraici per conto del tribunale del Sant'Uffizio di Modena. In quest'opera di collaborazione tra elementi ebraici e l'Inquisizione, si inserivano altre figure che contribuivano all'espurgazione dei testi, e tra questi vi era Camillo Jaghel da Correggio, contemporaneo di Natanael Trabotti. In merito alle figure di Rabbi Natanael e Camillo Jaghel e il loro operato si veda M. PERANI, *Confisca e censura*, cit., in M. LUZZATI (a cura di), *op. cit.* Per un contributo più approfondito su Camillo Jaghel da Correggio, si veda F. FRANCESCONI, *Invisible Enlighteners. The Jewish Merchants of Modena, from the Renaissance to Emancipation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2021, pp. 75-78.

<sup>90</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, cc. 11v.-12r.

La religione ebraica stabilisce e riconosce la struttura del corpo umano come un microcosmo, il cui ordine corrisponde a quello dell'universo. Questa corrispondenza tra micro e macro implica un rapporto di causalità tra il corpo e il cosmo che non si esaurisce in sé stessa, ma che rientra in un complesso sistema operativo di causa-effetto al cui vertice presiede la figura di Dio. Per l'ebraismo e la letteratura talmudica, in questa prospettiva del mondo, il cui ordinamento è subordinato alla Torah, non è assente il concetto di *anima*, la cui creazione spetta al divino.

Diversamente dalla tradizione aristotelica, che aveva elaborato un concetto di anima come forma del corpo, intrinsecamente vincolata alla sua fisicità, privando perciò l'anima dell'attributo dell'immortalità – interpretazione che non riscosse successo nelle tre religioni monoteistiche – la speculazione neoplatonica sul concetto di anima affinò invece punti di connessione con le esigenze della religione pratica: l'anima della tradizione neoplatonica contemplava un collegamento di ordine verticale tra il mondo materiale e la divinità trascendente; un rapporto di interconnessione adottato dai cabalisti e che collegarono «speculativamente con la teologia della Torah»<sup>91</sup>, la quale era considerata come la vera chiave interpretativa per comprendere il *tutto*, dal gradino terreno più basso fino ad arrivare alla divinità. In base a questa prospettiva speculativa, l'immagine del corpo non veniva aprioristicamente condannata, giacché la raffigurazione corporea, e non la corporeità, costituiva l'involucro che custodiva l'anima; tuttavia, questa considerazione positiva del corpo non impediva la formulazione di un giudizio negativo della carne. Ma a questo punto la domanda sorge spontanea: nella prospettiva del giudaismo, in quale luogo dimora l'anima prima dell'incarnazione?

Nella dottrina religiosa ebraica si afferma l'esistenza di un luogo che Dio avrebbe creato e posizionato nel cielo al

<sup>91</sup> J. MAIER, *op. cit.*, p. 268.

principio della creazione: un contenitore di anime, dove la divinità avrebbe inserito un numero limitato di anime non ancora nate pronte a vivificare i corpi fino alla fine del mondo. Esulando dal piano prettamente religioso, nel linguaggio mistico della Cabbala questo contenitore di anime viene chiamato *camera Guf*, una denominazione che trova un riscontro con l'annotazione «Camera Guf»<sup>92</sup> che il notaio trascrisse a margine delle carte processuali durante l'interrogatorio di Ezechiele. Per converso, esisterebbe l'equivalente di questo contenitore di anime vive, dove si raccoglierebbero le anime dei defunti in attesa del giudizio finale e della resurrezione; un contenitore che viene concepito come *giardino dell'Eden*.

In ebraico, il termine *gilgul* è la forma con la quale si indica la trasmigrazione delle anime, nota anche con il termine di *metempsychosis*<sup>93</sup>. Come scrive Gershom Scholem, nel *Talmud* non è contenuto un esplicito riferimento alla teoria della trasmigrazione dell'anima; tuttavia, nel corso dei secoli non sono mancate letture e interpretazioni allegoriche di versetti biblici e di comandamenti del libro sacro in termini di *gilgul*<sup>94</sup>. Una dottrina, quella della trasmigrazione delle anime, che si affermò a partire dal II secolo d.C. in alcune sette gnostiche, in particolare tra i manichei; una diffusione in ambito medio-

<sup>92</sup> Prima che il notaio trascrivesse quest'annotazione, il giudice Lerri chiese a Ezechiele se esistesse e se credesse nell'esistenza di un luogo dove stazionavano le anime, ponendogli la seguente domanda: «An verum sit et ita credat animas retineri in quadam habitatione, et venire in mundum, seu in corporib» (ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 12v.).

<sup>93</sup> Per una riflessione più approfondita del concetto di *reincarnazione* rimando alla voce H. ZANDER, (s. v.) *Reincarnation II: Renaissance – present*, in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (d'ora in avanti DGWE), ed. W. J. HANEGRAAFF, in collaboration with A. FAIVRE – R. VAN DEN BROEK – J. P. BRACH, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 984-987.

<sup>94</sup> G. SCHOLEM, *La Cabbala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992, pp. 345-351; M. CAFFIERO, *op. cit.*, pp. 93-94.

rientale che non impedisce di pensare a un influsso di questa concezione su alcuni circoli giudaici<sup>95</sup>.

In contrapposizione ai filosofi ebrei di età medievale, la dottrina della trasmigrazione delle anime era accettata nel sapere della Cabbala e una prima menzione letteraria comparve nel *Sefer ha-Bahir* (Libro dell'illuminazione) risalente al XII secolo. In quest'opera, la prima della letteratura cabalistica, la metempsicosi, oltre ad avvenire esclusivamente tra esseri umani, poteva continuare per mille generazioni. Diversa, invece, era la prospettiva dei cabalisti spagnoli, i quali «ritenevano che un'anima si potesse reincarnare solo tre volte oltre la sua prima incarnazione»<sup>96</sup>. E, anche se il concetto di trasmigrazione era ancora percepito come un sapere esoterico nel XIII secolo, fu in questo contesto che trovò origine uno dei testi più importanti della tradizione cabalistica: il *Sefer ha-Zohar* (Libro dello Splendore) di Mosheh ben Samuel de León (m. 1305), apparso per la prima volta in Spagna. L'opera si diffuse a partire dal 1275, apparendo nella forma stilistica come una composizione molto complessa e letterariamente disarmonica, mentre a livello contenutistico si presenta come un commentario al Pentateuco:

[...] written partly in Aramaic and partly in Hebrew, it contains a complete cabalistic theosophy, treating of the nature of God, the cosmogony and cosmology of the universe, the soul, sin, redemption, good, evil, etc.<sup>97</sup>.

Successivamente, una dottrina del *gilgul* più approfondita rispetto a quella elaborata da Mosheh ben Samuel de León, apparve con il rabbino Isaac Luria (1534-1572), cabalista ebreo, che favorì un'ampia diffusione della metempsicosi nei

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> G. SAMUEL, *Kabbalah. Tutti i segreti del misticismo ebraico*, Mondadori, Milano 2010, p. 137.

<sup>97</sup> J. JACOBS – I. BROYDÉ, (s. v.) *Zohar*, in *TJE*, XII, p. 689.

circuiti del pensiero ebraico<sup>98</sup>.

Nel *Sefer ha-Zohar*<sup>99</sup> si legge che in merito ai concetti di *morte naturale* e *morte spirituale* esistono due tipi di morte, «una davanti al Signore e una nella forma che uno non ha figli»<sup>100</sup>; infatti, chi non riesce a generare figli è come se fosse morto. Ed è su questa difficile lettura interpretativa che si può cogliere come alla base di tale distinzione ci sia l'attenzione per la procreazione. Stando a quanto scrive Gershom Scholem, alcuni cabalisti credevano che la conferma della dottrina della trasmigrazione delle anime risiedesse nel precetto divino (*mitzvah*) del matrimonio del levirato (*yibum*): secondo questo comandamento contenuto nella Torah, un uomo dovrebbe unirsi in matrimonio con la moglie del fratello defunto e senza prole. Tramite quest'unione, non solo verrebbe assolto il comandamento divino ma si consentirebbe all'anima del fratello scomparso di reincarnarsi nel figlio nato dall'unione. In questo modo, tramite la reincarnazione, l'anima si garantirebbe sia

<sup>98</sup> A causa degli interessi sapienziali di Isaac Luria, le sue opere finirono sotto la lente vigile della Chiesa di Roma, che annoveravano credenze e pratiche occulte ebraiche come il sapere cabbalistico, tra cui il tema della trasmigrazione delle anime, una dottrina che preoccupava, e interessava, non poco le autorità cattoliche preposte al controllo e quindi all'eventuale espurgazione o censura degli scritti giudicati eterodossi; si veda M. CAFIERO, *op. cit.*, p. 67.

<sup>99</sup> Questa ricerca si è limitata ad analizzare alcuni passi del *Sefer ha-Zohar*, dove è possibile riscontrare alcuni punti di connessione con quanto Elia racconta a Prospero sulla trasmigrazione delle anime e con quanto è emerso dai costituti di Ezechiele. Le parti dello *Zohar* prese in considerazione sono quelle scelte da Johann Maier e inserite in un gruppo di fonti presentate in forma critica per illustrare la storia, la diffusione e il pensiero interpretativo della «cabbala classica», e nello specifico quella forma di sapere mistico che si diffuse dalla Spagna settentrionale verso il 1300. Per la sua ricerca Maier utilizza il testo di R. MARGALIT (ed.), *Sefer ha-Zohar*, 3 voll., Mossad ha-Rav Kook, Jerusalem 1960; in virtù di questa scelta si è optato che per le citazioni dal *Sefer ha-Zohar* si farà riferimento a J. MAIER, *op. cit.*

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 297.

la perpetuazione sia la possibilità di «compiere una specifica *mitzvah* non adempiuta in precedenza, o riparare a un danno provocato durante una precedente reincarnazione»<sup>101</sup>. Tuttavia, dalla dottrina della metempsicosi derivò quella dell'*Ibbur*, conosciuta anche come la teoria dell'*impregnazione* delle anime, sviluppatasi dalla seconda metà del XIII secolo. Secondo questa teoria, un'anima che è stata negligente verso alcuni doveri religiosi può entrare nel corpo di una persona sempre con il fine di tornare alla vita terrena e rimediare ai comandamenti mancati; però, questo ritorno alla corporeità mondana può verificarsi solo nel tempo in cui il corpo è già presente nel mondo, e non durante la gravidanza né tantomeno alla nascita<sup>102</sup>.

Sulla base di una panoramica sommaria di informazioni, appare un quadro di saperi e di linee di pensiero di matrice cabalistica intricate e di difficile comprensione, ma che attestano la diffusione di idee legate alle anime e alla possibilità di viaggiare da un corpo all'altro, anche con il fine di assolvere uno tra i tanti comandamenti divini: la procreazione.

Quando Lerri gli chiese se avesse mai letto che l'anima di un ebreo senza prole possa entrare in un altro corpo dopo la morte per generare figli<sup>103</sup>, Ezechiele gli rispose di no, che non aveva mai visto niente del genere; tuttavia, forse stremato e innervosito dall'insistenza del giudice, Ezechiele si lasciò andare a un'esternazione significativa che confermava la circolazione della dottrina sulla trasmissione delle anime:

Quando Vostra Reverenza voglia por mente a' queste cose delle quali [...] hora mi interroga, bisogna che pigli tutti

<sup>101</sup> G. SAMUEL, *op. cit.*, p. 138.

<sup>102</sup> G. SCHOLEM, *op. cit.*, p. 349.

<sup>103</sup> «An et viderit aliquando scriptum animam alicuius Hebrei que non genuerit filios ingredi aliud corpus post mortem ut filios generet?» (ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 12v.).

<sup>104</sup> Parole cancellate e di difficile lettura.

i libri delli Hebrei perché in tutti vi sono scritte tai cose, et comunemente gli Hebrei le dicono [...] <sup>105</sup> <sup>106</sup>.

Un'affermazione che suscitò ancora più interesse nell'inquisitore, il quale non si lasciò scappare l'occasione di domandare quali fossero queste «cose» contenute «in libris Hebraicis»; Ezechiele rispose:

Queste cose delle Anime, che l'anima d'un Hebreo morto senza figli vada in un altro corpo; et che le anime stiano in una stanza; et che Iddio gridi come un leone tre volte la notte <sup>107</sup>.

Il giudice gli mostrò allora un foglio scritto in lingua ebraica, uno dei tanti che il tribunale gli aveva sequestrato, chiedendogli se fosse lui l'autore di quelle scritture. Ezechiele negò di nuovo: «Questa non è mia lettera». Ma Lerri gli fece notare che quel pezzo di carta era stato trovato tra i suoi libri dentro una cassa. Allora Ezechiele, con tono polemico, confermò che quel frammento si trovava sì nella sua cassa, ma era un «pezzo ch'io l'ho, et non so' chi l'abbia scritto» <sup>108</sup>. A quel punto, il giudice gli fece nuovamente la domanda sulle anime ordinandogli di leggere quanto era contenuto in «illam scripturam», ed Ezechiele obbedì:

Et incepit eam interpretari, sed non est progressus usque ad finem, dicens, queste son cose di Caballà ch'io non intendo <sup>109</sup>.

Al termine dell'*examinatio* Ezechiele venne dimesso per essere nuovamente ascoltato la sera dello stesso giorno, il 7 luglio. Dopo questa data, l'inquisito sarebbe comparso da-

<sup>105</sup> Parola cancellata e di difficile lettura.

<sup>106</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 13r.

<sup>107</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 13r.

<sup>108</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 13r.

<sup>109</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 13v.

vanti all'inquisitore un'altra volta, il 13 luglio, e in quell'occasione, come si legge nell'incartamento, l'inquisitore gli assegnò un termine di otto giorni per preparare la sua difesa e allegare ciò che gli poteva tornare utile dopo che gli sarebbe stata consegnata una copia del processo. Al termine di quella convocazione trascorse un anno, durante il quale sappiamo che Ezechiele fu esonerato dalla detenzione nelle carceri poiché «multis mensibus infirmus»<sup>110</sup> e quindi scarcerato grazie alla fideiussione di un certo David Hiena; Ezechiele comparve nuovamente davanti all'inquisitore solo il 17 marzo 1610, a un anno esatto da quando Prospero lo denunciò al Sant'Uffizio.

