



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
Magistrale  
in Storia dal Medioevo  
all'Età Contemporanea

ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

**«Eccole le strighe che  
fanno le strigarie!»**

L'universo materiale di Isabella  
Bellocchio (Venezia, 1589-1600)

**Relatrice**

Adelisa Malena

**Laureanda**

Mara Caron

Matricola 860463

**Anno Accademico**

2020 / 2021



## SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	3
L'universo materiale di una "strega" .....	3
Il processo Bellocchio .....	6
1. LA CULTURA MATERIALE.....	11
1.1 Una panoramica.....	11
1.2 «Pensare con le dita»: corpi, gesti, oggetti .....	19
1.3 Corpi e oggetti contestualizzati .....	25
1.4 La cultura materiale nelle fonti d'archivio .....	28
2. GLI SPAZI .....	33
2.1 Nella casa di una "strega" .....	33
2.2 Tra calli, spezierie e sagrati.....	39
2.3 Intrighi e chiacchiere nelle carceri .....	44
3. LE RETI SOCIALI .....	51
3.1 "Fidarsi è bene, non fidarsi è meglio": inimicizie e rivalità.....	52
3.2 Reti di cooperazione .....	58
3.3 Tramandare il sapere magico .....	65
4. GESTI E OGGETTI.....	71
4.1 Gli oggetti delle «strigarie» .....	72
4.1.1 Oggetti comuni .....	72

4.1.2 Oggetti sacri.....	77
4.1.3 La sacralità del corpo.....	79
4.2 Il potere della parola.....	83
4.3 Non solo «strigarie»: il testamento di Isabella Bellocchio.....	86
CONCLUSIONI.....	93
BIBLIOGRAFIA.....	99
Fonti.....	99
Studi.....	99

## INTRODUZIONE

### L'universo materiale di una "strega"

Quando iniziai a lavorare su questa tesi, il mio interesse era rivolto alla medicina popolare e alle guaritrici. Ero affascinata dalla ricchezza e dalla complessità antropologico-culturale della ritualità popolare che avevo incontrato per la prima volta leggendo *Morte e pianto rituale* del celebre etnologo italiano Ernesto De Martino<sup>1</sup>. Pensai di poterla ritrovare tra le buste e i fascicoli del Sant'Uffizio veneziano, nei processi intentati contro le famigerate "streghe" ed "erbere" tra la seconda metà del XVI e i primi decenni del XVII secolo; ma quando cominciai a sfogliare quelle vecchie carte ingiallite mi resi conto che quello che cercavo era sepolto sotto il filtro opaco della cornice giudiziaria, dal momento che dalle parole dei testimoni e delle imputate non emergevano che giustificazioni, accuse, mezze verità, mille versioni diverse dello stesso fatto. Non riuscivo, cioè, a vedere le guaritrici genuinamente intente a compiere i loro rituali magico-terapeutici. Ero preparata ad affrontare le deformazioni che potevano derivare dalla tipologia della fonte inquisitoriale, prodotta dalla cultura dominante delle istituzioni ecclesiastiche e secolari veneziane e frutto della trascrizione di narrazioni orali<sup>2</sup>. Non avevo invece considerato di potermi trovare di fronte alla rappresentazione quasi scenica di microcosmi sociali in cui vicini, familiari e altri personaggi trasponevano in sede giudiziaria liti e dissapori che nascevano in ambito privato<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 2021 (1<sup>a</sup> ed. 1958).

<sup>2</sup> Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, pp. XII-XVII. Da questo punto di vista, però, Ruth Martin sostiene che le fonti inquisitoriali veneziane siano piuttosto affidabili, in quanto riportano nella maniera più neutra e fedele possibile i racconti dei testimoni e degli imputati: Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 80-86.

<sup>3</sup> Alexandra Melita, *Female Practitioners of Magical Healing and their Networks (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)*, in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Verona-Bolzano, QuiEdit, 2012, pp. 271-275.

Un giorno, mentre ero intenta a leggere l'ennesimo fascicolo senza sapere esattamente cosa cercare, mi imbattei in un curioso particolare. Un testimone aveva riferito un pettegolezzo secondo cui l'imputata del processo che stavo esaminando aveva espresso il desiderio di essere incarcerata assieme a una certa Isabella Bellocchio. Perché mai qualcuno avrebbe voluto finire in prigione solo per incontrare una persona? Si trattava forse di un personaggio di rilievo? E così, dopo una veloce ricerca, mi ritrovai fra le mani il voluminoso fascicolo processuale di Isabella Bellocchio.

Fin dalle prime righe mi resi conto che a farla da padrona, in questo processo, erano gli oggetti: sacchetti di stoffa, carte, libelli, candele, quadri, ampolle, erbe, fave... Non che negli altri processi mancassero, ma in questo essi vi comparivano con una frequenza e una nitidezza rassicuranti, come se non ci fosse nulla di più evidente e certo della loro materialità. Ma si trattava di una mera illusione, cui seguirono presto due problemi di metodo cui ho dedicato in gran parte il primo capitolo di questa tesi: in primo luogo, dovevo capire che farmene di tutte quelle cose, perché in fin dei conti «l'oggetto della storia è, per natura, l'uomo»<sup>4</sup>; in secondo luogo, dovevo trovare lo strumento ermeneutico più indicato per interpretarle adeguatamente. Gli oggetti, infatti, sono universalmente comprensibili solo in apparenza: in realtà, in quanto tracce delle comunità umane passate e presenti, essi sono pienamente intelligibili solo quando li si considerano come prodotti culturali dotati *anche* di una dimensione immateriale; la loro interpretazione, dunque, richiede una vera e propria impresa di traduzione culturale tanto più difficile quanto più banali e scontati sono alcuni oggetti per un determinato gruppo umano<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda il primo problema, la distanza fra oggetti e soggetti si è rivelata essere una pura finzione antropocentrica: come ha notato Daniel

---

<sup>4</sup> Marc Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 2009 (ed. or. 1993), p. 22.

<sup>5</sup> Sarah A. Carter, Ivan Gaskell (a cura di), *The Oxford Handbook of History and Material Culture*, New York, Oxford University Press, 2020, pp. 1-13.

Miller, non è possibile disgiungere l'umanità dalla dimensione materiale entro cui ha preso forma, tant'è che anche quei sistemi culturali che puntano a disfarsi quanto più possibile della loro materialità non possono comunque farne a meno. Da un punto di vista teorico, dunque, bisogna evitare tanto la «tirannia dei soggetti» quanto quella speculare degli oggetti: uno dei modi per aggirare questo pericolo consiste nell'assumere un'ottica processuale, che in termini filosofici si potrebbe interpretare come continuo movimento sintetico fra i due poli – solo a prima vista antitetici – umano e materiale<sup>6</sup>. Alla luce di tutto questo, mi è parso proficuo seguire le proposte metodologiche dell'antropologo Jean Paul Warnier, secondo cui proprio il gesto permette di ricucire insieme tutti gli aspetti dell'esistenza umana: è attraverso l'azione sulla materia, infatti, che gli uomini si realizzano secondo forme culturalmente determinate e plasmano significati, simboli, rapporti di potere<sup>7</sup>. In sintesi, focalizzando l'attenzione sulla gestualità performativa delle “streghe” veneziane ho potuto esplorare l'aspetto materiale della loro attività magica senza rinunciare alla loro soggettività e superando così il timore di dare troppo spazio all'una o all'altra dimensione; inoltre, questo approccio mi ha consentito di recuperare il mio iniziale interesse verso l'azione magico-terapeutica, imperniando sugli oggetti anziché sulle sole affermazioni dei testimoni e degli imputati la ricostruzione dei rituali: nel processo Bellocchio, infatti, l'abbondanza delle informazioni sulla collocazione delle cose, sul loro aspetto e sul loro utilizzo è tale per cui è stato possibile intravedere, dietro alle tante incoerenze, un quadro sufficientemente veritiero.