### 5. *La ritrattazione di Elia condanna Ezechiele*

In quei giorni di luglio del 1609 anche Elia venne convocato a Modena, d'altronde anche lui era stato denunciato. Nel primo costituito del 10 luglio fornì una descrizione molto dettagliata del viaggio che intraprese da Finale a Ferrara, sottolineando come più volte rimase indietro rispetto a Ezechiele e a Prospero «perché ero impagaiato con delle robbe»<sup>111</sup>; o come quando lui ed Ezechiele si fermarono per una sosta a «Po' rotto, hosteria lontana da Ferrara tre miglia, et bevessimo li' in compagnia, et io pagai il vino al detto Prospero»<sup>112</sup>. Tutte informazioni interessanti, che certamente arricchivano le versioni di quel tragitto osservato da un punto di vista diverso, ma di scarso interesse rispetto alle questioni che l'inquisitore Lerri voleva approfondire: ossia la presunta divinità di Cristo e la venuta del vero Messia, cioè David; tutte domande alle quali Elia rispose negativamente, così come affermò di non aver «nissuno fratello né in Turchia, né fuori di Turchia»<sup>113</sup> – risposta, quest'ultima,

<sup>110</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 26v.

<sup>111</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 16v.

<sup>112</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 18r.

<sup>113</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 18r.

che si riallacciava alla trasmigrazione delle anime, sapendo bene il Lerri che era stato Elia a riportare quell'esempio secondo cui l'anima di un uomo morto migrerebbe in uno dei corpi dei figli del fratello, anche se quest'ultimo abitasse in Turchia<sup>114</sup>.

Per tutto l'interrogatorio Elia adottò una posizione di neutralità, cercando di apparire il più distaccato possibile, equidistante rispetto al tribunale e a Ezechiele, imparziale nelle risposte, che risultarono particolareggiate nella descrizione del viaggio ma vuote rispetto alle questioni che a Lerri premeva sviscerare. Ma se in questo costituito Elia si dimostrò poco collaborativo, nell'interrogatorio successivo, quello del 14 luglio, Elia stravolse la deposizione precedente ed esordì con queste parole: «Io ho' pensato, et mi son' raccordato». In questi termini Elia aprì la strada alla sua ritrattazione, confermando che Ezechiele aveva trattato sia di David che di Cristo, negandone la divinità e sostenendo che Gesù aveva compiuto quei miracoli per mezzo del nome *shem ha-meforash*<sup>115</sup>; tuttavia, negò che Ezechiele avesse parlato di quella «cosa di Giuda [che] io posso giurare che non gli l'ho sentita dire»<sup>116</sup>.

Certo, questa deposizione giocava a favore di Lerri, poiché confermava i sospetti su Ezechiele, ma Elia non poteva certo cavarsela con tanta facilità. Il giudice gli domandò per quale ragione non avesse detto la verità nel costituito precedente: Elia si limitò a dire che non aveva detto la verità perché «ero [stato] balordo, et ero stracco dal viaggio, et non me ne raccordavo»<sup>117</sup>. Un misero tentativo che non risparmiò Elia dall'evitare il rigoroso esame che gli procurò non poche sofferenze, come si legge nella trascrizione delle sue parole: «Signor sì, signor sì, è vero quello che ho' detto nel 2° examine et clamabat fortiter, Ohime, ohime son

<sup>114</sup> Vedi *supra* p. 9 nota n. 30.

<sup>115</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 22v.

<sup>116</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 22v.

<sup>117</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 25r.

stroppiato lasciatemi giù»<sup>118</sup>.

Se Ezechiele cercò di evitare un coinvolgimento di Elia nel suo processo, diversamente Elia lo vincolò alle strette maglie giudiziarie del tribunale, peggiorandone la posizione e contribuendo quasi certamente alla sua condanna.

Nel costituito del 22 giugno 1610, Ezechiele venne interrogato per l'ultima volta e come Elia, nonostante la sua giovanissima età, condotto nella camera di tortura per essere sottoposto al rigoroso esame. Di norma, se l'imputato era giovane o presentava una disabilità provata non doveva essere soggetto alla tortura – in questi casi si chiedeva il consulto di un medico legale che certificasse le condizioni di salute dell'inquisito: se fosse stato abile o inabile a sopportare il tormento della tortura, come per esempio i tratti di corda. Questa fattispecie poteva complicare la procedura giudiziaria, creando non pochi contrasti di autorità tra i tribunali locali e il collegio cardinalizio romano, che negli scambi epistolari si rimbalzavano ordini a procedere con il rigoroso esame o divieti per la comprovata impossibilità dell'imputato<sup>119</sup>.

Due giorni dopo, il 24 giugno, Ezechiele venne giudicato colpevole e sentenziato con una pena corporale: alla berlina nella pubblica piazza della città di Modena, affinché «tu sii un esempio ad altri che non tenghino tai scritture e non credino, ne insegnino tali errori»<sup>120</sup>. Un suggerimento di condanna che arrivò direttamente da Roma con un'epistola datata 12 giugno 1610, in cui il cardinal Mellini, a nome della Congregazione cardinalizia, scriveva: «[...] ella [Michelangelo Lerri]

<sup>118</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. 26r.

<sup>119</sup> Il caso di Ezechiele è analogo a quello analizzato da Christopher Black, che menziona un altro caso modenese durante l'inquisitorato di Giovanni Reghezzi: anche in questo caso venne torturato un ragazzo accusato di eresia nonostante la sua «minorità di 17 anni». Sul tema del rigoroso esame e il caso modenese citato cfr. C.F. BLACK, *op. cit.*, pp. 138-147: 145-146.

<sup>120</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. n.n.

li faccia dar la corda moderatamente per haver da lui la verità [...] et in pena lo facci mettere alla berlina con l'iscrizione per spatio al più di un hora: providendo, che mentre vi starà, non gli sia fatta ingiuria, ne oltraggio dal popolo, massime' da i putti»<sup>121</sup>. Come si vede, nonostante si ordinasse a Leri di condannare Ezechiele alla pubblica gogna, da Roma si diedero cura affinché il condannato non subisse alcun tipo di ingiuria o offesa fisica, specialmente dai «putti»<sup>122</sup>, che nella società di età moderna erano noti alle cronache per gli eccessi di violenza in occasione di eventi di carattere pubblico; uno sfogo virulento che per giunta veniva spesso tutelato dalle autorità costituite per canalizzarne l'estrema violenza.

Il 26 giugno, a due giorni di distanza dalla sentenza, il braccio secolare, incaricato dell'esecuzione della condanna prevista per il giorno precedente, scrisse una lettera dove si faceva menzione delle difficoltà incontrate nel mettere in pratica:

[...] tale essecutione[,] senza grave pericolo di che ne dovesse l'hebreo ricevere grave offesa non solo da i putti, ma da ~~da gli~~ ~~huomini,~~ et da ogni sorte di gente. Perché mi fù riferito dal mio Cavagliere, al quale havevo dato commissione che con buon guardia, et compagnia procurasse, che non gli fosse tirato, che gran moltitudine di popolo si era adunata al luogo della berli-

<sup>121</sup> ASMo, *Inquisizione, Lettere SCdR*, b. 252, f. 2, lettera del cardinal Mellini, 12 giugno 1610.

<sup>122</sup> Per meglio comprendere le dinamiche sociali che vedevano coinvolti gli elementi giovanili della società di prima età moderna, si può prendere in considerazione la *Cronica imperfetta che comincia dal MCCCCLII e arriva al MDXCVIII* di Giacomo da Marano: «[...] esisteva una tolleranza speciale davanti agli eccessi dei fanciulli. Sempre a Ferrara, ogni estate si commemorava un successo militare ottenuto nel 1409 dal marchese Niccolò III nel Reggiano. Durante i festeggiamenti [...] i "putti" avevano il diritto di "bagordare senza essere molestati dal Giudice del Maleficio o dal Podestà né essere inquisiti"». Una libertà di sfogo che non venne perdonata dalle stesse autorità secolari che nel 1590 furono sanzionate «per aver punito il fanciullo riottoso che irride l'ebreo Manasse» (L. FELICI, a cura di, *Violenza sacra*, 2 voll., I, *Forme e manifestazioni nella prima età moderna*, Viella, Roma 2022, p. 118).

na, et per la piazza per vedere lo spettacolo, preparata a' fare il solito, che in tali occasioni ~~sogliono~~ suol fare di tirare ogni sorte di cosa, et che se fossero stati anco cinquanta sbirri a' custodirlo, non havrebbero potuto obviare, massime essendo ~~la natio-~~  
~~ne hebrea~~ odiata oltre modo in questa Città la natione hebrea. La onde mi è stato fù necessario sospendere, ~~et volevo~~ con intenzione di farla eseguire un altro giorno all'improvviso<sup>123</sup>.

Dall'epistola emerge la descrizione allarmata di un contesto sociale cittadino in pieno fermento, pronto ad assistere all'esecuzione della pubblica gogna di un condannato, per di più ebreo. Quale occasione migliore per permettere alla cittadinanza di dare libero sfogo alle tensioni sociali represses? Tuttavia, se da una parte l'autorità secolare voleva garantire l'ordinaria amministrazione della giustizia, in conformità «all'ordine datomi dagli Illustrissimi Signori»<sup>124</sup>, dall'altra non poteva fare a meno di assicurare l'ordine pubblico, evitando che quell'evento provocasse agitazioni che sarebbero potute sfociare in disordini o addirittura nel linciaggio del reo.

Nella stessa lettera, dopo le preoccupazioni espresse dall'autorità secolare, si riportò che il padre di Ezechiele, Gentile Finzi, supplicò l'autorità affinché aspettasse le nuove disposizioni da Roma e che nel frattempo egli stesso avrebbe spedito una «supplica per la commutatione». L'autorità esecutrice acconsentì, «condiscendendo alla petitione del Padre»<sup>125</sup> e aspettando eventuali valutazioni di sorta dal collegio cardinalizio.

Il 10 luglio arrivò la lettera da Roma, il cardinal Mellini espose la decisione collegiale esprimendo il parere favorevole a commutare la pena in «tre tratti di corda da darsi in pubblico, ovvero in alcuna multa pecuniaria»<sup>126</sup>, dandosi cura che

<sup>123</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. n.n.

<sup>124</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. n.n.

<sup>125</sup> ASMo, *Inquisizione, Processi*, b. 36, f. 2, c. n.n.

<sup>126</sup> ASMo, *Inquisizione, Lettere SCdR*, b. 252, f. 2, lettera del cardinal Mellini, 10 luglio 1610.

l'intera impalcatura dell'esecuzione si realizzasse con prudenza dell'inquisitore Michelangelo Lerri.

Alla fine, il 16 luglio 1610, Ezechiele venne nuovamente esposto nella pubblica piazza e sottoposto a «tres iches funis».

## 6. *Riflessioni conclusive*

Nella prima età moderna, il tentativo di arginamento della Chiesa romana diede vita alla Congregazione del Sant'Uffizio, risposta emergenziale che tradiva quanto le gerarchie si trovassero a operare in un contesto sociale e culturale difficile, a cui l'insofferente Curia romana fu costretta a fare fronte. Infatti, una situazione socio-religiosa più complessa, dove l'eresia era ben stratificata, richiedeva l'intervento di una macchina giudiziaria più articolata per un'azione repressiva più incisiva; senza dimenticare né sottovalutare la difficoltà che la Congregazione romana incontrò nell'attuare i piani del Sant'Uffizio: il problema dell'insediamento dei tribunali giudiziari nel territorio italiano richiese pazienza e anche cautele, in particolare nei rapporti fra il tribunale da una parte e le autorità locali, religiose e secolari, dall'altra. Ed è in questo intricato quadro di rapporti di potere e di contrasti che emergono, tra i vari reati perseguiti, anche le vicende di inquisiti che vengono denunciati per espressioni verbali in odore di eresia o per proposizioni molto sospette e ambigue.

Il panorama che emerge dalle carte modenese è una fitta tela di relazioni scandite da imposizioni, vincoli e controlli, anche mascherati, che spesso svelano zone grigie in cui i fedeli riuscivano a esprimere oralmente convinzioni difforme dall'ortodossia tridentina; idee e opinioni che, spesso vischiose, venivano ben registrate nei costituiti, dove testimoni e accusati assumono panni diversi in sede di tribunale. Spesso si tratta di casi isolati, ma se considerati sotto il denominatore comune della fattispecie di reato che li accomuna – le proposizioni ereticali – questi episodi in apparenza marginali assu-

mono una valenza storica che non dovrebbe sfuggire alle lenti del ricercatore. Infatti, nel momento in cui le opinioni e le azioni dei singoli soggetti vengono trascritte dal notaio al momento dell'interrogatorio, questa umanità assume i connotati di un fenomeno rilevante, la cui patente di storicità, e perciò l'interesse storico che conservano, trova riscontro proprio in queste carte che li registrarono come denuncianti, testimoni o, nel caso peggiore, come imputati. Una giustizia ecclesiastica, dunque, che non conosce distinzione e che colpisce tanto gli strati sociali più bassi, come i contadini e i popolani, quanto le élite culturali, tutte categorie che esprimono una refrattarietà tenace ad auto-disciplinarsi, e che trovano nella lingua blasfema l'espressione ultima dello sfogo e del rifiuto nei confronti dell'autorità e del conformismo comportamentale. Forme di dissenso che trovano un riscontro, per esempio, nei casi di bestemmiatori ostinati che vivono arroccati nelle comunità di montagna, abituati a frequentare luoghi di ritrovo come piazze e osterie, dove si lasciano andare a imprecazioni di ogni sorta; intere comunità contro le quali il tribunale dell'Inquisizione modenese dedica interi fascicoli.

In generale, le carte inquisitoriali si presentano come un'ampia articolazione di processi specifici che andrebbero divisi per ciascuna materia ereticale proferita attraverso l'espressione orale e successivamente raggruppati per materia (il precetto di non mangiare cibi proibiti, l'inesistenza del purgatorio, l'incredulità sulla resurrezione dell'anima, dubbi sul sacramento dell'eucarestia, rapporti tra le grandi famiglie del monoteismo, nodi riguardanti la salvezza). Un ampio ventaglio di articoli di fede e di dogmi religiosi che rivelano e confermano l'esistenza di una forte correlazione tra il controllo dell'oralità e le pratiche quotidiane, con ricadute anche sulle pratiche religiose più abituali come la recitazione del rosario o il rispetto della precettistica cristiana. Ma per nostra fortuna disponiamo di un buon numero di deposizioni che illuminano ciascuna vicenda, ognuna con particolari diversi che ci aiutano nel lavoro di intarsiatura.

Il processo contro Ezechiele Finzi ed Elia, oltre a mettere in luce questo tessuto di equilibri e squilibri di potere, mostra l'efficacia del reato di proposizione ereticale. L'inquisizione modenese, anche grazie allo strumento della delazione, era riuscita a intercettare un registro di espressioni ingiuriose e opinioni delittuose che esprimevano diverse forme di dissenso. In questo caso specifico la disciplina dell'oralità non si era limitata a penetrare l'orizzonte mentale degli inquisiti, ma era riuscita ad afferrare sia la credenza nella trasmigrazione delle anime sia una narrazione che colpiva e offendeva la figura di Cristo, negandone l'origine divina. Indizi che hanno permesso di confermare, anche nel contesto delle comunità ebraiche dei domini estensi di prima età moderna, la circolazione libraria di testi manoscritti e a stampa e, soprattutto, di ipotizzare la diffusione di una o più versioni delle *Toledot Yeshu*, controvite di Gesù che lo caratterizzano come antieroe, mago e millantatore agli occhi dell'ebraismo. Una visione certamente pericolosa per la Chiesa cattolica, che metteva in dubbio non solo il principio fondante del cristianesimo, ma minava il ruolo di Cristo e la tenuta della *societas Christiana*. Una diffusione, per altro, già attestata da alcuni casi di studio sugli incartamenti processuali di altri tribunali del Sant'Uffizio già menzionati.

Con questo contributo si è cercato di mettere sotto una nuova luce un caso di studio già affrontato in precedenza e di evidenziare il potenziale contenutistico dei fascicoli processuali che rientrano sotto l'etichetta di proposizione ereticale. Un contributo che vuole inserirsi in un lavoro più ampio della ricerca storiografica che decide di intraprendere il sentiero tortuoso della blasfemia, la cui dimensione orale e il carattere incostante costituiscono un campo d'indagine difficile, tutt'ora aperto, dal momento che gli incartamenti processuali dell'Inquisizione modenese conservano ancora numerosi episodi di proposizione ereticale da sondare.



ISABELLA DI LIDDO

ICONE FERITE.  
EPISODI DI BLASFEMIA NEL REGNO DI NAPOLI  
IN ETÀ MODERNA

A partire dalla seconda metà del XVI secolo, in seguito alle prescrizioni iconografiche stabilite dal Concilio di Trento (1545-1563), l'immagine della Vergine Maria acquisisce un ruolo di assoluta centralità all'interno della produzione artistica cristiana<sup>1</sup>. L'affermazione dell'iconografia mariana, lungi dall'essere un mero strumento decorativo, si configura come dispositivo privilegiato della propaganda religiosa e al tempo stesso come fondamento di una nuova estetica del sacro, pienamente in linea con le finalità pedagogiche e devozionali promosse dalla Controriforma<sup>2</sup>.

Questo processo comporta un progressivo ridimensionamento dei culti e dei patronati legati a tradizioni religiose più antiche, in favore di una devozione mariana sempre più diffusa e pervasiva. Ne risulta una rappresentazione iconografica della Vergine arricchita da nuovi codici simbolici e stilistici, capaci di intercettare tanto il sentimento popolare quanto le esigenze dottrinali dell'autorità ecclesiastica<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. MORELLI, *Immagini della Controriforma. Arte e ideologia tra XVI e XVII secolo*, Mondadori, Milano 2008.

<sup>2</sup> R. WITTKOWER, *L'arte e il pensiero religioso della Controriforma*, Einaudi, Torino 2005.

<sup>3</sup> F. BOLOGNA, *L'immagine della Vergine nell'arte italiana*, Electa, Napoli 1987.

Tra il XVII e il XVIII secolo, la committenza di opere pittoriche e scultoree dedicate alla Madonna – in particolare all'Assunta – conosce un notevole incremento. Tali opere trovano collocazione non solo in ambito ecclesiastico (altari, cappelle, santuari), ma anche in contesti civili e privati, contribuendo così a una capillare diffusione del culto mariano negli spazi della quotidianità.

Un chiaro esempio di questa diffusione della devozione popolare è costituito dalle numerose edicole votive che ancora punteggiano gli incroci dei centri storici dell'Italia meridionale. Queste micro-architetture religiose, spesso semplici ma profondamente cariche di significato, svolgono la funzione di ponte simbolico tra la dimensione sacra e quella profana, rendendo visibile la presenza della Vergine nel cuore pulsante della vita urbana<sup>4</sup>.

In questo quadro, la religiosità popolare svolge un ruolo cruciale nella rielaborazione delle immagini mariane. L'interazione con la rappresentazione sacra si declina infatti in una pratica quotidiana, spesso informale, che talvolta si manifesta attraverso un linguaggio prossimo al turpiloquio o al gergo vernacolare. Tali fenomeni non devono essere interpretati come dissacrazione, ma piuttosto come espressione di una prossimità emotiva e antropologica all'immagine sacra<sup>5</sup>, che assume così una funzione mediatrice tra l'individuo, la comunità e il divino. Nei casi più estremi, l'immagine sacra diventa oggetto di atti violenti, spesso innescati da situazioni di alterazione psicofisica dovute all'ebbrezza o alla frustrazione derivante dal gioco d'azzardo, dinamiche frequentemente associate agli ambienti conviviali delle osterie, frequentati prevalentemente da uomini dei ceti popolari. Tali episodi, pur marginali rispetto alla pratica devozionale ordinaria, rivelano la profonda ambivalenza con cui l'immaginario religioso era

<sup>4</sup> M.G. MUZZARELLI, *Il volto e la maschera della Madonna. Edicole votive e religiosità urbana*, CLUEB, Bologna 2002.

<sup>5</sup> D. GAMBONI, *La distruzione dell'arte. Iconoclastia e vandalismo artistico*, Einaudi, Torino 2007, pp. 111-125.

vissuto: oggetto di venerazione ma anche bersaglio simbolico in momenti di crisi personale o sociale.

In tale contesto, la bestemmia e l'atto sacrilego, nel Regno di Napoli tra Sei e Settecento, non possono essere interpretati come manifestazioni di dissenso politico né come forme consapevoli di opposizione all'autorità ecclesiastica o civile. L'impiego di un registro linguistico irriverente, sarcastico e talvolta apertamente blasfemo nei confronti del sacro appare infatti ampiamente diffuso – e in parte tollerato – in spazi liminali e informali come le taverne, i luoghi del gioco e dell'ebbrezza, ambienti dominati da una cultura orale intrisa di tensione, violenza e marginalità. È questo lo stesso universo visivo e sociale rappresentato, seppur in chiave nord-europea, nei dipinti di Jan Steen, in cui il disordine morale e l'irriverenza religiosa trovano espressione nelle scene di quotidianità licenziosa e grottesca<sup>6</sup> (fig. 1).



Fig. 1 – J. Steen, *Argomento su un gioco di carte*, 1650 ca, olio su tela, Staatliche Museen, Berlino.

<sup>6</sup> J. WALSH, *JanSteen and the Theatre of Everyday Life*, The J. Paul GettyMuseum, Los Angeles 1996.

Nel corso del XVIII secolo, si assiste nel Regno di Napoli a una sorta di depenalizzazione simbolica della blasfemia, non più letta come espressione di iconoclastia eretica o dissidenza teologica, bensì come il prodotto di uno stato alterato – emotivo o psichico – e come atto di vandalismo occasionale privo di consapevolezza teologica. In tale quadro, la profanazione dell'immagine mariana assume la forma di un gesto impulsivo, sarcastico, e dunque desacralizzante, ma non necessariamente animato da una volontà sacrilega in senso stretto<sup>7</sup>.

L'obiettivo del presente contributo è analizzare una serie di episodi di violazione e deturpazione dell'immagine sacra nel contesto del Regno di Napoli in età moderna, con un focus specifico sul periodo compreso tra il XVII e il XVIII secolo. Saranno esaminati non solo i contesti socio-culturali e le motivazioni sottese agli atti blasfemi, ma anche le risposte istituzionali da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche, nonché le trasformazioni del culto che spesso ne derivarono. L'intento è quello di offrire una sintesi critica del fenomeno, evidenziandone l'impatto sulla religiosità popolare e sulle dinamiche della cultura visiva del tempo.

Un episodio emblematico del rapporto tra bestemmia e forme di contrasto devozionale nella Napoli del Seicento è documentato da Carlo De Lellis nel suo *Supplemento alla Napoli Sacra*, pubblicato nel 1654. Il racconto si sofferma sulla figura di fra Diego Vittoria, domenicano spagnolo descritto come uomo «di molte lettere» ma soprattutto «d'eminente bontà», profondamente turbato dalla frequente profanazione del nome di Gesù nella vita quotidiana napoletana. Il frate, animato da uno «zelo santo», reagisce fondando una confraternita il cui scopo esplicito era quello di riparare le offese arrecate al nome divino:

[...] sentiva grandissima angoscia che il divino nome di Giesù, al cui proferimento non solo gli angeli del Paradiso, ma gli stessi

<sup>7</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 83-99; V. LAVENIA, *Il peccato e la parola. La bestemmia nell'Italia moderna*, il Mulino, Bologna 2008.

demonii s'inclinano, fusse dagli huomini non solo vanamente nominato, ma alle volte anco sacrilegamente bestemmiato; istituì alcune ragunanze, le quali poi con l'approbatione de' superiori riceverono norma e maniera di vere compagnie, l'instituto delle quali fusse [...] di riverire con particular culto il divin nome e d'operare che per le bocche degli huomini non fusse mal menato né spergiurato né bestemmiato, ma ben sì [...] lodato et invocato<sup>8</sup>.

Questo esempio mostra come, in un contesto urbano ad alta densità devozionale come quello napoletano, la blasfemia – benché diffusa e spesso tollerata nella quotidianità – venisse anche interpretata come una ferita da sanare attraverso l'arte, il culto e le pratiche confraternali, le quali assunsero un ruolo fondamentale nella costruzione di un'etica pubblica del sacro.

Il primo episodio sacrilego noto relativo a un'immagine sacra nel contesto urbano della Napoli moderna è quello riportato da Carlo De Lellis nella sua monumentale opera erudita, in riferimento a un affresco raffigurante l'“Ecce Homo” (fig. 2),



Fig. 2 – *Ecce Homo*, XVI sec., affresco Napoli, chiesa di San Lorenzo.

<sup>8</sup> C. DE LELLIS, *Parte seconda, ovvero supplimento a “Napoli sacra” di don Cesare d’Engenio Caracciolo*, Roberto Mollo, Napoli 1654, p. 83.

oggi custodito all'interno di un elaborato ciborio marmoreo nella cappella dell'Immacolata Concezione della chiesa di San Lorenzo Maggiore.

Secondo la tradizione, l'immagine – considerata già all'epoca “miracolosa” – fu oggetto di un atto vandalico da parte di un giovane che la ferì con un pugnale. L'episodio, tramandato in chiave devozionale e prodigiosa, è così descritto da De Lellis:

Nella cappella della miracolosa immagine dell'Ecce Homo, dalla parte sinistra, sta sepolto il sacro corpo di quel gran servo di Dio fra Bartolomeo Agricola, francescano conventuale, che vivendo operò tanti prodigii, che ne sono ripieni molti processi. Questa immagine dell'Ecce Homo, d'antichissima dipintura, si ha per tradizione che, ferita da un giovane con un pugnale, uscissero dalla ferita tre gocce di sangue, le quali, per riparare, la medesima immagine sciolse la destra dal colore ligata et a quelle pretiose stille la sottopose, facendo loro con quello miracoloso riparo, come hoggi giorno si vede<sup>9</sup>.

L'affresco, che la fonte definisce “antichissima dipintura”, è trasformato in oggetto sacro e vivente: l'immagine, infatti, reagisce all'oltraggio compiendo un gesto miracoloso – lo scioglimento del braccio dipinto per proteggere le stille di sangue – secondo un registro iconico tipico della retorica visiva della Controriforma, che attribuisce all'immagine poteri agenti e sensibilità propria<sup>10</sup>.

Questo evento, al di là della sua attendibilità storica, rivela molto dell'immaginario religioso partenopeo tra tardo Cinquecento e primo Seicento, in cui l'opera d'arte sacra non

<sup>9</sup> C. DE LELLIS, *op. cit.*, p. 74.

<sup>10</sup> Per il ruolo attribuito alla pittura sacra nella cultura visiva della Controriforma, si veda D. FREEDBERG, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago 1989; Id., *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: risposta e reazione*, ed. italiana, Einaudi, Torino 1993.

è soltanto oggetto di venerazione ma soggetto attivo di un dramma teologico e antropologico. L'atto sacrilego, dunque, diventa elemento generatore di culto e l'intervento miracoloso rafforza la sacralità dell'immagine stessa<sup>11</sup>. L'episodio miracoloso legato all'immagine dell'"Ecce Homo" non trova riscontro soltanto nella narrazione di Carlo De Lellis, ma viene ulteriormente confermato e arricchito dal vescovo e letterato Pompeo Sarnelli, che nel 1688 dedica ampio spazio alla popolarità dell'affresco, situato nella chiesa di Sant'Eligio Maggiore<sup>12</sup>.

L'antichità della pittura, il contesto liturgico e la presenza della tomba del beato Bartolomeo Agricola si combinano per consolidare l'aura sacra del luogo, trasformandolo in meta privilegiata per la religiosità popolare urbana<sup>13</sup>.

Una testimonianza ancora più articolata e ricca di dettagli sul culto dell'"Ecce Homo" nella chiesa di San Lorenzo e è offerta da Carlo Celano, che nel 1692 descrive l'immagine all'interno della cappella dell'Immacolata Concezione. L'autore evidenzia non solo la preziosità della decorazione marmorea e dei sepolcri nobiliari presenti nella cappella, ma attribuisce alla sacra immagine una straordinaria funzione miracolosa. Secondo il racconto, un ladro, preso dalla disperazione per aver perso a carte la propria parte di refurtiva, avrebbe colpito l'immagine sacra con un pugnale. Da quel gesto sacrilego sarebbe scaturito un duplice miracolo:

[...] barbaramente diede di mano ad un pugnale e tirò un colpo alla sacra imagine, e nell'istesso tempo si videro due miracoli: il primo fu uscir dalla ferita vivo sangue, il secondo

<sup>11</sup> Si veda C. GINZBURG, *Storia notturna*, Einaudi, Torino 1995, pp. 203-212.