Tuttavia, prima di concentrarmi sulla cultura materiale delle “streghe” veneziane ho dedicato il secondo e il terzo capitolo alla ricostruzione della loro dimensione spaziale e sociale, in modo tale da poter comprendere al meglio la

---

<sup>6</sup> Daniel Miller (a cura di), *Materiality*, Durham, NC, Duke University Press, 2005, pp. 20-29.

<sup>7</sup> Jean-Pierre Warnier, *La cultura materiale*, Roma, Meltemi Editore, 2005 (ed. or. *Construire la culture materielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999).

loro gestualità rituale: come si è detto poc'anzi, prima di capire davvero gli oggetti e le loro modalità di utilizzo da parte di una certa comunità umana è necessario "tradurli" in modo da renderli intelligibili per la nostra cultura. Ma perché tenere in considerazione anche lo spazio? Secondo la sociologa Martina Löw, esso «è una disposizione relazionale di esseri viventi e beni sociali»<sup>8</sup>: ciò significa che oggetti, spazi e persone formano un insieme unitario e coerente solo a seguito di un'operazione culturale e sintetica del tutto arbitraria. A ben vedere, non c'è nessuna ragione per cui una stanza debba contenere determinati oggetti collocati secondo una certa disposizione, così come non c'è nessun motivo per cui le persone debbano comportarsi e muoversi in un certo modo quando si siedono a tavola: ciò che struttura lo spazio e le possibilità di movimento e azione al suo interno non è fondato su leggi naturali e universali, bensì su motivazioni culturalmente determinate e in quanto tali sempre negoziabili. È proprio questa contestualità relazionale fra cultura materiale e dimensione sociale e spaziale delle "streghe" veneziane che ho cercato di mettere in luce in questo lavoro: nell'ultimo capitolo, dunque, ho analizzato il modo in cui esse si muovevano nello spazio e utilizzavano gli oggetti rituali e ho riconosciuto una certa analogia con la loro quotidianità spaziale e materiale; questo risultato mi ha permesso di fare alcune ipotesi sulla natura del sapere magico e su alcuni dei motivi per cui venissero utilizzati determinati oggetti e non altri.

## **Il processo Bellocchio**

Il fascicolo contenente il processo contro Isabella Bellocchio si trova nella busta 63 del fondo del Sant'Uffizio (Tre Savi all'Eresia) presso l'Archivio di Stato di Venezia<sup>9</sup>. Esso consta di tre grossi plichi e di qualche altro fascicolo e foglio sciolti; all'interno della copertina in carta azzurrognola che li racchiude

---

<sup>8</sup> «Space is a relational arrangement of living beings and social goods». Trad. mia. Martina Löw, *The Sociology of Space. Materiality, Social Structures, and Action*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 131.

<sup>9</sup> Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio (Tre Savi all'Eresia)*, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, 1589; d'ora in poi ASVe, *SU*. Sul Sant'Uffizio veneziano si veda Federico Barbierato, *Venezia*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di Adriano Prosperi, Vincenzo Lavenia, John Tedeschi, Pisa, Scuola Normale Superiore Pisa, 2010, vol. 3, pp. 1567-1660.



si trovano anche alcune carte risalenti al 1588 e relative a un processo incompleto contro una donna di nome Paolina De Rubeis, di cui si sa solo che era stata bandita da Venezia e che, nonostante questo, era tornata in città.

Pur trattandosi di una vicenda complessa e affascinante, la sola studiosa ad aver prodotto una trascrizione integrale e commentata del fascicolo processuale di Isabella Bellocchio è stata Marisa Milani; a dire il vero, si trovano alcuni sporadici cenni sul caso Bellocchio anche in un volume dello storico Guido Ruggiero dedicato alla magia d'amore rinascimentale: ma l'unico punto su cui lo studioso si è soffermato più a lungo è quello relativo all'atto di devozione verso il Diavolo, che costituì il capo d'imputazione più significativo nella vicenda giudiziaria di Isabella<sup>10</sup>.

Tutto ebbe inizio il 14 gennaio 1589, quando il capo della guardia dei Signori di notte al criminal, Roberto Cubli, si presentò al Sant'Uffizio per denunciare l'arresto di alcune donne: nella sera del 12 gennaio, due massaie (Marina e Caterina) e una vecchia fruttivendola (Caterina) erano state sorprese poco prima che incominciassero a imbrattare la porta di Elena Zamberti con una misteriosa sostanza fetida. Elena, che era stata avvisata circa un maleficio che sarebbe stato ordito a suo danno da una tale Isabella Bellocchio, si era allarmata e aveva chiamato in suo aiuto alcuni gentiluomini per acciuffare le «strighe» prima che potessero portare a termine i loro loschi affari. Una volta catturate, le donne furono minacciate per estorcere loro il nome della mandante: a quanto pare, le percosse e le intimidazioni ebbero effetto poiché Marina confessò e si offrì di accompagnare Cubli e i gentiluomini nella casa della sua padrona Isabella Bellocchio. Segue il racconto dei fatti concitati avvenuti quella notte: gli uomini con le torce in mano che bussano alla porta facendo parlare Marina; Isabella che si affaccia al balcone e, resasi conto del pericolo

---

<sup>10</sup> Marisa Milani, *La verità, ovvero il processo contro Isabella Bellocchio. Venezia, 12 gennaio-14 ottobre 1589*, Padova, Centrostampo Palazzo Maldura, 1985, 2 voll.; Guido Ruggiero, *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

imminente, corre in cucina per disfarsi di qualcosa gettandolo in canale; Roberto Cubli che minaccia di sfondare la porta. Quando la donna fece finalmente entrare il capitano e i suoi ufficiali, questi iniziarono a perquisirne l'abitazione alla ricerca di prove che dimostrassero inconfutabilmente le sue «strigarie»: furono perciò ritrovati candele, piombo, carbone, fave, erbe, ampolle di vetro e un sacchettino in stoffa contenente alcuni fogli, libelli e due carte di tarocco (una delle quali raffigurante il diavolo).

Dopo la testimonianza di Roberto Cubli ebbe inizio una serie di numerose sedute che vedono avvicinarsi, fra testimoni e imputati, diversi personaggi: massaie, vicine di casa, prigionieri, patrizi, ufficiali, capitani, garzoni. Seduta dopo seduta, però, la vicenda si ingarbuglia sempre più perché emerge, sullo sfondo, una complessa rete di intrighi e complotti: Isabella, che si era presentata come una povera donna impazzita d'amore per l'infedele amante Milan Milani, si rivelò essere invece una potente cortigiana capace di corrompere patrizi e politici; la massaia Marina, serva infida e subdola, ritrattò così tante volte la propria versione (a seconda delle promesse o delle minacce fattele dalla padrona Isabella e da altri) che gli inquisitori decisero di torturarla per tentare di ottenere la verità. E ancora: Caterina, lungi dall'essere una semplice fruttivendola, era in realtà una "strega" particolarmente richiesta dalle cortigiane dell'epoca per i suoi servizi e consulenze; infine, Roberto Cubli, Girolamo Vitriario (capo delle carceri del Sant'Uffizio) e alcuni patrizi, piuttosto che tutelare la probità dei meccanismi della giustizia statale, influenzarono in più occasioni il corso del processo tramite la corruzione, le intimidazioni e l'inquinamento delle prove e delle testimonianze.

La vicenda giudiziaria durò diversi mesi, dal gennaio all'ottobre del 1589, e dovette avere all'epoca una certa risonanza mediatica. Nonostante le numerose contraddizioni emerse, gli inquisitori decisero che la tortura di Marina e le confessioni finali di Isabella erano più che sufficienti per portare a termine un processo che si stava protraendo oltremodo: e così, la cortigiana fu dichiarata colpevole e apostata per aver fatto riverenza al diavolo; inoltre, fu

costretta all'abiura, alla pubblica berlina «con la mitra et solite inscritioni» (dopo essere stata frustata nel tragitto da San Marco a Rialto) e al bando da Venezia per cinque anni. Anche Roberto Cubli ed Elena Zamberti rimasero in carcere per alcuni mesi ottenendo infine la libertà vigilata fino alla conclusione del processo, mentre Marina e la fruttivendola Caterina furono condannate al bando dalla città per ben dieci anni. L'unica imputata a essere completamente assolta, per il suo scarso coinvolgimento nella vicenda, fu la giovane massaia Caterina. Un epilogo amaro per molti, ma ancora una volta Isabella dimostrò di avere a disposizione le risorse necessarie per affrontare qualsiasi problema le si fosse presentato: chiese, infatti, di poter tramutare la propria umiliante condanna in una pena pecuniaria che potesse valere anche per Marina e la fruttivendola. Il tribunale accettò, chiedendole di versare 4000 ducati per una serie di opere pie della città; la pena per le due donne, però, non fu commutata e Marina e Caterina furono quindi costrette ad abbandonare Venezia<sup>11</sup>. Non avrebbero avuto più occasione di incontrare la vecchia compagna, dal momento che Isabella sarebbe morta proprio di lì a dieci anni: lo sappiamo grazie alle carte testamentarie conservate presso l'Archivio Storico del Patriarcato di Venezia, nelle quali – fra le altre cose – la donna lasciò le istruzioni per la costruzione di una cappella alla Vergine Maria nella chiesa di San Felice<sup>12</sup>. Curioso epilogo per una ricca e potente cortigiana: ma forse, più che un'espressione di disinteressata devozione, si trattò dell'ultimo atto per perpetuare la sua memoria nel tempo.

---

<sup>11</sup> Tutte le notizie circa la condanna, l'abiura e le vicende successive si trovano in ASVe, *SU*, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, sentenza e abiura di Isabella, 7 ottobre 1589; supplica di Isabella, 9 e 12 ottobre 1589; elenco delle opere pie verso cui devolvere la pena pecuniaria di Isabella, 14 ottobre 1589; sentenza per Marina e Caterina bolognese, 14 ottobre 1589; suppliche di Elena Zamberti, 3, 17, 22 e 26 agosto 1589; suppliche di Roberto Cubli, 2 settembre e 14 ottobre 1589.

<sup>12</sup> Archivio Storico del Patriarcato di Venezia, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, ff. 57-64.



## 1. LA CULTURA MATERIALE

Le carte processuali di Isabella Bellocchio brulicano di oggetti e persone che si muovono in molti contesti diversi: massaie, prostitute, frati, preti, ufficiali e patrizi affollano le aule del tribunale del Sant'Uffizio, ma anche le stanze delle case veneziane, le prigioni e le calli. Gli inquisitori si soffermarono con una minuzia quasi parossistica su determinati gesti e manufatti, alla ricerca della prova decisiva che potesse porre fine a quel processo che si stava prolungando oltre misura: tanti, infatti, gli oggetti che potevano destare sospetti circa la pratica di esperimenti magici, come le fave, i libelli e i manoscritti con formule e orazioni superstiziose, i carboni, il piombo, ampolle e pentole di vario tipo, ma soprattutto i tarocchi con l'immagine del diavolo. Di fronte a questo pullulare di materialità è necessario soffermarsi sulle chiavi interpretative più efficaci per comprendere l'universo materiale di Isabella Bellocchio così come compare fra le pagine dei documenti che ne descrivono le vicende. In questo capitolo, dunque, si affronteranno le teorie e le questioni più importanti che riguardano gli studi di cultura materiale.

### 1.1 Una panoramica

In questo paragrafo si intende fornire una prospettiva sintetica e non esaustiva sullo stato degli studi sulla cultura materiale anche in ambito storiografico. Anzitutto è bene tentare di dare una definizione: secondo Ivan Gaskell e Sarah Anne Carter, che hanno curato una raccolta di saggi sul tema, la cultura materiale consiste in oggetti fisici che le comunità umane selezionano e adattano per soddisfare esigenze pratiche e/o culturali; in altre parole, si tratta di una vasta gamma di entità materiali accomunate dall'impegno che le diverse società vi investono per la loro trasformazione fisica e/o simbolica<sup>1</sup>. Gli oggetti,

---

<sup>1</sup> Sarah A. Carter, Ivan Gaskell, *Introduction. Why History and Material Culture?*, in *The Oxford Handbook of History and Material Culture*, a cura di Sarah A. Carter e Ivan Gaskell, New York, Oxford University Press, 2020, p. 2.

dunque, non presentano soltanto una componente materiale, bensì anche una dimensione immateriale che ne determina il valore sociale attraverso continue manipolazioni, usi e semantizzazioni<sup>2</sup>. Le cose non sono sempre dotate di tale densità e pregnanza simbolica, ma non per questo sono da ritenersi escluse dalla più ampia concezione di cultura materiale; anzi, l'invisibilità e l'ovvietà degli oggetti che ci circondano ne determinano la maggiore efficacia nel delineare l'orizzonte culturale entro cui prendono forma le nostre aspettative (è ciò che Miller definisce come l'«umiltà delle cose»)<sup>3</sup>.

L'interesse per gli oggetti nel contesto accademico ha origine nella seconda metà dell'Ottocento nell'ambito di discipline esordienti come l'archeologia e l'antropologia culturale, per le quali i manufatti provenienti dalle cosiddette "culture primitive" (sia contemporanee che preistoriche) erano da intendersi come testimonianze del livello di progresso raggiunto e, in un clima profondamente influenzato dal paradigma evoluzionista, dello stadio in cui le società in esame si trovavano rispetto all'universale cammino verso la civiltà: in questa prospettiva, la cultura materiale e la tecnologia rispecchiavano di pari passo lo sviluppo intellettuale di una determinata società. Fiorirono così le collezioni, classificazioni e catalogazioni di oggetti acquisiti da ogni parte del mondo attraverso spedizioni scientifiche, allo scopo di produrre scale con cui misurare le tappe evolutive dell'umanità<sup>4</sup>.

A partire dai primi decenni del XX secolo, il passaggio paradigmatico dall'evoluzionismo al funzionalismo e poi allo strutturalismo segnò una cesura importante: il *fil rouge* di questi nuovi approcci dell'antropologia culturale, infatti, è costituito da un progressivo disinteressamento nei confronti delle collezioni di manufatti quali potenti strumenti epistemologici e, di contro, da una sempre

---

<sup>2</sup> Sophie Houdard, Adelisa Malena, Xenia Von Tippelskirch, *Premessa*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. 30, 2017, pp. 10-11.

<sup>3</sup> Daniel Miller, *Materiality: an Introduction*, in *Materiality*, a cura di Daniel Miller, Durham, NC, Duke University Press, 2005, pp. 4-7.