<sup>12</sup> P. SARNELLI, *Guida de' forestieri curiosi di vedere, e d'intendere le cose più considerabili della regal città di Napolie del suo amenissimo distretto*, Giuseppe Roselli, Napoli 1685, p. 112.

<sup>13</sup> Sulla funzione culturale e narrativa delle immagini miracolose nel contesto urbano barocco, si veda M. FAGIOLO, *Miracoli a Roma. Immagini sacre e cultura urbana*, De Luca, Roma 1996; F. ABBATE, *Storia dell'arte nell'Italia meridionale. Il Barocco*, Donzelli, Roma 2002, pp. 112-130.

l'immagine dell'Ecce homo che teneva le braccia incrociate nel petto spiccò la destra, e la fe' correre a riparare il sangue che usciva, come al presente si vede<sup>14</sup>.

L'episodio, già di per sé significativo, si arricchisce in questa versione di elementi iconografici e gestuali che avvicinano l'affresco non tanto alla canonica rappresentazione dell'"Ecce Homo" dolorante, quanto piuttosto alla tradizione medievale dell'*imago pietatis*<sup>15</sup>.

Tuttavia, nel caso descritto da Celano, l'immagine è vivente: compie un gesto attivo, spostando il braccio destro per raccogliere il sangue miracolosamente uscito dalla ferita inferta. Si assiste quindi a una riattivazione performativa dell'immagine, che si inserisce pienamente nella cultura visiva della Controriforma, dove le immagini sacre non sono solo oggetti da contemplare, ma soggetti vivi e agenti, capaci di generare e contenere il sacro<sup>16</sup>.

Una testimonianza interessante, riportata da Celano, riguarda il culto di un altro "Ecce Homo", venerato a Napoli nella chiesa di Sant'Eligio Maggiore. Secondo il racconto, un giocatore, in un impeto di empietà, sfregiò un'immagine della Vergine, dalla quale miracolosamente sgorgò del sangue. L'uomo fuggì a Firenze, ma venne arrestato con l'accusa di omicidio. Durante l'interrogatorio confessò il sacrilegio commesso ai danni dell'immagine sacra e, per tale atto, fu condannato alla forca<sup>17</sup>.

Ulteriori dettagli sulla chiesa di Sant'Eligio Maggiore<sup>18</sup> e sulle sue funzioni liturgiche, caritative e artistiche ci pro-

<sup>14</sup> C. CELANO, *Notitie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli*, Giacomo Raillard, Napoli 1692, 10 voll., II, p. 125.

<sup>15</sup> M. ANDALORO, *Imago pietatis. Ricerche sulla fortuna di un'immagine tra Oriente e Occidente*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1995.

<sup>16</sup> D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini*, cit., cap. 7: "Immagini che agiscono".

<sup>17</sup> C. CELANO, *op. cit.*, pp. 246-247.

<sup>18</sup> Per un inquadramento generale della chiesa di Sant'Eligio e del culto delle reliquie a Napoli, cfr. M. D'AYALA VALVA, *La chiesa di Sant'Eligio e la sua storia artistica*, Electa, Napoli 1994.

vengono da Domenico Antonio Parrino, che nella seconda parte della sua *Napoli città nobilissima* (1700) offre una descrizione densa e articolata dell'intero complesso, inclusa la narrazione di un nuovo episodio miracoloso legato a una immagine mariana ferita da un giocatore d'azzardo<sup>19</sup>. L'attenzione dell'autore si concentra in particolare sull'episodio già descritto da Celano, segno della sua rilevanza nella tradizione devozionale legata alla Chiesa<sup>20</sup>. Il racconto conferma la continuità tematica e culturale già riscontrata in altre fonti del periodo: l'immagine sacra – spesso raffigurante il Cristo dell'“Ecce Homo” o la Vergine – viene offesa da soggetti marginali (giocatori, ubriachi, ladri) e reagisce miracolosamente al sacrilegio. In questo caso, si inserisce anche un elemento giudiziario: la giustizia divina si manifesta attraverso quella terrena, che riconosce il delitto come tale solo dopo la confessione del reo, la cui coscienza è “illuminata” dal miracolo stesso.

Nel tardo Settecento, Giuseppe Sigismondo, nella sua *Descrizione della città di Napoli e suoi borghi* (1788), offre un'ulteriore testimonianza della vitalità culturale e artistica della chiesa di Sant'Eligio Maggiore, consolidando e ampliando quanto tramandato da Celano e Parrino nel secolo precedente<sup>21</sup>. Sigismondo menziona anche la presenza di una miracolosa immagine della Vergine, colpita da un giocatore d'azzardo e da cui si dice sia sgorgato sangue vivo. Come in altre occorrenze, il colpevole viene arrestato e impiccato: si consolida così un vero e proprio topos narrativo, in cui il sacrilegio contro l'immagine sacra è risolto

<sup>19</sup> D.A. PARRINO, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima, esposta agli occhi et alla mente de' curiosi*, Napoli 1700, 2 voll., II, pp. 246-247.

<sup>20</sup> G. MORELLO, *Immagini che sanguinano: tra iconoclastia e devozione*, in F. BOLOGNA (a cura di), *Icone e miracoli*, Sellerio, Palermo 2001, pp. 111-132.

<sup>21</sup> G. SIGISMONDO, *Descrizione della città di Napoli e suoi borghi*, Fratelli Terres, Napoli 1788, 3 voll., II, pp. 178-179.

attraverso la rivelazione miracolosa e la successiva punizione esemplare<sup>22</sup>.

Tra i casi di sacrilegio popolare e miracolosa reazione dell'immagine sacra, quello relativo alla *Madonna dell'Arco* (fig. 3), registrato nel 1700 da Domenico Antonio Parrino, rappresenta uno degli episodi più emblematici per diffusione e impatto culturale nella Campania moderna<sup>23</sup>.



Fig. 3 – *Madonna dell'Arco*, Sant'Anastasia, santuario della Madonna dell'Arco.

<sup>22</sup> C. GINZBURG, *Il giudice e lo storico*, Einaudi, Torino 1991, pp. 45-60; F. BOLOGNA, *L'immagine e l'iconoclastia. Tra culto e sacrilegio*, Sellerio, Palermo 2002.

<sup>23</sup> D.A. PARRINO, *op. cit.*, pp. 183-185; G. AMALFI, *La Madonna dell'Arco*, in «Napoli nobilissima», IV (1895), pp.130-134; G.B. BRONZINI, *Storia del culto della Madonna dell'Arco: attraverso le fonti scritte e figurative del secolo XVII-XVIII*, Olschki, Firenze 2000.

Secondo la testimonianza, l'immagine mariana era originariamente dipinta su un muro presso una strada campestre, opera attribuita al pittore Tesauo e risalente al 1590. Il contesto in cui avviene l'atto sacrilego è quello ludico e profano del gioco della pallamaglio, tipico passatempo maschile diffuso nelle aree rurali e suburbane. In preda all'ira per una sconfitta, un giovane giocatore, colto da furore impulsivo, colpì con violenza il volto della Vergine con la palla, provocando – secondo la narrazione – una visibile lividura da cui uscì vivo sangue.

L'elemento prodigioso si inserisce in una narrazione già codificata nel modello della *punizione immediata del sacrilegio*. Infatti, il conte di Sarno, sopraggiunto casualmente sulla scena, fece impiccare il colpevole a un albero, il quale – per ulteriore miracolo – si seccò all'istante, segnando una chiara relazione simbolica tra colpa, pena e trasformazione del paesaggio naturale.

Da questo episodio nacque un intenso culto mariano, che portò i fedeli a erigere una chiesa in onore della Madonna, trasportando lì l'immagine miracolosa<sup>24</sup>. L'intero episodio si presta a molteplici letture: da un lato, è una storia di violazione dell'immagine sacra e risposta miracolosa, dall'altro è una narrazione agiografica della fondazione di un santuario, in cui il gesto empio viene funzionalizzato alla produzione di un culto.

Un ulteriore episodio che testimonia la diffusione del culto punitivo e miracoloso legato alla Madonna dell'Arco è riportato da Domenico Antonio Parrino nella seconda parte della sua *Napoli città nobilissima* (1700) e riguarda il cosiddetto "miracolo dei piedi". Si tratta di una narrazione devozionale che integra il paradigma del castigo esemplare

<sup>24</sup> Per una lettura comparata dei miracoli legati alla traslazione delle immagini sacre, si veda G. WOLF, *Salvator Mundi: contemplazione e violenza nelle immagini sacre del Medioevo*, Einaudi, Torino 2007, pp. 172-190.

con un forte simbolismo corporeo e penitenziale. Il fatto, tramandato nella forma di racconto edificante, vede come protagonista una donna anziana, che durante la celebrazione della festa mariana, disturbata dalla confusione popolare che le aveva disperso un piccolo porco, si lasciò andare a bestemmie contro la Vergine e la sua solennità. A metterla in guardia fu lo stesso marito, ammonendola: "Cessa di bestemmiare, ch  la Vergine ti far  cadere i piedi!". La frase, che pu  apparire come una metafora morale, si realizza letteralmente: i piedi della donna si staccano da soli, senza provocarle dolore, in quello che   presentato come intervento diretto della giustizia divina<sup>25</sup>.

Il miracolo, seppur grottesco nei suoi tratti corporei, rientra nel modello della conversione attraverso la pena, poich  la donna, pentita, viene condotta in una carretta al santuario, mentre i piedi vengono trasportati separatamente, esposti in una gabbia di ferro come monito pubblico. L'immagine della vecchia mutilata e penitente, accompagnata dai resti del proprio corpo, funziona come dispositivo pedagogico nel santuario stesso, diventando una testimonianza tangibile della punizione riservata ai bestemmiatori e un richiamo alla potenza sacra e vendicativa dell'immagine mariana<sup>26</sup>. Il santuario   affidato ai padri domenicani della Stretta Osservanza, che ne garantiscono la gestione morale e dottrinale, e Parrino annota anche l'intervento infrastrutturale del Conte di Miranda, che fece sistemare la strada per facilitarne l'accesso, segno del patrocino nobiliare e della rilevanza del culto su scala regionale<sup>27</sup>.

Questo episodio, per la sua crudezza e teatralit , ben si inserisce nella tradizione delle punizioni divine corporali e

<sup>25</sup> D.A. PARRINO, *op. cit.*, pp. 183-185.

<sup>26</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Einaudi, Torino 1996, pp. 284-291.

<sup>27</sup> Cfr. P. COARELLI (a cura di), *Il miracolo e la sua immagine*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1995.

trova confronti nella letteratura agiografica e nei registri penitenziali dell'epoca. Il corpo punito e mutilato diventa medium della memoria collettiva, iscritto nel santuario come monito visivo e narrativo.

Nel 1715, il frate Serafino Montorio, priore del convento di Santa Maria della Sanità a Napoli, dà alle stampe una delle opere più ambiziose della devozione mariana del primo Settecento: *Zodiaco di Maria*<sup>28</sup>. Si tratta di un'opera monumentale che raccoglie le narrazioni, le descrizioni e i miracoli legati ai più importanti santuari mariani del Regno di Napoli, comprendendo i territori dall'Abruzzo fino alla Sicilia. L'opera ha anche il valore di un vero e proprio atlante geografico del culto mariano, registrando le immagini venerate, le chiese che le custodiscono e i contesti urbani o rurali in cui esse si trovano. Ne emerge una mappa densissima della religiosità popolare e istituzionale, in cui agiscono francescani, domenicani, agostiniani, basiliani, romiti e altre famiglie religiose, testimoni dell'opera di diffusione del culto della Madre di Dio.

Il testo si caratterizza per una ricca presenza di riferimenti a icone mariane oggetto di atti sacrileghi, disseminate in diversi contesti territoriali che, per ragioni di spazio, si è scelto di non affrontare in questa sede. Si citano, tuttavia, i casi ritenuti più significativi, al fine di offrire comunque una traccia rappresentativa del fenomeno: Santa Maria delle Grazie, situata *extra moenia* presso la città di Chieti; Santa Maria del Rifugio, a Collemaggio; Santa Maria della Sanità, anch'essa ubicata fuori le mura a Belcastro<sup>29</sup>. In Puglia, si segnalano i casi di Santa Maria del Principio e di altre icone venerate a Lavello,

<sup>28</sup> S. MONTORIO, *Zodiaco di Maria, ovvero le dodici province del Regno di Napoli*, Paolo Severini, Napoli 1715.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 370-371 (Lavello); pp. 422-423 (Belcastro); pp. 597-598 (Chieti); pp. 633-634 (Collemaggio); pp. 501-502 (Castellaneta); pp. 707-708 (San Severo).

*Santa Maria della Pietà* (fig. 4) a San Severo, Santa Maria del Porto a Castellaneta, nonché *Santa Maria della Pietà* (fig. 5) ad Andria. Quest'ultimo episodio risulta di particolare interesse.



Fig. 4 – *Madonna della Pietà*, San Severo, chiesa di Santa Maria della Pietà.



Fig. 5 – *Madonna della Pietà*, XIV sec, affresco, Andria, chiesa dell'Annunziata.

Nel 1495, durante l'occupazione francese di Andria, avvenuta in seguito alla discesa di Carlo VIII in Italia, si verificò un evento considerato miracoloso, strettamente connesso al culto mariano. La vicenda è attestata nella relazione vescovile di Monsignor Nicola Adinolfi (1711) e successivamente ripresa da Montorio<sup>30</sup>. Secondo le fonti, un soldato francese, in preda all'ira per aver perso del denaro al gioco, si avventò contro un'immagine murale della Vergine Addolorata, colpendola con un pugnale all'occhio sinistro. In seguito al gesto sacrilego, si sarebbe verificata una manifestazione prodigiosa: la figura della Vergine, raffigurata con le mani protese verso il Cristo flagellato, avrebbe animato il proprio volto, sollevando la mano destra a coprire l'occhio ferito. Il movimento, inspiegabile sul piano naturale, rimase impresso nella pittura, la quale venne pertanto ritenuta miracolosa. Il soldato, fuggito in preda al terrore, fu infine catturato e condannato a morte.