<sup>4</sup> Luca Ciabbari, *Cultura materiale. Un percorso tra oggetti, azioni, immaginari, desideri*, in *Cultura materiale. Oggetti, immaginari, desideri in viaggio tra mondi*, a cura di Luca Ciabbari, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2018, pp. 11-14.

più attenta osservazione degli aspetti simbolici e socio-relazionali (dunque immateriali) della cultura materiale. Il ritorno in auge della materialità, che Luca Ciabbarri definisce come «la rivincita del feticismo degli oggetti», avviene a partire dalla fine degli anni '80 del Novecento con i nuovi studi sulla globalizzazione e la connessione tra mondi culturali<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda la storiografia, la considerazione per gli oggetti in quanto fonti storiche è ben presente nell'ambito dell'antiquariato fin dall'inizio del XIX secolo (ma, tenendo conto che per lo studio delle epoche storiche più antiche le fonti archeologiche sono sempre state fondamentali, è possibile dire che tale interesse verso la materialità delle tracce storiche risale a ben prima dell'Ottocento). In seguito, però, il processo di professionalizzazione delle discipline accademiche determinò l'insorgere di barriere che enfatizzarono – anziché attenuare – le differenze metodologiche; di conseguenza, la storiografia si specializzò nell'analisi delle fonti testuali, in opposizione all'archeologia e all'antropologia culturale che invece privilegiarono i manufatti quali risorse fondamentali per lo studio delle società antiche e contemporanee<sup>6</sup>. Dunque, è stato il desiderio di delineare con precisione gli ambiti professionali della storiografia ad allontanarla da una tipologia di fonte che aveva precedentemente considerato al pari delle altre. Secondo Harvey Green, relativamente al contesto europeo e nordamericano, l'interesse ottocentesco per la cultura materiale affonda le sue radici negli studi folklorici e nei movimenti nazionalistici romantici; queste origini “popolari” contribuirono in parte ad allontanare gli storici accademici dagli studi sulla cultura materiale e, soprattutto, dalle ricerche e iniziative portate avanti da numerose istituzioni museali<sup>7</sup>. Anche secondo Fabio Dei è possibile riconoscere, al di fuori o ai margini del mondo accademico, una tradizione di studi folklorici e museografici (presente in Germania, in Italia e nei paesi slavi e scandinavi) che si contrappone a

---

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 23-24.

<sup>6</sup> Carter, Gaskell, *Introduction*, p. 1.

<sup>7</sup> Harvey Green, *Cultural History and the Material(s) Turn*, in «Cultural History», vol. 1, 1 (2012), pp. 62-68.

un'altra corrente culturale (radicata in Francia e nei paesi anglosassoni) caratterizzata da una concezione immateriale del termine "cultura"<sup>8</sup>.

A partire dagli anni '70 e '80 del XXI secolo, però, la rivalutazione della materialità dei sistemi simbolici inaugurata in ambito antropologico e definitivamente sancita con la creazione della prima rivista dedicata agli studi interdisciplinari di cultura materiale (il «Journal of Material Culture Studies», fondato nel 1996 da un gruppo di studiosi dell'University College of London fra cui è bene citare Daniel Miller e Christopher Tilley) interessa anche la storiografia<sup>9</sup>. Da allora, gli studi storici incentrati sugli oggetti e le cose sono proliferati e le riflessioni in ambito storiografico hanno messo in luce l'importanza dell'interdisciplinarietà e una serie di sfide metodologiche per lo studio della cultura materiale da una prospettiva storica: ambiti un tempo circoscritti e fini a sé stessi, come la storia dei tessuti o delle ceramiche, oggi possono dare nuovo slancio alla storia culturale nel suo più ampio significato, offrendo spunti alla storia politica, alla storia di genere, alla storia delle emozioni e dei sentimenti<sup>10</sup>. In particolare, è la miscellanea *The Social Life of Things* curata da Arjun Appadurai e pubblicata nel 1986 che per prima è riuscita a catalizzare numerose ricerche storiche intorno al tema del consumo, della produzione e della circolazione degli oggetti nel tempo e nello spazio<sup>11</sup>.

Nella sua introduzione, Appadurai propone una critica del materialismo marxista e riflette sulla possibilità di disancorare la cultura dalla sua base

---

<sup>8</sup> Fabio Dei, *La vita sociale delle cose trent'anni dopo: quale «svolta» negli studi di cultura materiale?*, in *Storia e cultura materiale: recenti traiettorie di ricerca*, a cura di Alessio Petrizzo, Carlotta Sorba, in «Contemporanea», vol. 19, 3 (2016), pp. 444-445.

<sup>9</sup> Alessio Petrizzo, Carlotta Sorba, *Nuovi sguardi sugli oggetti*, in *Storia e cultura materiale*, p. 440.

<sup>10</sup> Anne Gerritsen, Giorgio Riello (a cura di), *Writing Material Culture History*, London-New York, Bloomsbury Edition, 2015, pp. 1-13; Enrico Francia, Carlotta Sorba (a cura di), *Political Objects in the Age of Revolutions. Material Culture, National Identities, Political Practices*, Roma, Viella, 2021, pp. 7-24.

<sup>11</sup> Arjun Appadurai (a cura di), *La vita sociale delle cose. Una prospettiva culturale sulle merci di scambio*, Milano, Meltemi, 2021 (ed. or. *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).



materiale, rinnegando così qualsiasi forma di determinismo nel rapporto tra dimensione intellettuale ed economia politica:

lo scambio economico crea valore, il quale è a sua volta incorporato nelle merci di scambio. Concentrarsi sulle merci, piuttosto che sulle forme o funzioni dello scambio, consente di sostenere che ciò che crea il legame tra lo scambio e il valore è la politica, intesa in senso lato. Tale argomentazione [...] giustifica la concezione che le merci, come le persone, hanno una vita sociale<sup>12</sup>.

Dunque, l'obiettivo è di sfumare alcune opposizioni dicotomiche, tra cui quella appena illustrata fra cultura ed economia e un'altra, strettamente legata alla prima, fra dono e merce. Fabio Dei ritiene che la raccolta curata da Appadurai abbia avviato una vivace stagione di studi di "etnografia del consumo", che pur non rinunciando – in ultima analisi – alla prospettiva antropocentrica pongono al centro dell'attenzione le cose e le loro biografie<sup>13</sup>. Il tema del consumo ha interessato primariamente gli storici del Rinascimento e del Sei-Settecento, che hanno scoperto nella circolazione degli oggetti la possibilità di indagare più a fondo questioni legate alla storia economica e alla storia globale. L'età moderna, infatti, si apre con le grandi scoperte geografiche e con i primi contatti con civiltà sconosciute e i loro universi materiali, nei confronti dei quali gli europei hanno sempre avuto un atteggiamento complesso e problematico: se, da una parte, gli oggetti possono costituire un terreno di incontro culturale, dall'altra però possono trasformarsi in strumenti che rinforzano dinamiche di potere locali e identità religiose, snaturando così le funzioni e i significati originari degli oggetti delle altre culture in un continuo processo di appropriazione e reinvenzione<sup>14</sup>.

Un altro recente campo di indagine è costituito dalla materialità delle forme di produzione e uso della conoscenza, studiate soprattutto nell'ambito della storia della medicina, della scienza e della tecnologia: gli studiosi si sono focalizzati sull'indagine dei modi con cui in passato si derivava la conoscenza dagli

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>13</sup> Dei, *La vita sociale delle cose trent'anni dopo*, pp. 447-449.

<sup>14</sup> Paula Findlen, *Introduction*, in *Early Modern Things. Objects and their Histories, 1500-1800*, a cura di Paula Findlen, London-New York, Routledge, 2021, 2<sup>a</sup> ed., pp. 3-4 (1<sup>a</sup> ed. 2013).

oggetti e dalla natura, ma anche sulla mentalità e sulle pratiche artigiane esplorate da un'inedita prospettiva pratica e interattiva (in altre parole, si sono comprese le potenzialità euristiche della replica di ricette, tecniche ed esperimenti a partire dai testi scritti che si sono conservati e dell'attenta osservazione dei manufatti superstiti per scoprirne le modalità di produzione e manipolazione)<sup>15</sup>. Secondo Pamela Smith e Benjamin Schmidt, che hanno curato una raccolta di saggi sul tema, le ricerche hanno sempre privilegiato i risultati della produzione di conoscenza anziché i suoi metodi e strumenti; perciò, è auspicabile la messa in discussione del primato della conoscenza bibliografica e l'avvio dell'indagine di altre forme di sapere (dipingere, stampare, leggere, scrivere, costruire, collezionare, ecc.)<sup>16</sup>.