L'evento, percepito come segno della presenza e dell'intervento divino, determinò l'avvio di un processo canonico e la conseguente custodia dell'immagine all'interno della chiesa dell'Annunziata. Nonostante una successiva alluvione abbia causato la perdita della documentazione ufficiale, la memoria del prodigio si è trasmessa oralmente nella tradizione locale.

A fini conservativi, il vescovo Triveri fece incastonare il frammento pittorico entro un cristallo proveniente da Venezia; successivamente, l'intero lacerto murale fu trasferito e collocato in un altare laterale della medesima chiesa, dove è tuttora visibile. L'episodio si inserisce pienamente nel contesto della religiosità post-medievale, caratterizzata da una percezione sacrale dell'immagine, intesa come entità viva, in grado di reagire attivamente

<sup>30</sup> Cfr. S. MONTORIO, *Teatro degli antichi vescovi della Chiesa di Andria*, Napoli, 1715, con la relazione di Mons. Nicola Adinolfi del 6 giugno 1711. S. MONTORIO, *op. cit.*, pp. 568-569.

agli oltraggi e di confermare, mediante il miracolo, la propria natura divina.

Restano tuttavia meno noti – e spesso trascurati dalla storiografia di ampio respiro – alcuni casi da me individuati in Puglia, emersi attraverso l'analisi di una bibliografia locale finora priva di una sistematizzazione critica. Si tratta, in particolare, degli episodi documentati a Mesagne, Soleto, Galatone, Lecce e Cerignola. In questo contesto si inserisce il culto della *Madonna della Misericordia* di Mesagne che rappresenta uno degli esempi più significativi del fenomeno delle immagini mariane miracolose del Mezzogiorno d'Italia. Esso segue un modello narrativo consolidato, attestato da fonti come quelle di Parrino, Sigismondo e Montorio: un evento prodigioso, scaturito da un atto sacrilego, funge da elemento propulsore per la trasformazione devozionale e architettonica del santuario. Il luogo sacro muta così nella denominazione, nell'aspetto e nella funzione, offrendo al fedele un percorso di riconciliazione tra colpa e grazia, tra giustizia e misericordia.

La chiesa, inizialmente dedicata alla Madonna degli Olivi e legata alla famiglia nobiliare dei Castriota Granai, fu teatro nel 1578 di un episodio miracoloso: un giocatore, infuriato per una perdita di denaro, colpì l'immagine della Vergine, provocando un livido scuro interpretato come una manifestazione soprannaturale. L'evento scatenò una risposta immediata e duplice: da un lato, la punizione esemplare del colpevole (secondo la cronaca, paralizzato e poi giustiziato); dall'altro, un'evoluzione semantico-teologica del titolo mariano, da Madonna della Giustizia a Madonna della Misericordia, su disposizione dell'arcivescovo Bernardino de Figueroa<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> L'episodio è riportato da G. MAVARO, *Memorie storiche della città di Mesagne*, ms. sec. XVIII, Archivio Storico Diocesano di Brindisi; S. MONTORIO, *op. cit.*, pp. 480-481.

Tale mutamento rivela una precisa strategia devozionale di epoca barocca, in cui la funzione punitiva del sacro lascia spazio a una teologia della misericordia, capace di trasformare il prodigio in messaggio salvifico. Il culto mesagnese, dunque, si configura come esempio paradigmatico di come l'immagine miracolosa e il racconto del sacrilegio possano determinare una riformulazione del paesaggio culturale e del messaggio spirituale, in linea con le esigenze pastorali e iconografiche della Controriforma<sup>32</sup>.

La devozione verso la *Madonna delle Grazie* (fig. 6) di Galatone<sup>33</sup> si sviluppa attorno a una preziosa immagine mariana



Fig. 6 – *Madonna delle Grazie*, XV secolo, Galatone, chiesa della Madonna delle Grazie.

<sup>32</sup> Sull'uso teologico e devozionale delle immagini sacre nel periodo post-tridentino, si veda: R. ZAPPERI, *Immagini sacre e potere nel Rinascimento*, Roma 1992; S. DITCHFIELD, *L'immagine sacra nella cultura barocca*, Firenze 2001.

<sup>33</sup> A.P. COCO, *Il convento di S. Maria delle Grazie presso Galatone. Appunti e documenti*, Tip. Giurdignano, Lecce 1919, pp. 9-25; F.DANIELI, *La Madonna delle Grazie in Galatone: storia, arte e pietà popolare*, Congedo, Galatina 2006, p. 21.

tardo-bizantina, connotata da un'iconografia della Galaktotrophousa<sup>34</sup> e realizzata tra XIII e XIV secolo, testimonianza, questa, della persistenza di modelli bizantini nel contesto artistico pugliese, rielaborati secondo la sensibilità religiosa locale.

Il culto si intensifica nel XVI secolo a seguito di un evento sacrilego, narrato dalla fonte settecentesca di padre Cosimiro<sup>35</sup> che attribuisce al gesto blasfemo di Antonio Ciuccoli, colpevole di aver colpito l'occhio della Vergine con una pietra, un prodigio sanguinante, visibile ancora oggi sull'icona. La vicenda si conclude con la sua condanna a morte e confessione pubblica, che sancisce il legame fra colpa sacrilega e giustizia divina, evidenziando l'impatto devozionale di tale narrazione sulla comunità. L'episodio si inserisce in un più ampio contesto di intensa sacralizzazione delle immagini religiose nel Mezzogiorno moderno, come confermato da altri casi documentati e da fonti normative, tra cui i *Capitula Sinodalia* del vescovo Giovan Battista Acquaviva d'Aragona (1560), che prevedevano la scomunica per chi danneggiasse effigi sacre. Un culto parallelo si sviluppò anche presso la vicina cappella della Madonna delle Camine, dove un'altra icona mostrava segni ritenuti miracolosi. Tali eventi testimoniano una concezione delle immagini come presenze vive e capaci di reagire al comportamento umano, collocando la devozione mariana in un quadro di profonda interazione tra fede, immaginario miracoloso e disciplina ecclesiastica.

Nel 1568, a Soleto, un contadino di nome Giacomo Lisandri, in preda all'ira per aver perso il salario al gioco, colpì con un'accetta un affresco della *Madonna delle Grazie* (fig. 7),

<sup>34</sup> Si veda per un'analisi del tipo *Galaktotrophousa* e la sua diffusione nell'Italia meridionale: G. WOLF, *Salus populi. L'immagine della Madonna dal Medioevo al Concilio di Trento*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 112-115.

<sup>35</sup> P. COSIMIRO, *Cronaca della Provincia de' Minori Osservanti Scalzi di San Pietro d'Alcantara nel Regno di Napoli*, Stefano Abbate, Napoli 1729.

pronunciando parole blasfeme<sup>36</sup>. Poco dopo, fu ucciso durante una colluttazione, evento interpretato come punizione divina.



Fig. 7 – *Madonna delle Grazie*, XV sec., affresco, Soletto, chiesa di Santa Maria delle Grazie.

Dall'affresco, secondo la tradizione, sgorgò sangue, lasciando una macchia visibile ancora oggi nonostante i restauri<sup>37</sup>. Questo episodio miracoloso portò alla costruzione di una chiesa sul luogo dell'edicola votiva e all'insediamento dei Frati Minori, incaricati di custodire il culto<sup>38</sup>. L'evento si inserisce nel più ampio contesto della riforma post-tridentina, che promosse il superamento del rito greco-bizantino a favore del

<sup>36</sup> S. DE MASI, *Soletto e la Madonna delle Grazie: iconografia e miracoli*, in «Annali salentini di Storia e Tradizione», III (1998), pp. 88-95.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 88. Secondo alcune fonti orali, il volto dell'immagine avrebbe mantenuto una sfumatura oscura ben visibile ancora nel XVIII secolo, cfr. testimonianze raccolte in M. DE PASCALIS, *Soletto sacra*, Congedo, Lecce 1995, p. 73.

<sup>38</sup> B. DA LAMA, *Cronaca degli Osservanti Riformati della Provincia di San Niccolò*, Stefano Abbate 1729, pp. 174-180.

rito latino. A Soletto<sup>39</sup>, questo processo culminò nel 1602 con l'arrivo ufficiale dei Frati Minori<sup>40</sup>, dopo la morte dell'ultimo arciprete greco nel 1598. La narrazione del miracolo, pertanto, può essere interpretata come uno strumento simbolico e ideologico di legittimazione del nuovo ordine liturgico e come manifestazione della sacralità attiva attribuita alle immagini religiose nella religiosità popolare del Cinquecento.

A Lecce, un frammento di affresco mariano oggi conservato presso la chiesa di Santa Teresa testimonia un culto miracoloso sorto da un atto sacrilego (fig. 8). Il dipinto, proveniente dalla scomparsa chiesa di Santa Maria della



Fig. 8 – *Madonna con il Bambino*, affresco, Lecce, chiesa di Santa Teresa.

<sup>39</sup> A. CAUTELA, *Per la signora Elisa Carrozzini contro il beneficio Madonna delle Grazie di Soletto*, Trani 1921, pp. 4-21; *La Madonna delle Grazie di Soletto: le preghiere del '700, la storia, il miracolo*, L. MANNI (a cura di), Ed. Santoro, Galatina 2001.

<sup>40</sup> Cfr. G. DE SIMONE, *Rito greco e rito latino nel Salento post-tridentino*, in «Annali della Facoltà di Lettere dell'Università del Salento», XII (2002), pp. 211-240; A. JACOB, *La soppressione del rito greco in Terra d'Otranto*, Panico, Galatina 1980.

Carità, fu originariamente collocato su un muro interno di un'osteria.

Secondo la *Lecce Sacra* di Giulio Cesare Infantino (1634)<sup>41</sup>, un algozino, in preda alla rabbia per aver perso al gioco, colpì con un pugnale il fianco del Bambino Gesù raffigurato nell'affresco, provocando miracolosamente la fuoriuscita di sangue. Il gesto sacrilego fu seguito da una punizione immediata: il colpevole fu colpito da cecità, arrestato e giustiziato. Questo evento portò alla trasformazione dell'osteria in luogo sacro e alla fondazione della chiesa di Santa Maria della Carità, poi ricostruita nel 1616 e infine demolita in epoca moderna. L'affresco, trasferito nella chiesa di Santa Teresa, è oggi poco visibile e in condizioni precarie. L'episodio si inserisce nel più ampio contesto della religiosità post-tridentina, in cui il miracolo diventa strumento narrativo per la riconversione morale degli spazi urbani e per il rafforzamento del culto ufficiale.

La leggenda della *Madonna di Ripalta* di Cerignola si lega a un'origine bizantina<sup>42</sup>, attribuendo l'arrivo dell'icona a monaci basiliani in fuga durante le persecuzioni iconoclaste (VIII-IX secolo), che l'avrebbero nascosta nei pressi del fiume Ofanto. Il ritrovamento miracoloso avvenne nel XII secolo, quando alcuni uomini, ignari della natura sacra della tavola, la utilizzarono per battere il lardo, provocando una lesione da cui sgorgò sangue. Il fenomeno fu interpretato come segno divino e la fenditura è tuttora visibile. L'immagine, una tavola lignea di grandi dimensioni, raffigura la Vergine in trono con il Bambino, secondo lo schema bizantino della "Theotokos Hodegetria", ma con aggiunte successive di angeli turiferari. Databile tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, l'icona mostra influenze

<sup>41</sup> G.C. INFANTINO, *Lecce sacra*, Lecce 1634, rist. anast., Forni, Bologna 2005.

<sup>42</sup> La leggenda del trasferimento orientale è parte di una tradizione agiografica più ampia, che attribuisce a monaci basiliani la salvezza di immagini sacre durante le persecuzioni iconoclaste, cfr. A. JACOB, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, Pennsylvania State Univ. Press, 1995.

della “maniera greca” reinterpretata da scuole pittoriche locali dell’Italia centro-meridionale e della costa adriatica. Sul retro appare lo stemma dei Caracciolo, signori di Cerignola dal XVI secolo, segno del patronato laico sull’immagine<sup>43</sup>.

Come in altri casi coevi, l’evento prodigioso, legato a una ferita inferta all’immagine sacra e al suo ritrovamento in un luogo marginale, contribuì alla costruzione di una topografia del sacro che strutturò le pratiche devozionali e l’identità religiosa del territorio.

Gli episodi miracolosi descritti – da Soletto a Lecce, da Andria a Cerignola – mostrano come l’immagine sacra non fosse percepita soltanto come oggetto devozionale, ma anche come soggetto attivo all’interno di una rete di significati religiosi, culturali e simbolici<sup>44</sup>. La funzione culturale di queste immagini si accompagna a una persistenza stilistica arcaizzante, soprattutto in contesti periferici del Mezzogiorno, dove la ricezione della cultura bizantina – spesso mediata da maestranze locali – prolunga nel tempo modelli formali già superati nei centri artistici maggiori. L’icona di Ripalta, per esempio, presenta tratti tipici della “Theotokos Hodegetria”, sebbene reinterpretata in chiave occidentale con l’aggiunta di elementi devozionali tardivi. Analogamente, l’affresco leccese, in tardo stile medievale, conserva una struttura compositiva semplice, funzionale alla sua leggibilità devozionale.

L’elemento del “miracolo da contatto” – ovvero la fuoriuscita di sangue o la trasformazione dell’immagine in seguito a un gesto sacrilego – si inserisce in una tradizione agiografica ampia, che utilizza l’intervento divino per confermare la verità dell’immagine e sanzionare il peccato, soprattutto quando associato a luoghi di marginalità morale (osterie, gioco

<sup>43</sup> Archivio della Chiesa Maggiore di Cerignola, atto di cessione del Capitolo al feudatario Caracciolo (1543), in G. DE MATTHAEIS, *Documenti ecclesiastici di Capitanata*, Foggia 1982 pp. 114-116.

<sup>44</sup> Si veda: H. BELTING, *Antropologia dell’immagine*, Carocci, Roma 2011, pp. 45-52.

d'azzardo, spazi urbani liminali). Da un punto di vista iconografico, questi eventi contribuiscono alla ri-semantizzazione dell'opera, che da semplice pittura murale può diventare oggetto di culto, fino a giustificare interventi di traslazione fisica, protezione con teche o inserimento in altari appositi.

Non va sottovalutata, infine, la dialettica tra culto spontaneo e controllo ecclesiastico. Le immagini miracolose, spesso scoperte o violate casualmente, vengono successivamente istituzionalizzate attraverso atti giuridici, patronati nobiliari (come nel caso Caracciolo a Cerignola) e processi canonici. Questo passaggio trasforma il miracolo in dispositivo disciplinare conforme al clima post-tridentino, dove l'arte sacra è funzionale non solo alla fede ma anche alla regolazione morale del territorio urbano<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> M. BUZZI, *L'immagine sacra dopo il Concilio di Trento*, in «Annali di Storia dell'Arte» (2011), pp. 101-123.



IRENE MALCANGI

ATTI DI BLASFEMIA E DI ICONOCLASTIA  
IN ETÀ MODERNA (1549-1625)  
NEI FONDI PROCESSUALI  
DELL'ARCHIVIO DIOCESANO DI NAPOLI:  
IL FONDO SANT'UFFIZIO E GLI *ACTA CRIMINALIA*

La ricerca ha riguardato lo spoglio archivistico dei Fondi Processuali dell'Inquisizione napoletana presso l'Archivio Storico Diocesano di Napoli con l'obiettivo di indagare e reperire documenti inerenti la blasfemia e gli atti di iconoclastia in età moderna, cioè il rigetto delle immagini sacre, per procedere poi con la relativa trascrizione documentaria articolata in varie Sezioni. Prendendo in considerazione l'età moderna, la ricerca ha interessato il periodo storico che va dal 1549 (data del primo documento conservato nel Fondo Sant'Uffizio napoletano) al 1625, anno tradizionalmente accettato come termine simbolico della Riforma in Italia.

La storiografia offre nozioni importanti in materia di blasfemia e di iconoclastia ma, come fa notare Pierroberto Scaramella<sup>1</sup>, in Italia l'iconoclastia in particolar modo non si è affermata come un fenomeno di massa e vi è invece la mancanza di una riflessione d'insieme che possa in qualche modo ripercorrere modelli e sviluppo di un fenomeno dai

<sup>1</sup> P. SCARAMELLA, *"Madonne violate e Christi abbruciati": note sull'iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma*, in G.P. BRIZZI – G. OLMÍ (a cura di), *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Clueb, Bologna 2007.

contorni alquanto sfumati. Ed è essenzialmente per tale motivo che non vi sono a oggi numerose ricerche e contributi sul rigetto violento del tradizionale culto per le immagini sacre.

Pertanto tale mia ricerca si basa sullo studio di casi di blasfemia e di iconoclastia analizzati attraverso i documenti dei Fondi Processuali napoletani per delineare al meglio e in modo maggiormente definito le caratteristiche di un fenomeno così interessante per il settore giuridico e dei tribunali.

Tuttavia, indagare i processi inquisitoriali con la diretta ricerca d'archivio offre interessanti spunti di studio non solo per ciò che concerne il tribunale o il mondo ecclesiastico dell'epoca, ma è particolarmente fruttuoso per arricchire la disciplina della storia sociale. Basti pensare che ancora oggi nella nostra società i tribunali hanno un ruolo ben definito, rappresentano cioè lo specchio delle problematiche sociali esistenti e in tale contesto il tribunale stesso e i giudici, quali attuatori delle leggi esistenti, sarebbero invece gli strumenti per trovare possibili soluzioni alle suddette drammatiche realtà. A tal proposito, infatti, è emblematica la lettura di questi documenti archivistici al fine anche di comprendere quale sia stato il peso e il ruolo dei tribunali nelle società del tempo e, indubbiamente, quanto tutto ciò abbia influito sul popolo napoletano e sulla sua visione circa la fede religiosa.

### *1. Indagine archivistica attuata*

La mia indagine archivistica si è concentrata maggiormente sulla consultazione del Fondo Sant'Uffizio e del Fondo *Acta Criminalia* dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Il Fondo Sant'Uffizio è costituito dai documenti che vanno dal 1549 al 1647 inerenti l'attività dell'Inquisizione del Regno di Napoli focalizzata sul controllo e sulla persecuzione dei crimini di fede, dell'apostasia (cioè il ripudio volontario del proprio credo religioso), dei crimini in generale contro la morale del tempo.

Tra i numerosi contenuti del Fondo Sant'Uffizio meritano attenzione le lettere scambiate tra la Congregazione del Sant'Uffizio e i tribunali periferici<sup>2</sup>.

Si tratta di una corrispondenza davvero importante che ci mostra tutto l'iter delle numerose pratiche inquisitoriali, ovvero le riflessioni di base che venivano elaborate per arrivare alla formulazione delle decisioni giuridiche finali e alla scelta della pena da attribuire ai soggetti inquisiti. Una corrispondenza che, giorno dopo giorno, divenne l'insieme dei cosiddetti "precedenti legali": le pronunce legali espresse nell'ambito processuale in merito a specifici delitti avrebbero acquisito carattere immutabile e predefinito per tutti i delitti futuri di simile natura<sup>3</sup>. Non mancano certamente lettere che mettono in luce anche incomprensioni verificatesi tra la Congregazione del Sant'Uffizio e i tribunali periferici, persino in termini di errate pene inflitte agli inquisiti.

La tematica è affrontata nell'inventario del Fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli<sup>4</sup>, uno

<sup>2</sup> Si veda la ricca corrispondenza trascritta e studiata criticamente in P. SCARAMELLA, *Le lettere della congregazione del Sant'Uffizio ai Tribunali di Fede di Napoli: 1563-1625*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2002.

<sup>3</sup> Si tratta del noto "diritto del precedente" che oggi è il pilastro delle decisioni giudiziarie nell'ordinamento giuridico americano, non in quello italiano dove ogni caso è a sé.

<sup>4</sup> G. ROMEO, *Il fondo Sant'Uffizio dell'Archivio storico diocesano di Napoli: inventario (1549-1647)*, Collana editoriale «Campania Sacra»: rivista di storia sociale e religiosa del Mezzogiorno, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale. Sezione "S. Tommaso d'Aquino", Editoriale comunicazioni sociali, XXXIV (2003). È di recente pubblicazione un Inventario del *Fondo Sant'Uffizio* che continua in un certo modo l'inventariazione di G. ROMEO ferma al 1647: A. OREFICE (a cura di), *Il Fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1648-1766)*, Editoriale Scientifica, Napoli 2024.

Il Fondo Sant'Uffizio è stato recentemente riaperto alla consultazione pubblica, infatti a seguito del violento terremoto del 1980 rimase chiuso e interdetto alla fruizione pubblica per vario tempo.

strumento preciso per chiarire i preziosi contenuti archivistici dell'intero suddetto Fondo:

il fondo Sant'Ufficio è stato aperto alla consultazione degli studiosi intorno al 1970 quando il materiale è stato riordinato e catalogato dal personale dell'archivio e da Franco Armento, laureando della facoltà di Magistero dell'Università di Salerno che ha utilizzato tale lavoro per dare corpo alla sua tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1970-1971. Negli anni successivi sono state condotte le prime ricerche sulle carte dei processi, alcune pubblicate altre utilizzate per la compilazione di tesi di laurea<sup>5</sup>.

Nello specifico ho consultato i documenti classificati dal già citato Inventario come atti di *Bestemmia ereticale*, *Proposizioni eretiche, erronee o sospette*, *Irriverenza verso cose o persone sacre*. Inoltre l'Inventario specifica la possibilità di consultare o meno la documentazione in base allo stato di conservazione (fotografabile, non fotografabile, consultabile, non consultabile), tuttavia oggi non vi è questa distinzione nella documentazione ed effettivamente molti fascicoli sono molto rovinati e illeggibili. Ho dunque potuto svolgere una ricerca importante per la quale è stato indispensabile il suddetto Inventario che ha rappresentato naturalmente una

<sup>5</sup> G. ROMEO, *Il fondo Sant'Ufficio*, cit., 2003, p. 629. Rimando al volume di G. ROMEO del 2003 per una disamina dei contenuti del *Fondo Sant'Ufficio* e delle modalità adottate per la sua inventariazione. Al contempo Romeo con i suoi studi ha anche individuato i problemi del *Fondo Sant'Ufficio* napoletano basati anche sulla presenza di due tribunali a Napoli che spesso lavorarono persino contemporaneamente, ovvero il tribunale del ministro delegato e il tribunale diocesano. Per questi aspetti cfr. G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi*, in «Campania Sacra»: rivista di storia sociale e religiosa del Mezzogiorno, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale. Sezione «S. Tommaso d'Aquino», Editoriale comunicazioni sociali, VII (1976), pp. 5-119.

guida per effettuare sin da subito una selezione dei documenti affini ai miei obiettivi di ricerca.

Un altro fondo archivistico molto importante da me consultato sempre presso l'Archivio Storico Diocesano di Napoli è quello degli *Acta Criminalia*. Analogamente al Fondo Sant'Uffizio ho utilizzato come guida un altro analitico Inventario<sup>6</sup>.

A differenza del Fondo Sant'Uffizio, relativo ai delitti contro la fede religiosa, il Fondo Acta Criminalia raccoglie processi che fanno riferimento anche a denunce, mandati di carcerazione, omicidi, aggressioni varie, atti criminali della curia arcivescovile napoletana, i crimini legati alla bestemmia ereticale e al gioco a carte. Un tema quest'ultimo citato che ho trovato anche nel Fondo Sant'Uffizio e pertanto molto interessante da analizzare.

In entrambi i suddetti Fondi archivistici, relativamente alla documentazione da me consultata e in gran parte ivi riportata, non ho reperito allegati o reperti. Nell'ambito delle carte processuali di iconoclastia, dunque, ho trovato citate le icone sacre o "santini", ma non sono allegati ai suddetti fascicoli.

In generale la vasta documentazione dei due suddetti Fondi archivistici, come sottolineato dagli studiosi<sup>7</sup>, probabilmente ancora oggi non è quella totale e complessiva, infatti molta documentazione è conservata altrove e persino in altre sedi all'estero. Pertanto è difficile parlare attualmente dell'assoluta totalità della documentazione originaria dei due fondi documentari.

Sempre a Napoli, oltre ai suddetti Fondi consultati presso l'Archivio Storico Diocesano, ho condotto la mia ricerca presso l'Archivio di Stato analizzando varie carte di

<sup>6</sup> M. MANCINO (a cura di), *Gli Acta criminalia dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1493-1799)*, Collana editoriale «Campania Sacra»: rivista di storia sociale e religiosa del Mezzogiorno, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale. Sezione «S. Tommaso d'Aquino», Editoriale comunicazioni sociali, volume 53 (2022).

<sup>7</sup> G. ROMEO, *Il fondo Sant'Uffizio*, cit.; M. MANCINO, *op. cit.*

atti giudiziari tra cui è emerso un documento di bestemmia ereticale nel *Fondo Processi antichi. Gran corte della Vicaria*. Si tratta di un caso diverso in cui non vengono trovate prove sufficienti per sostenere l'accusa di blasfemia e quindi è necessario liberare la donna dal carcere.

## 2. Elaborazione di un'Appendice documentaria

Di pari passo con la consultazione dei suddetti documenti ho svolto la relativa attività di spoglio archivistico.

In questo modo ho creato un'Appendice documentaria costituita dalle foto dei documenti da me consultati e dalle rispettive schede che ho elaborato con la trascrizione integrale dei documenti.

Per l'elaborazione di tali schede ho deciso di creare dei 'campi di indagine' obbligatori per ciascuna scheda, riprendendo così l'ordine stabilito anche dai due Inventari<sup>8</sup> da cui sono partita, in modo tale da estrapolare dai documenti informazioni salienti: *in primis* i riferimenti archivistici (Archivio in cui il documento è conservato, il nome del Fondo archivistico composto dal Fascio e dal Fascicolo), l'anno di inizio e fine del processo, il soggetto inquirente, i nomi e cognomi dei soggetti inquisiti, i luoghi in cui si svolgono i crimini, l'oggetto del documento, vale a dire il crimine commesso dai soggetti inquisiti.

Questi campi di indagine essenziali consentono di creare una prima selezione della documentazione relativamente al periodo storico, alla tipologia di crimine commesso e anche alla possibilità di elaborare una mappatura dei luoghi citati. Tuttavia la lettura e la trascrizione dei documenti forniscono altre importanti informazioni su cui riflettere: lo stato sociale e culturale dei soggetti inquisiti, la tipologia di processo<sup>9</sup>, la

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> A tal proposito, già l'Inventario (G. ROMEO, *Il fondo Sant'Ufficio*, cit.)

tipologia di pena e di atto giudiziario, il metodo di scrittura dei documenti. A proposito di quest'ultimo elemento, ogni documento è la stesura originale di un processo giudiziario che si apre con l'indicazione della data e la specificazione del luogo in cui si tiene il processo, delle persone presenti e di quelle imputate. Sono parte integrante del processo le deposizioni dei testimoni e dell'inquisito e sono proprio queste parti che ci consentono di comprendere e ricostruire tutte le vicende svoltesi e il processo giudiziario stesso. Pertanto nella lettura della documentazione ci si imbatte direttamente nel personaggio che parla, ci sono parti in lingua latina ma anche in dialetto e con diversi volgarismi. Molti interrogatori sono verbalizzati nel processo in latino, ma probabilmente le domande furono poste agli interrogati in dialetto. Come già osservato dallo studioso Valerio Valente<sup>10</sup>

il problema della stesura linguistica degli atti è quindi duplice: da un lato il bisogno di chiarezza per i giudici, dall'altro il rispetto testuale dei termini delle deposizioni. Deriva di qui da una parte la grande cura con cui sono trascritte le dichiarazioni dei testimoni, di cui sono riportate le precise parole, dall'altra la necessità di rendere comprensibili quelle parole.