La dimensione materiale rappresenta anche un campo di studio delle pratiche identitarie, sia normative che trasgressive: come si vedrà più approfonditamente nel secondo paragrafo, l'interazione tra corpi, culture e oggetti plasma orizzonti culturali e aspettative, materializzando così la presenza nel mondo secondo forme ben determinate. Infatti, le cose «reificano appartenenze, inclusioni ed esclusioni» e «costituiscono un luogo elettivo di negoziazioni, contese e rivendicazioni politiche, connettendo così corpi, sentimenti, ideali, spazi domestici, privati e spazi pubblici»<sup>17</sup>.

Finora non si è sottolineato a sufficienza un tema delicato quanto importante per le sue conseguenze epistemologiche: la precarietà del confine tra umanità e materialità, che è assai meno definito di quanto possa sembrare. Infatti, uno dei punti più radicali e controversi degli studi sulla cultura materiale

---

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

<sup>16</sup> Benjamin Schmidt, Pamela H. Smith, *Introduction. Knowledge and its Making in Early Modern Europe*, in *Making Knowledge in Early Modern Europe. Practices, Objects, and Texts, 1400-1800*, a cura di Benjamin Schmidt e Pamela H. Smith, Chicago-London, Chicago University Press, 2007, pp. 2-3.

<sup>17</sup> Petrizzo, Sorba, *Nuovi sguardi sugli oggetti*, p. 442. Queste considerazioni sono particolarmente pregnanti nell'ambito della storia religiosa e della storia di genere, come dimostrano alcuni studi sulla materialità del dissenso religioso nell'Europa riformata, sulla moda e sull'abbigliamento: si vedano, a titolo di esempio, i contributi in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. 30, 2017 e in *Storia e cultura materiale*.

riguarda la possibilità di considerare il mondo inanimato delle cose come attore sociale non passivo e in qualche modo dotato di una propria *agency*, cioè della capacità di agire autonomamente<sup>18</sup>. In questo senso, gli oggetti interagirebbero con gli esseri umani anche al di là delle intenzioni di questi ultimi, influenzando così l'andamento delle vicende umane.

Daniel Miller, al riguardo, cerca di risolvere la spinosa questione in termini filosofici rifacendosi al concetto hegeliano di sintesi: secondo Hegel, infatti, non è possibile separare l'umanità dalla materialità poiché gli esseri umani creano e sono creati attraverso un continuo processo di oggettivazione. Tale movimento dialettico consiste in una riflessione sulle proprie azioni: agire sul mondo materiale crea consapevolezza e competenza, che a loro volta influenzano l'azione successiva. In altri termini, non esistono soggetti e oggetti come entità predeterminate e indipendenti che interagiscono fra loro, ma esiste solo un processo di eterna e reciproca creazione che produce la realtà che noi percepiamo:

[...] la nostra umanità non è precedente rispetto a ciò che crea. Prima di ogni altra cosa esiste solo il processo di oggettivazione che dà forma e produce sul suo percorso ciò che ci appaiono come soggetti e oggetti indipendenti gli uni dagli altri, motivo per cui siamo portati a pensare in termini di persone che usano un oggetto o un'istituzione<sup>19</sup>.

A un livello puramente teorico, dunque, il dualismo materia-uomo si rivela essere una convenzione antropocentrica che Miller definisce come «tirannia del soggetto» e alla quale non si può sfuggire in un contesto antropologico, in cui le persone continuano a pensarsi perlopiù come alternative alla realtà

---

<sup>18</sup> Su questo punto si vedano due testi fondamentali: Bruno Latour, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998 (ed. or. *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, London-Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987) e Alfred Gell, *Arte e agency. Una teoria antropologica*, Milano, Raffaello Cortina, 2021 (ed. or. *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998).

<sup>19</sup> «[...] our humanity is not prior to what it creates. What is prior is the process of objectification that gives form and that produces in its wake what appear to us as both autonomous subjects and autonomous objects, which leads us to think in terms of a person using an object or an institution». Trad. mia.

Miller, *Materiality: an Introduction*, p. 10. Sul processo di oggettivazione si veda *ivi*, pp. 7-10.

materiale che le circonda<sup>20</sup>. Anche Anna Dalmasso riconosce il desiderio di liberarsi della visione antropocentrica della realtà dietro il tentativo di attribuire agli oggetti le caratteristiche tipiche dei soggetti, con la conseguente assunzione di un vocabolario che fa riferimento alla volontà e all'azione; ma proprio tale campo semantico finisce per proiettare facoltà umane sulle cose, riproponendo in ultima istanza la stessa visione dualistica che si cerca di superare. Come già Miller, anche Dalmasso propone di ragionare in termini processuali e a tal fine suggerisce di sostituire il concetto di performatività a quello di *agency*, dal momento che il termine rimanda al continuo atto di costruzione e ricostruzione che interessa ogni azione umana e al reciproco e indefinito movimento tra entità umane e non-umane<sup>21</sup>.

Al termine di questa breve rassegna di studi e prospettive di ricerca, emergono due punti fondamentali. Il primo è che l'analisi degli oggetti non è mai fine a sé stessa, ma anzi arricchisce la nostra comprensione della storia culturale: quindi, focalizzare l'attenzione sulla dimensione materiale delle "streghe" veneziane non significa produrre uno sterile elenco di cose con cui avevano a che fare, bensì esplorare aspetti della vita emotiva, sociale e culturale di quelle donne proprio a partire dagli oggetti che costellavano la loro esistenza. In secondo luogo, a livello teorico non esiste una reale divisione fra soggetti e oggetti; tuttavia, a livello pratico è assai difficile abbandonare quest'ottica antropocentrica: Isabella e le altre "streghe" certamente non pensavano di essere plasmate dagli oggetti che utilizzavano, ma anzi li consideravano come semplici mezzi e strumenti per incanalare nel microcosmo quotidiano le forze macrocosmiche, così da ottenere ciò che desideravano e piegare alle proprie volontà il corso degli eventi. Da un punto di vista metodologico, però, è necessario tener conto dell'universo materiale di queste donne come uno spazio che

---

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 36-41.

<sup>21</sup> Anna C. Dalmasso, *Things that Matter. Agency and Performativity*, in «Aisthesis», vol. 13, 1 (2020), pp. 155-157, 162-165.

in qualche modo ne determinava i margini d'azione e, quindi, le possibilità di esprimersi secondo alcune forme e non altre. Nel prossimo paragrafo, dunque, si indagheranno alcune teorie relative al rapporto tra cultura materiale e individui per comprendere in che modo essi interagiscano fra loro.

## **1.2 «Pensare con le dita»: corpi, gesti, oggetti**

Come emerge da quanto esposto sopra, è evidente la difficoltà di distinguere dove finisce l'oggetto e dove inizia il soggetto (e viceversa). Autori come Miller e Dalmasso hanno tentato di risolvere questa problematica opposizione adottando una prospettiva processuale, ma esiste un altro filone di studi che affronta lo stesso tema ponendo al centro il rapporto fra corpi e oggetti. In questo paragrafo, dunque, si intende delineare lo sviluppo di questo filone a partire dal pensiero di Marcel Mauss, proseguendo attraverso l'opera di André Leroi-Gourhan e concludendo con i più recenti sviluppi del gruppo Matière à Penser (MàP) e, in particolare, di uno dei suoi fondatori (Jean-Pierre Warnier) che ha raccolto l'eredità dei due eminenti studiosi francesi appena citati.