Un altro elemento importante che ho dedotto dallo spoglio archivistico è il motivo per cui molte volte i testimoni decidevano di deporre:

sono pochi giorni che ho inteso che quelli che sanno gli eretici et omini di malavita et non gli revelano sono scommunicati il che io non sapeva et cosi sono venuto a rivelarli et deporre la verità a posta<sup>11</sup>.

fornisce dettagli importanti relativamente al tipo di procedimento, con la specifica di "*Informazioni, Denuncia, Processo formale, Processo sommario, Praeventio*".

<sup>10</sup> V. VALENTE, *Momenti di lingua e di costume nella vita di Bitonto nel secolo XVII*, in Rivista «Studi bitontini», Centro Ricerca di Storia e Arte, Bitonto, n. 30-31 (1980), p. 215.

<sup>11</sup> Archivio storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 1,

Cioè si intende da queste parole che molto frequentemente i soggetti testimoniavano nei processi inquisitoriali perché nel credo dell'epoca essere a conoscenza di eresie compiute da altri e non testimoniare significava essere eretici.

Fatte queste considerazioni, per delineare al meglio tutti gli aspetti principali e importanti di tale studio, ho classificato il materiale documentario consultato e trascritto in diverse categorie: Blasfemia, Iconoclastia, Magia, Eresie varie, Casi particolari. Non è raro, come vedremo e come è già specificato negli Inventari già citati, che nello stesso documento compaiano insieme tutti i casi.

### 3. *Blasfemia*

Per ciò che concerne la blasfemia, ho individuato varie tipologie: Blasfemia rivolta a Dio e alla Madonna e a tutti li Santi; le numerose Bestemmie ereticali rivolte a San Pietro, San Paolo, San Giovanni Battista, la Madonna del Carmelo, Sant'Antonio.

In merito alla blasfemia rivolta a Dio e alla Madonna, è particolarmente interessante il documento conservato presso l'Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 1, fascicolo 19 datato 1563-1573. L'inquisito è Andrea Francesco De Matteis e viene processato per il crimine di "Eresie diverse, Bestemmie ereticali, Proposizioni eretiche, erronee o sospette.

Si tratta di un documento che rappresenta un caso particolare e molto interessante, una bestemmia singolare per quanto concerne le modalità in cui l'atto blasfemo viene eseguito e compiuto. Il processo si apre con la deposizione di Giovanni Francesco Glorioso, salernitano, che testimonia con giuramento. Dal documento si legge che il testimone

fasc. 19. Ma il caso è ricorrente anche in molti altri documenti dello stesso fondo archivistico. Si affiancano a tali casistiche le autodenunce, il ruolo dei confortatori e gli sgravi di coscienza, tutti argomenti ampiamente affrontati dagli studiosi del settore.

fu convocato dall'Inquisizione e gli fu chiesto se fosse a conoscenza di eretici o se conoscesse qualcuno sospettato di eresia. Così il testimone dichiarò di essere stato all'Arcipalda dove aveva residenza e di aver inteso che in quella terra ci fosse un uomo di nome Andrea Francesco De Matteis di mala fama «malo nome de Christiano». A questo punto il testimone iniziò a raccontare che Andrea Francesco De Matteis era solito bestemmiare quando giocava e iniziò a narrare degli episodi che gli furono raccontati ma anche episodi a cui fu presente:

...quando giocava biastimava Dio, Christi, la Vergine Maria et tutti li santi, quando tutti insieme, et quando ad uno ad uno, et per tener meglio conto delli Santi che bastimava...mettiva alli bottoni del saio li nomi delli santi et poi li biastimava. Perdendo al gioco bastimava et malediceva li santi, et sfruciava con la mano li bottoni predetti che portava nel saio et, dicendo che fossero maledetti, et cominciava da quelli che sono verso il collo et la gola sino al basso...come ho detto con le mie orecchie più volte l'ho inteso bastimare crudelmente il nome di Dio et de S<sup>i</sup> et davi l'aia sua et lo corpo et li figli et le robbi, et quanto al Diavolo, in modo che io mi spaventava di intenderlo.

Quando l'inquisito Andrea Francesco De Matteis deponeva, ringraziava Dio e chiedeva a Dio di perdonare tutti i suoi peccati ma non il peccato di blasfemia:

Dio me ne guardi, Dio perdonami tutti li miei peccati, ma di questo non me ne perdonare io non conosco nessun prospecto di eresia.

Continuando la lettura del documento emergono altri due testimoni: Thomas de Arcipalda che raccontò di Francesco Gerardi, uomo eretico contro la dottrina cattolica e stretto amico di Andrea Francesco De Matteis. Un altro testimone fu Giuliano Mirco che depose di aver passeggiato un giorno all'inferno e Giuliano si tolse il cappello in segno di rispetto e religiosità. Andrea Francesco De Matteis, invece, esclamò

questo è l'oglio che se va ad ontare li ogli de uno che se vol morire.

Sono numerosi nel Fondo Sant'Uffizio i documenti riguardanti i preti processati per blasfemia. Ne è un esempio il documento risalente al 1574 e avente come soggetto inquisito Don Camillo De Costanzo per Bestemmie ereticali e cibi proibiti<sup>12</sup>.

Questo documento vede coinvolti nelle deposizioni i parenti dell'inquisito Don Camillo de Costanzo poiché presenti come testimoni nell'atto della bestemmia ereticale. Nello specifico, Don Camillo de Costanzo bestemmia e maledice Dio per aver permesso la nascita di suo figlio. Una bestemmia pronunciata in un momento di rabbia nei confronti del figlio e una tipologia di frase talvolta ricorrente anche oggi soprattutto nel contesto dialettale.

Un altro tipo di blasfemia riguarda le Bestemmie ereticali rivolte a San Pietro, San Paolo, San Giovanni Battista, la Madonna del Carmelo, Sant'Antonio. Un documento datato 1569 vedeva inquisito Alfonso Varallo<sup>13</sup> ed è questo uno dei pochi casi in cui il documento contiene alcuni appunti nel margine sinistro dei fogli a voler indicare i contenuti più importanti e salienti del processo. Si tratta della bestemmia ereticale di Alfonso Varallo che durante il gioco a carte della primera bestemmìò il nome di San Pietro e San Paolo e maledicendo Dio. Questo episodio saliente è indicato con la scritta «Nota Blasphemia Dei».

Analogamente un altro caso di preti/parroci eretici risale al 1586<sup>14</sup> ed è un episodio che ritengo opportuno considerare

<sup>12</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 21, fasc. 253.

<sup>13</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 9, fasc. 123.

<sup>14</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 56, fasc. 657.

nell'ambito della blasfemia rivolta ai Santi. Nel caso specifico, qui siamo di fronte a un caso in cui Don Antonio Ursino bestemmia pubblicamente e i presenti lo denunciano all'Inquisizione. Nelle deposizioni i testimoni affermano che Don Antonio disse anche pubblicamente il motivo delle sue bestemmie: non crede a Dio, né all'inferno né al paradiso, né all'anima.

Da questa prima classificazione ho potuto notare che la bestemmia ereticale in generale veniva pronunciata spesso dai giocatori (a dadi, a carte) «iracondi» per aver perduto denari nel gioco. La bestemmia ereticale pronunciata contro Dio o contro la Madonna era sempre seguita da un atto o gesto di disprezzo contro le icone sacre e accompagnata da varie eresie. Le bestemmie contro i Santi, invece, no.

Ecco di seguito un paio di esempi:

*...biastematore del nome di Nostro Signore Idio e della sua Madre de piu solito buttare la garretta in grazie della Madonna Santissima biastemandola e sputandola*" (Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 4, fasc. 74);

*...cornuto biastematore del suo Santissimo nome e della Santissima e beatissima madre e co andare co mazze et cortelli avanz dela Santa imagine del nostro Santissimo Gesu Cristo et sfrabicatale le faccie* (Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 18, fasc. 227)

Un ulteriore elemento che ritengo interessante riguarda la pronuncia di bestemmie nel contesto quotidiano. Ho notato che in questi casi è ricorrente la presenza in casa di candele accese nominate nei documenti «candela allumata» che ho trovato piuttosto curioso. Penso che la candela accesa possa essere associata a diverse situazioni di penitenza o di peccato, gli stessi inquisitori sono spesso descritti generalmente incappucciati e con una candela in mano. Lo stesso discorso vale per il foglio di carta, un altro particolare che ho trovato spesso, soprattutto nell'ambito dei documenti aventi a oggetto

processi legati alla blasfemia o iconoclastia correlata alla magia: gli inquisiti hanno una carta in mano da cui leggono e a cui fanno fede nell'atto magico.

#### 4. *“Pronunciare la scomunica”*

Abbiamo visto finora casi di bestemmia ereticale descritti minuziosamente attraverso le deposizioni e gli interrogatori ai testimoni. Tuttavia, nei documenti a partire dal 1583 si inizia a parlare genericamente degli inquisiti che scendono in strada e “fanno/pronunciano la scomunica”, senza che ci sia una descrizione analitica del crimine commesso o della bestemmia pronunciata. Ci si concentra molto invece sul contesto e ambiente circostante. A tal proposito è interessante un documento del 1583 riguardante l'Irriverenza verso cose o persone sacre<sup>15</sup>. In questo documento, come tanti altri casi, tramite le deposizioni dei testimoni si viene a conoscenza dei crimini commessi dagli inquisiti. In particolare si fa riferimento a una domenica notte quando circa sette uomini con la candela accesa suonarono la campana di carnevale e “pronunciarono la scomunica”. Tutti gli uomini erano contro la Chiesa, don Prospero cercò di farli pentire ma i sette uomini inveirono contro il parroco che, secondo qualcuno dei presenti, aveva con sé un coltello.

Il giorno seguente ci fu nuovamente la pronuncia della scomunica. Un secondo testimone, Giallaurenzo Mascolo, depose raccontando lo stesso episodio riportato dal primo testimone aggiungendo che anche la notte seguente alle 3 gli uomini si presentarono con la candela accesa. In particolare due uomini, Aniello e Giulio, avevano in mano una carta e pronunciarono la scomunica.

<sup>15</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 50, fasc. 587.

Arrivò don Prospero parroco di Sant’Arcangelo che disse ai due Giulio e Aniello di non fare quelle cose perché era vergogna e Aniello rispose a don Prospero di «chiudere questo naso in culo».

Dalle deposizioni appare un altro uomo chiamato Gennaro «candelaro» che dichiarò di essere stato incluso e convinto a partecipare alle scomuniche, con la promessa di benefici in cambio. Così Gennaro pronunciò la scomunica due volte: la prima volta non suonò la campana, la seconda volta invece sì e arrivò il sacrestano della chiesa di Sant’Arcangelo degli armieri che gli disse di non dire e fare più quelle cose perché è peccato e gli tolse la carta che aveva in mano (carta trovata a terra da chi parla nella deposizione). Chi depone è carcerato e dice di non aver capito bene la causa della sua carcerazione, ma sicuramente è ascrivibile al fatto che una sera stava accompagnando sua nipote, figlia di sua sorella, e capitò nella via degli armieri dove udì Aniello che suonò la campana e fece la scomunica e la maledizione dei quattro articoli del corpo «et diceva li fecatielli (fegatelli) salsiccie et tropiano et altre cose da mangiare et faceva et diceva come se fano quando se pubblicano le scomuniche». In questo era presente il prete di Sant’Arcangelo degli armieri che gli disse che era scomunicato e Aniello gli rispose di fare il peggio che poteva e uno che stava con il parroco gli diede una torcia in testa. Gennaro depone dicendo che tutti e tre erano d’accordo per fare la scomunica insieme.

Un caso analogo è oggetto di un documento successivo datato 1591<sup>16</sup> in cui si parla di un uomo che in piena notte nella strada di San Giovanni a mare suonò una campanella e nella strada “pronunciò scomunica”, nominò diversi santi e diceva parole contro la Chiesa parlando per conto del Monsignore. Sono diverse le deposizioni raccolte da vari testimoni che

<sup>16</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant’Uffizio, Fascio 70, fasc. 842.

conoscevano e altri che non conoscevano l'inquisito Salvatore Bilotta e raccontano tutti la stessa versione. Salvatore Bilotta però viene interrogato e afferma di essere stato costretto da parte di alcuni giovani a dire cose contro la Chiesa e a fare la scomunica, non è vero che suonò la campanella né che faceva scomunica per conto del Monsignore. In entrambi i casi, prima della pronuncia della scomunica, gli inquisiti suonano un campanello; nel primo caso si tratta specificatamente di “campana di carnevale”. L'episodio della “pronuncia della scomunica” è molto singolare e interessante. Ritengo che possa essere considerata una modalità di censura intrinseca nella società dell'epoca nel Regno di Napoli. Le scomuniche previste per coloro che leggevano libri proibiti o vendevano quadri proibiti (fra questi, alcuni casi da me consultati sono ivi studiati) sono una prova significativa della censura.

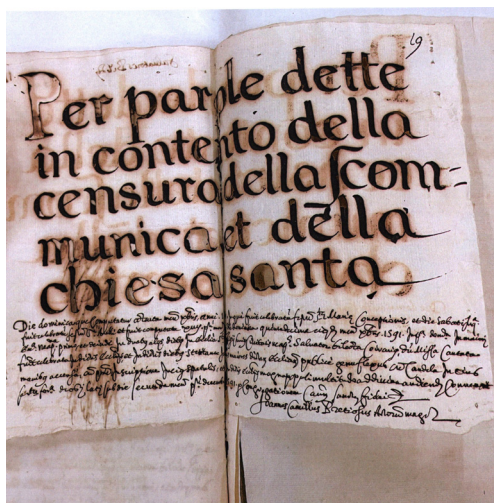


Fig. 1 – Stralcio di documento con la scritta leggibile in grande  
*Per parole dette in contento della censura della scomunica et della chiesa santa.*  
 Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 70, fasc. 842.

## 5. *Iconoclastia*

Prendendo in considerazione l'iconoclastia, invece, spesso appare sempre come un fenomeno successivo alla bestemmia. Concretamente l'atto iconoclasta di violenza e di rigetto contro le immagini sacre è un'azione che segue la pronuncia di bestemmie ereticali.

Nei Fondi archivistici da me consultati (Fondo Sant'Uffizio, Fondo *Acta Criminalia*), e precedentemente citati, gli atti di iconoclastia sono molto diversi da quelli emblematici e oggi più celebri che hanno dato vita a veri e propri culti e all'erezione di edifici religiosi (si veda il caso della Madonna dell'Arco a Sant'Anastasia, della Madonna delle Grazie a Galatone e così via).

Le motivazioni dell'atto iconoclasta erano legate ovviamente alla perdita al gioco, ma spesso l'atto violento era rivolto alle immagini sacre perché ritenute responsabili di avvenimenti scomodi o perché non prestavano aiuto alla risoluzione dei problemi.

Un documento del 1573<sup>17</sup> vede come inquisita Laura De Ruggiero che compie diverse eresie, bestemmia e presa dall'ira sputa sull'immagine della Madonna perché in casa sua non trovava le sue «robbe». Questo è un aspetto molto ricorrente nei documenti che ho consultato con episodi di iconoclastia, ritenere cioè responsabile Dio, i Santi e la Madonna per aver smarrito qualcosa o perché qualcosa non va come si vorrebbe. Viene marcato con l'atto iconoclasta il disinteressamento di Dio, Santi e Madonna nei propri confronti, responsabili delle cose negative, seppur di poco conto, che l'uomo non poteva controllare.

Avviene lo stesso infatti, giusto per portare un altro esempio, all'inquisito Cl. Giovanni Cola Provenzale<sup>18</sup> che è

<sup>17</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 17, fasc. 222.

<sup>18</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 56, fasc. 656.

in carcere e non trova i suoi effetti personali, una medaglia e «certe sue bolle». Inizia a cercare e trova una immagine dipinta di San Francesco e nella rabbia la strappa, la getta a terra e la calpesta attribuendo al Santo la responsabilità di non trovare le sue cose. Nelle pagine poi successive si legge che in realtà Giovanni Cola Provenzale era molto arrabbiato perché aveva giocato a carte tutta la notte e aveva perso molti denari. Perdi più era carcerato e iniziò a minacciare di volersi uccidere con un coltello in carcere.

#### 6. *Blasfemia, Iconoclastia e Magia*

Un'altra tipologia di documenti riguarda la blasfemia e iconoclastia correlate alla magia, una correlazione non nuova di cui sono celebri vari episodi ed è ricorrente il riferimento alla cartomanzia. In particolare quando si parla di cartomanzia c'è sempre poi la bestemmia ma soprattutto la pratica di spezzare il Crocifisso. Questo rituale è descritto frequentemente nei documenti che ho consultato: gli inquisiti spezzavano un Crocifisso, lo calpestavano con i piedi per compiere un atto di cartomanzia. Ci sono vari casi analoghi e celebri tra cui gli episodi delle streghe che calpestavano crocifissi e immagini della Madonna, orinavano sulle ostie consacrate gettandole nel fuoco<sup>19</sup>. Tutta una casistica complessa che suscitò vari dissapori tra la Chiesa e il Sant'Uffizio.

Risale al 1601 un documento molto interessante<sup>20</sup>. Il soggetto che viene ascoltato dal Sant'Uffizio e depone come testimone è nello stesso carcere in cui sono i soggetti inquisiti. Racconta di aver visto i soggetti inquisiti in gruppo compiere un atto strano: avevano preso un Crocifisso, prima gli

<sup>19</sup> G. ROMEO, *Inquisitori esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni Editori, 1990, pp. 48-52.

<sup>20</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 106, fasc. 1275.

tolsero le braccia, poi le mani. Presero una pietra marmorea bianca con la quale pestarono le braccia, le mani e le gambe del Crocifisso fino a ottenere una polvere bianca. Mentre compivano questo gesto, uno di loro aveva un libro aperto da dove leggeva e si trattava sicuramente di cartomanzia. Dopo presero delle foglie di palma benedetta che stava lì nel carcere e le bruciarono con la fiamma della candela. Uno di loro era sempre attento che si affacciasse qualcuno dall'esterno del carcere, e arrivò infatti un giovane venticinquenne con barba castagna e vestito di velluto. A questo punto quindi gli inquisiti presero ciò che avevano ottenuto pestando il Crocifisso e lo conservarono in un moccatturo (fazzoletto) e lo portarono al giovane.

Il testimone racconta di aver chiesto più volte agli inquisiti di cosa si stessero occupando e dopo tanta insistenza gli dissero che il giovane a cui diedero il fazzoletto era innamorato di una giovane donna e che avrebbe potuto utilizzare la pozione creata da loro pestando il Crocifisso per farla innamorare. In cambio sarebbero stati liberati dal carcere. Era una prassi che avevano imparato dai turchi e la pietra bianca era una calamita battezzata. Rinnegarono la fede di Cristo e così il testimone con la sua deposizione li denunciava come eretici.

Il fenomeno della preparazione di pozioni magiche era molto ricorrente al tempo e, come già detto, strettamente correlato alla blasfemia e iconoclastia. Si tratta di un fenomeno di profanazione eucaristica di cui ne è un esempio la profanazione del XIII secolo avvenuta a Trani: una donna ebrea trafugò un'ostia su consiglio di una fattucchiera per creare un filtro d'amore. Curiosa di vedere se ci fosse il Corpo di Cristo, la donna decise di friggere l'ostia che iniziò a sanguinare<sup>21</sup>. Ancora oggi a Trani ci sono testimonianze

<sup>21</sup> Si veda anche *“L'innamorato di Gesù Cristo” del servo di Dio Fra Bartolomeo da Salutbio*, (al secolo B. Campi) Minore Osservante, edito a Venezia, presso Giov. Battista Combi MDCXVIII, p. 561.

di questo episodio ben custodite dalla popolazione tranese presso la casa in cui avvenne tale episodio, oggi Chiesa del SS. Salvatore (Fig. 2).



Fig. 2 – Trani, Chiesa del SS. Salvatore.

Un caso molto simile si verificò a Napoli nel 1583 ed ebbe come protagonista suor Eleonora de Ruggiero<sup>22</sup> di Napoli, del monastero di S. Maria Donnaregina:

<sup>22</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 48, fasc. 558. Il caso è stato studiato anche da G. ROMEO, *Inquisitori esorcisti e streghe*, cit., 1990, p. 8.

...aveva compiuto un sacrilegio con un'ostia, dalla quale era poi zampillato del sangue

Questo avvenimento fu considerato inizialmente miracoloso, tuttavia la vicenda si dovette concludere con l'abiura e la scomunica della clarissa.

### 7. "Eresie varie"

Una gran parte dei documenti conservati nel Fondo Sant'Uffizio e nel Fondo *Acta Criminalia* dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli fa riferimento al crimine di mangiare carne nei «giorni proibiti» e tanti altri riguardano eresie varie (sono ricorrenti i documenti in cui si fa riferimento all'impossibilità di credere che Maria Vergine avesse messo al mondo il Suo figlio).

Nell'intero Fondo Sant'Uffizio ci sono solo due casi relativi al commercio dei quadri proibiti, in particolare in uno dei due si fa riferimento a 14 quadri per i quali il soggetto compratore viene inquisito poichè essi rappresentano ritratti di personaggi eretici (Re di Svevia, Regina Elisabetta ecc)<sup>23</sup>. Ci sono anche documenti di processi per libri proibiti.

Un altro caso particolare e interessante riguarda l'elemosina con immagine del Crocifisso<sup>24</sup>: Pietro di Antonio di Napoli chiedeva elemosina per l'ospedale di Santa Maria della Vittoria di Napoli per le pubbliche piazze con qualche immagine del Crocifisso in maniera indecente e scandalosa e fu carcerato per questo motivo. Pietro di Antonio fu rilasciato dalle carceri

<sup>23</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 94, fasc. 1136. Il primo caso invece è contenuto nel medesimo Archivio al Fascio 43, fasc. 493. In tal caso P. SCARAMELLA in *Le lettere della Congregazione del Sant'Uffizio ai tribunali di fede di Napoli (1563-1325)* a p. 61 riporta una lettera collegata proprio al documento relativo ai quadri proibiti che ho consultato.

<sup>24</sup> Archivio Storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 73, fasc. 879.

con la promessa e l'obbligo sotto pena di essere messo ai remi attraverso questa azione di remare per il Papa per un triennio continuo. Chiese di essere esonerato ma se, continuando nella stessa attività nello stesso luogo con la stessa immagine del Crocifisso o qualche altra immagine di Santi, avrebbe ricevuto quelle punizioni. Venne liberato dalle catene e spontaneamente promise che da quel momento in poi non avrebbe praticato elemosina nelle pubbliche piazze né in alcun luogo.

### 8. Iconografia pittorica relativa

Nei due Fondi archivistici che ho consultato (Fondo Sant'Uffizio, Fondo *Acta Criminalia*) non ho trovato reperti allegati, ma ecco l'unica immagine che ho finora rintracciato (Fig. 3). È interessante questo foglio, una rappresentazione



Fig. 3 – Immagine raffigurante la Circoncisione di Gesù Bambino.  
Archivio storico Diocesano di Napoli, Fondo Sant'Uffizio, Fascio 4, fasc. 62.

di buona qualità che immortalava la Circoncisione di Gesù Bambino. L'immagine è parzialmente abrasa dal tempo. Il documento di cui fa parte questa immagine è illeggibile, ma fa riferimento a un carcerato bestemmiatore.

È leggibile nella parte superiore dell'immagine la scritta in latino *Nunc dimittis servum tuum, Domine secundum verbum tuum in pace*, ovvero il Cantico di Simeone<sup>25</sup> (Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola).

Alla scarsità di immagini nei documenti, corrisponde invece un congruo numero di dipinti, alcuni presso la Certosa di San Martino di Napoli, raffiguranti l'esecuzione di condannati dalla Sacra Inquisizione. Sono molto noti a tal proposito i dipinti del pittore Jean-Paul Laurens<sup>26</sup> (Fig. 4) e di Gioacchino Toma (Fig. 5).



Fig. 4 – Jean-Paul Laurens, *Le pape et l'inquisiteur*, 1882, Bordeaux, Musée des Beaux-Arts.

<sup>25</sup> Il *Nunc dimittis* è un cantico contenuto nel secondo capitolo del Vangelo secondo Luca con il quale Simeone chiede congedo a Dio perché ha potuto vedere il Cristo. Per questo è conosciuto anche come Cantico di Simeone. Il suo nome deriva dalle prime parole della traduzione latina *Nunc dimittis servum tuum, Domine*.

<sup>26</sup> Per le altre opere del pittore francese si veda *Peintres d'aujourd'hui. Jean-Paul Laurens. Sa vie - son oeuvre, nombreuses productions*, Société d'édition et de publications, Librairie Felix Juven, Paris 1910.

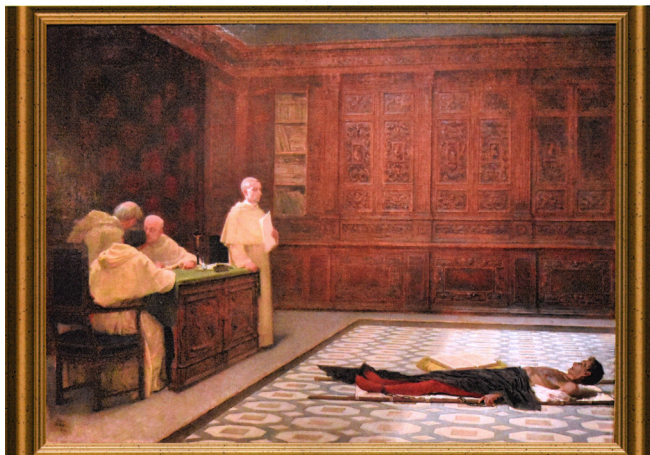


Fig. 5 – Gioacchino Toma, *Episodio della Santa Inquisizione*, 1864, Museo Civico di Castel Nuovo, p.zza Municipio, Napoli.

Un altro aspetto interessante circa questa attività di spoglio archivistico è quello di aver potuto tracciare una mappatura dei luoghi citati in tutti i documenti e poter riscontrare luoghi ed edifici religiosi ancora oggi esistenti e luoghi che nel tempo, seppur ancora oggi esistenti, hanno cambiato denominazioni; o ancora semplicemente conoscere i modi popolari e dialettali con cui il popolo napoletano appellava determinati luoghi della città. (Per esempio la “fossa di Santissima Maria della Bruna” a Secondigliano: oggi con tale espressione si fa riferimento ai ruderi dell’antica chiesa situati nei pressi della Rotonda di Arzano. O ancora l’attuale via Toledo che probabilmente poteva essere nominata nella collettività locale “strada di Don Francesco de Tovar”). Dunque un riscoprire luoghi antichi che oggi hanno anche una destinazione d’uso differente: è questo il caso delle carceri.

Ho avviato la ricerca archivistica così impostata a Napoli come anche in Puglia, a Bari e a Bitonto presso l’Archivio Storico Diocesano. Ne è emerso che a Bari non sono presenti documenti processuali. A Bitonto, invece, sebbene ci siano i

fondi processuali la documentazione non è inventariata, per cui la ricerca andrebbe sicuramente approfondita e richiederebbe tempistiche più lunghe.

In particolare, grazie al Direttore dell'Archivio Storico Diocesano di Bitonto, dott. Stefano Milillo, ho potuto consultare il *Processo di Sant'Ufficio contro Antonio Barone ed altri di detta casa* (1660 fuori data) nel Fondo Curia, *Acta Criminalia* A/23 bis in cui è contenuto anche un caso interessante relativo a un affresco di Sant'Antonio in una vecchia chiesa a Conversano «dipinto alla parete con la mazza e un campanello appeso a detta mazza».

Questo dipinto subì atti di violenza. Si fa anche riferimento nel medesimo fascicolo a un episodio di blasfemia verificatosi in Basilicata.

Sempre nello stesso fondo archivistico ho reperito un altro caso importante in cui una donna di Bitonto ha un ruolo decisivo in un processo di Napoli (la donna di Bitonto risiedeva a Napoli).

La realtà processuale documentaria consultata a Napoli è indubbiamente corposa e molto interessante come si può rilevare da quanto scritto finora in questo mio saggio. Infatti molti sono gli spunti di riflessione che scaturiscono, abbracciando numerosi ambiti di studio sempre attuali.

È stato quindi anche molto interessante poter leggere i vari processi direttamente dalle carte d'archivio e avere un'idea in base alle deposizioni dei testimoni, degli interrogati e degli inquisiti e d'altra parte, in alcuni casi, poter leggere le Lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli.