La scuola di studi qui esaminata affonda le proprie radici nel pensiero di Marcel Mauss, celebre antropologo francese e principale esponente della sociologia durkheimiana che per primo analizzò le componenti psicologiche e socio-antropologiche della tecnologia e propose di studiare in modo sistematico le tecniche del corpo, cioè le pratiche corporee relative alla quotidianità e al ciclo dell'esistenza che si differenziano dal punto di vista culturale e generazionale. Secondo Mauss, infatti, il corpo umano è socialmente determinato: ciò significa che esso non è un organismo regolato esclusivamente da meccanismi biologici, ma funziona anche sulla base di esigenze psicologiche e sociologiche che vengono incorporate e naturalizzate. Per esempio, il modo di nuotare dei filippini non è lo stesso dei francesi e le tecniche di nuoto dei nipoti appaiono radicalmente diverse da quelle dei nonni<sup>22</sup>. Fabio Dei e Pietro Meloni sostengono che i lavori di Mauss dedicati al rapporto fra oggetti, corpi e tecniche abbiano

---

<sup>22</sup> Marcel Mauss, *Le tecniche del corpo*, Pisa, ETS, 2017 (ed. or. *Les techniques du corps*, 1936).

contribuito a superare l'approccio classificatorio ottocentesco nei confronti della cultura materiale, avviando una nuova e moderna stagione di studi<sup>23</sup>.

Allievo di Mauss, l'archeologo e antropologo francese André Leroi-Gourhan ha proseguito il progetto del maestro di osservazione etnografica della cultura materiale, inaugurando il filone di "tecnologia culturale". Le sue riflessioni interessano l'intera filogenesi umana: secondo lo studioso, il processo di ominazione consiste in una progressiva "esteriorizzazione" e liberazione della mano e della parola, sempre più indipendenti dagli oggetti utilizzati e rappresentati oralmente; in questo senso, tecnica e linguaggio costituiscono due aspetti dell'attività umana intrinsecamente legati e interessati dallo stesso movimento di affrancamento dalla cultura materiale. In linea con la tendenza tipica degli studi folklorici e antropologici a privilegiare i manufatti tradizionali e i saperi manuali, Leroi-Gourhan si è dimostrato scettico nei confronti della produzione industriale: il suo timore – da collocarsi nel contesto del boom economico degli anni '60 del Novecento – è che il processo di "esternalizzazione" e la progressiva emancipazione dell'umanità dalla materialità possano condurre a una perdita di manualità, che a sua volta determinerebbe un impoverimento sociale e culturale generalizzato. Il pensiero dell'antropologo francese ha così rivitalizzato un campo di studi già da tempo presente in Francia, consistente nell'analisi degli oggetti del mondo contadino e artigiano sia a livello europeo sia extraeuropeo<sup>24</sup>.

L'eredità culturale di Leroi-Gourhan è stata raccolta da alcuni studiosi francesi che hanno fondato il laboratorio "Techniques et Culture" e l'omonima rivista, il cui primo numero fu pubblicato nel 1983: alla base delle ricerche di questa scuola vi è l'idea che esista un numero finito di atti tecnici efficaci, dal momento che sia la materia sia il corpo umano sarebbero in qualche modo predeterminati e quindi darebbero luogo a una gamma relativamente limitata di

---

<sup>23</sup> Fabio Dei, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, Carocci, 2015, pp. 31-33.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 40-41.

combinazioni universali (tuttalpiù, esse sono ammantate di una sorta di “coloritura” etnica che le rende apparentemente diverse da una cultura all’altra)<sup>25</sup>.

Gli studi di “tecnologia culturale”, pur essendo incentrati sul ruolo mediatore del gesto tecnico nel rapporto fra umanità e oggetti, non esplorano a fondo la complessità della dimensione corporea nella sua relazione con il mondo materiale; al contrario, il gruppo Matière à Penser fondato nel 1995 da Jean-Pierre Warnier e da Jean François Bayart si focalizza proprio sul corpo. Nei lavori del gruppo, infatti, gli oggetti (anche quelli seriali e prodotti industrialmente, che come si è visto sono tradizionalmente rigettati dalla maggior parte delle scuole antropologiche) sono considerati a tutti gli effetti strumenti culturali che permettono agli individui di costruirsi come soggetti individuali e sociali attraverso un processo di incorporazione (cioè di manipolazione e appropriazione) del mondo materiale<sup>26</sup>. Tuttavia, il rapporto di M&P con la scuola di “tecnologia culturale” è complesso: se, da una parte, Warnier vi si collega esplicitamente e ne condivide l’attenzione verso il gesto, dall’altra afferma di volerla superare abbandonando la «lancinante preoccupazione per l’azione efficace sulla materia»<sup>27</sup>. Inoltre, in aperta contrapposizione con le teorie di Le-roi-Gourhan relative al processo di ominazione, ritiene che la filogenesi umana dipenda profondamente dalla cultura materiale entro cui si è sviluppata e senza la quale non può esistere:

non si può affermare che gli umani siano equipaggiati di un cervello pensante che li collocherebbe al di sopra delle cose, a differenza degli animali non umani, che sarebbero immersi nella materia. Occorre affermare l’inverso: l’ominazione si gioca in una dialettica sempre più serrata fra le condotte motrici, la cultura materiale e le elaborazioni fisiche<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 41-44.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 84-89.

<sup>27</sup> Jean-Pierre Warnier, *La cultura materiale*, Roma, Meltemi Editore, 2005 (ed. or. *Construire la culture matérielle. L’homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999), p. 23.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 51. Per una sintesi delle diverse teorie relative al processo di ominazione in rapporto alla materia si veda *ivi*, pp. 51-82.

Come si può constatare, dunque, le basi concettuali sono profondamente diverse: per la scuola di “tecnologia culturale” la relazione fra uomini e oggetti è regolata da proprietà intrinseche degli uni e degli altri che sono già date in partenza; viceversa, per il MàP (sulla scorta delle affermazioni di uno dei suoi fondatori, Warnier) l’azione che media fra il mondo delle cose e quello delle società umane *costruisce* soggettività sempre nuove, secondo una prospettiva dialettica e processuale che si è già illustrata nel paragrafo precedente.

Alla base del pensiero di Warnier – come egli stesso afferma – vi è l’opera di Marcel Mauss e, in particolare, il suo saggio *Tecniche del corpo*. In questo testo fondativo dell’antropologia del corpo, Mauss definisce le tecniche del corpo come i modi con cui gli esseri umani fanno uso del proprio corpo, secondo tradizioni che variano in funzione dello spazio, del tempo e della società di riferimento. Pur riconoscendone l’originalità, Warnier individua nel ragionamento dell’etnologo francese alcune ambiguità di fondo dovute al fatto che Mauss intendeva evitare di commettere l’errore di parlare di tecniche soltanto quando si adoperano strumenti; di conseguenza, egli esclude dalla sua analisi tutte quelle tecniche (che definiva “strumentali”) che coinvolgono gli oggetti. Tale espunzione determina il mancato riconoscimento dell’incorporazione delle cose nelle condotte motrici degli esseri umani (cioè l’oggettivazione): proprio la sincera preoccupazione di Mauss di dare il giusto rilievo alla dimensione corporea nelle analisi antropologiche gli ha impedito di comprendere a fondo la natura dell’interazione fra corpi e oggetti<sup>29</sup>.

Warnier ammette che Mauss non avrebbe potuto superare tali contraddizioni dal momento che la sua nozione rudimentale di corpo (che egli intendeva come un’entità anatomica le cui abitudini motorie sono socialmente inscritte) lo costringeva a scegliere fra le tecniche strumentali e le tecniche del corpo senza poterle unificare dal punto di vista teorico. È probabile che se avesse avuto modo di leggere i lavori dello psicologo austriaco Paul Schilder, suo

---

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 27-30.



contemporaneo, avrebbe potuto risolvere le ambiguità esposte poc'anzi: Schiller, infatti, definisce il corpo non come un organismo anatomico-fisiologico, bensì come una sintesi dinamica di azioni e sensi entro una certa materialità. Tale nozione di "sintesi corporale" amplia quella di "corpo", rendendola flessibile e sfumandone i confini: ciò significa che il corpo inteso come sintesi motrice-sensoriale dinamica interagisce con gli oggetti e lo spazio che lo circondano, inscrivendoli nelle proprie condotte e ripetendo più volte il movimento fino a naturalizzarlo. In altre parole, l'universo materiale di una persona è fatto da oggetti e spazi che ingloba per apprendimento, includendoli come "protesi" corporali: il soggetto "fa corpo" con essi, annullando così qualsiasi pretesa dualistica di separazione fra individuo e dimensione materiale<sup>30</sup>.

La rivisitazione dell'opera di Mauss a partire dall'aggiornamento della sua concezione di "corpo" consente a Warnier di fare un ulteriore passo nella sua teorizzazione: anziché concentrarsi sul terreno misterioso e ancor poco esplorato dei rapporti tra cultura materiale e relative rappresentazioni, egli preferisce analizzare più approfonditamente il soggetto che opera tale sintesi<sup>31</sup>. A tal proposito, Warnier attinge alle opere di Michel Foucault e si ispira al suo concetto di "tecniche del sé", che sono «le procedure [...] *proposte o prescritte agli individui* per fissare la loro identità, per mantenerla o trasformarla [...] grazie a rapporti di padronanza di sé su se stessi o di conoscenza di sé da parte di se stessi»<sup>32</sup>. Dal momento che anche le tecniche del corpo sono socialmente determinate e mediate dalla cultura materiale, esse si possono definire come tecniche del sé e contribuiscono al processo di soggettivazione degli

---

<sup>30</sup> Id., *Un approccio prasseologico alla soggettivazione in un mondo di materialità*, in *Cultura materiale. Oggetti, immaginari, desideri in viaggio tra mondi*, pp. 308-313.

<sup>31</sup> Warnier dedica ampio spazio a questa relazione per nulla scontata: egli ritiene necessario abbandonare lo studio delle rappresentazioni del corpo a favore di un'indagine etnologica prasseologica, cioè focalizzata sulle azioni e sui gesti compiuti nelle diverse società umane: si veda Id., *La cultura materiale*, pp. 129-134 e Id., *Un approccio prasseologico alla soggettivazione in un mondo di materialità*, pp. 317-329.

<sup>32</sup> Michel Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 97 (ed. or. *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Gallimard, 1989). Il corsivo è mio.

individui, cioè di costruzione della propria soggettività e di quella degli altri.

Secondo Warnier,

il processo di soggettivazione è un confronto con altri soggetti mediato dal muoversi all'interno di un mondo materiale. In questo confronto, il soggetto trova un numero di presupposti che gli permettono di strutturare il suo stesso desiderio. [...] In altre parole, essere un soggetto non significa in primo luogo diventare ciò che uno sceglie di essere, quanto piuttosto *costruire le proprie pulsioni entro un mondo materiale* e accedere a un sistema di leggi morali nelle relazioni con altri soggetti, *sotto un certo numero di vincoli*<sup>33</sup>.

Ciò significa che il rapporto con il mondo materiale è culturalmente strutturato affinché gli individui appartenenti a una determinata comunità si relazionino con esso secondo alcune modalità e non altre e costruiscano così la propria identità. Inoltre, agire su di sé e sugli altri attraverso le cose concretizza forme di potere e di distribuzione delle risorse che sono storicamente determinate: queste reti di azioni, che i soggetti compiono per governarsi e orientarsi, sono definite da Foucault come "governamentalità". In sintesi, gli individui agiscono su sé stessi e sugli altri per il tramite del mondo materiale e secondo forme storicamente e socialmente predisposte, esprimendo così relazioni di potere<sup>34</sup>.

Come si può vedere, secondo questa prospettiva di ricerca incentrata sul corpo e sull'azione umana è il gesto che media fra oggetto e soggetto: nello studio della cultura materiale delle "streghe" veneziane d'età moderna, dunque, l'analisi della gestualità quotidiana e rituale può gettare luce sulle forme di espressione messe in atto da queste donne per agire sulla realtà che le circondava. Concentrandosi sui tipi di azioni utilizzate per maneggiare gli oggetti magici, è possibile capire se si trattasse di una gestualità esclusiva e riservata soltanto a coloro che la apprendevano tramite una forma di iniziazione esoterica oppure se essa fosse in qualche modo mutuata da altri contesti più facilmente accessibili. In quest'ultimo caso si potrebbe supporre che le "streghe"

---

<sup>33</sup> Warnier, *Un approccio prasseologico alla soggettivazione in un mondo di materialità*, pp. 316-317. Il corsivo è mio.

<sup>34</sup> Id., *La cultura materiale*, pp. 134-138.

piegassero creativamente e in modo sovversivo le azioni che compivano abitualmente – e che in qualche modo erano previste e accettate per i loro ruoli sociali – allo scopo di conquistare una forma di controllo e di potere su alcuni ambiti della realtà. Nel prossimo paragrafo si amplierà il concetto di universo materiale includendovi alcune nozioni relative allo spazio, così da poter esplorare in una prospettiva contestuale l'interazione fra persone e oggetti.

### **1.3 Corpi e oggetti contestualizzati**

Una rassegna degli studi di cultura materiale che si focalizzi esclusivamente sull'interazione tra corpi e oggetti senza tener conto del contesto più ampio in cui ciò avviene risulterebbe in qualche modo manchevole, motivo per cui si esporranno qui alcuni concetti di sociologia dello spazio e dell'approccio cognitivista allo studio delle tecniche strumentali (per utilizzare la definizione di Mauss). Nel paragrafo precedente sono state illustrate alcune teorie sul rapporto fra soggetti e oggetti in chiave performativa (cioè focalizzandosi sulla gestualità); a tal proposito, alcuni concetti delle scienze cognitive permettono di contestualizzare e approfondire tale relazione. Nel 1979 lo psicologo statunitense James J. Gibson ha elaborato il concetto di *affordance* per indicare la capacità di un oggetto di suggerire il suo utilizzo e funzionamento: l'aspetto interessante di questa definizione è che tale proprietà non è già data in partenza, bensì è il risultato dell'interazione fra l'oggetto stesso e chi ne fa utilizzo e dipende dal contesto ecologico, socio-culturale e situazionale. Se ne deduce che uno stesso utensile può essere utilizzato in modi diversi secondo le necessità e le intenzioni degli individui, nonché in base alle loro conoscenze pregresse e culturali: si pensi, per esempio, ai reperti di epoche passate la cui funzione ci è oscura o poco chiara; viceversa, si immagini la difficoltà di un uomo o di una donna del passato nel capire come funzionano i nostri dispositivi elettronici<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Dei, Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, pp. 90-91.

Come si può notare, la nozione di *affordance* offusca i confini fra soggetti, oggetti e contesti; a riprova di ciò, l'antropologo britannico Gregory Bateson si è soffermato sul tema dell'incorporazione affrontandolo in chiave ecologica: incorporando gli artefatti e trasformandoli in protesi o prolungamenti, il soggetto estende il proprio corpo e la propria percezione verso l'ambiente esterno<sup>36</sup>. Dunque, il rapporto fra cose e individui è influenzato dall'ambiente circostante e dipende da un complesso meccanismo di traduzione mentale delle sensazioni percepite e di configurazione motrice-sensoriale del corpo che deve compiere delle azioni.

Se le scienze cognitive hanno offerto nuove prospettive sulla contestualità della relazione fra soggetti e oggetti, la sociologia dello spazio può fornire una serie di nozioni utili per comprendere l'articolarsi della stessa relazione nello spazio. In questa sede si farà riferimento ad alcuni lavori della sociologa tedesca Martina Löw, in particolare per quel che riguarda il tema della costruzione dello spazio. Anzitutto, la studiosa definisce lo spazio come il risultato delle disposizioni relazionali di beni sociali e organismi viventi: esso, dunque, non è un contenitore vuoto già definito in partenza, bensì un'entità dinamica e mutevole che si costituisce attraverso i rapporti fra oggetti, animali e persone; queste ultime, in particolare, possono plasmare lo spazio attraverso il movimento dei propri corpi, influenzando le azioni altrui tramite le proprie e viceversa. Gli individui, dunque, condizionano la costruzione spaziale con le espressioni del volto, i gesti del corpo, il linguaggio; tuttavia, ciò non deve indurre a pensare che gli oggetti non possano avere un ruolo attivo in questo processo: essi, infatti, presentano una certa efficacia esterna tramite odori e rumori<sup>37</sup>. In sintesi, la costruzione dello spazio è caratterizzata da due ingredienti fondamentali, cioè il movimento e le relazioni; inoltre, si possono distinguere due processi costitutivi: il primo, che Löw definisce "spaziamento",

---

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 92-93.

<sup>37</sup> Martina Löw, *The Sociology of Space. Materiality, Social Structures, and Action*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 130-132.

consiste nel posizionamento dinamico degli oggetti e degli individui; il secondo, invece, è chiamato “sintesi” ed è l’operazione di unificazione mentale delle cose e degli organismi viventi attraverso l’immaginazione, la percezione e la memoria<sup>38</sup>.

La creazione dello spazio avviene perlopiù a livello inconscio, dal momento che nella quotidianità le persone compiono azioni abituali e ripetitive che non richiedono lunghe ponderazioni (in un momento riflessivo, però, si può prendere consapevolezza di tale processo e recuperare discorsivamente il set di conoscenze impiegate). Ma la caratteristica forse più interessante della costruzione spaziale è la sua possibile istituzionalizzazione, cioè la facoltà di riprodurre a livello sociale le strutture spaziali al punto che esse vengono naturalizzate e percepite come oggettive: ciò significa che particolari assetti di beni e persone oltrepassano la sfera individuale e vengono ripetuti collettivamente; a titolo di esempio, Löw cita le posizioni assunte da uomini e donne in una fotografia, oppure la struttura delle chiese europee o ancora la prossemica tra paziente e dottore. Inoltre, gli spazi – creati attraverso l’azione e istituzionalizzati attraverso la riproduzione di strutture sociali e spaziali – si presentano come duali: essi non sono soltanto costruiti dall’azione, ma la strutturano a loro volta, contribuendo così alla loro stessa riproduzione e oggettivazione<sup>39</sup>. Se lo spazio è l’espressione di una disposizione relazione e dinamica di oggetti e individui, ne consegue che l’esistenza simultanea di diversi assetti si traduce in una pluralità di spazi che si intersecano e si sovrappongono. In questo senso, uno dei principi strutturali più produttivi è il genere, che permea tutte le altre strutture sociali e crea spazi diversi soprattutto attraverso la disposizione dinamica dei corpi:

[...] il corpo conduce una doppia esistenza notevole. Esso non è soltanto il mezzo attraverso cui si percepisce, ma è anche un oggetto da posizionare. In quanto tale esso è inscenato, acconciato, genderizzato, permeato da

---

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 134-135.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 136-138, 145.

costruzioni etniche, diventando così un instabile “mattoncino da costruzione” dello spazio<sup>40</sup>.

Spazio e genere sono legati da uno stretto rapporto di co-costruzione: lo spazio – in virtù della sua natura duale – contribuisce alla strutturazione delle differenze di genere; allo stesso modo, il genere non è predefinito e oggettivo, bensì è continuamente creato dai rapporti sociali e spaziali che vengono prodotti e riprodotti<sup>41</sup>.

Queste nozioni di sociologia dello spazio consentono di analizzare con maggiore consapevolezza il modo in cui le “streghe” si muovevano nelle case, nelle chiese e negli spazi pubblici delle strade e delle piazze: sulla base delle loro azioni e dei loro gesti, infatti, creavano più o meno inconsapevolmente aggregati di oggetti e persone che con il passare del tempo e con la reiterazione della loro disposizione fissavano le relazioni sociali e la spazialità non solo dell’agire quotidiano, ma anche dell’agire rituale. In altre parole, gli ambienti, gli oggetti e le persone necessarie per mettere in atto un certo esperimento magico contribuivano continuamente alla costruzione dell’universo materiale e sociale delle “streghe”: lo spazio, dunque, non deve essere considerato un semplice contenitore le cui caratteristiche sono in qualche modo universalmente predeterminate, bensì come un costrutto sociale soggetto a continue riconfigurazioni.

#### **1.4 La cultura materiale nelle fonti d’archivio**

La cultura materiale presenta una serie di indubbi vantaggi. Innanzitutto, essa offre agli storici l’occasione di indagare aspetti che non si possono studiare a partire dai testi: laddove possibile, l’analisi congiunta di fonti scritte e materiali può completare, arricchire, alle volte anche scompaginare ciò che

---

<sup>40</sup> «[...] the body leads a noteworthy double existence. It is not only the medium of perception but is itself a placed object. As such it is staged, styled, genderized, permeated by ethnic constructions, thus becoming a highly precarious ‘building-block’ of spaces». Trad. mia. Ead., *The Social Construction of Space and Gender*, in «European Journal of Women’s Studies», vol. 13, 2 (2006), pp. 120-121.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 129-130.

già si conosce sul passato. Inoltre, se ben contestualizzati e compresi, reperti e manufatti riescono a dar voce a gruppi e comunità subalterne che non avevano accesso alla scrittura oppure non ne facevano uso. Allo stesso tempo, però, è necessario adottare le chiavi interpretative adeguate al fine di scongiurare il rischio che gli oggetti materiali perdano il loro valore epistemologico e scadano al ruolo di semplici sussidi del testo scritto<sup>42</sup>.

A ben vedere, una netta distinzione tra fonti materiali e testuali è meno sostenibile di quanto si pensi: ogni testo presenta anche delle caratteristiche fisiche che dipendono dal suo supporto e ogni oggetto è dotato di significati immateriali indipendenti dalla sua dimensione materiale. Ciononostante, è bene ricordare che esiste un confine che non dev'essere rimosso del tutto: a tal proposito, la storica Brigitte Bedos-Rezak ritiene che l'essenza materiale delle cose resista alla loro completa simbolizzazione e verbalizzazione, dunque il paradigma post-strutturalista e la sua tendenza alla testualizzazione dell'esperienza umana sono inadatti allo studio dell'universo degli oggetti in quanto finiscono per svilirne la materialità e assoggettarli all'egemonia delle teorie costruttiviste della cultura. L'unica soluzione che non riproponga vecchi dualismi e che rispetti le caratteristiche intrinseche della materialità è l'adozione di una prospettiva contestualizzante alla luce della quale non esistono entità indipendenti, bensì particolari insiemi di operazioni pratiche ed elementi fisici, ambientali, sensoriali, intellettuali che si condizionano mutualmente<sup>43</sup>.

Anche in quei luoghi tradizionalmente deputati alla conservazione dei documenti scritti quali sono gli archivi talvolta si intrufolano, del tutto inaspettatamente, esigue tracce materiali del passato. Nonostante le loro piccole dimensioni, esse si mostrano allo storico che le scopre con una prorompente fisica che comunica allo stesso tempo un forte senso di realtà ma anche un certo

---

<sup>42</sup> Carter, Gaskell, *Introduction*, pp. 4-5.

<sup>43</sup> Brigitte Miriam Bedos-Rezak, *Mutually Contextual: Material, Bodies, and Objects*, in *Cultural Histories of the Material World*, a cura di Peter N. Miller, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 2013, pp. 47-58.

disorientamento: «il piacere fisico che si prova nel trovare una traccia del passato è seguito dal dubbio e dal senso di impotenza legato al non sapere che cosa farne»<sup>44</sup>. È pur vero che il ritrovamento di piccoli oggetti fra le pagine dei documenti conservati in un archivio è un evento piuttosto raro; ciò non significa che l'universo materiale delle cose sia avulso dalla realtà prevalentemente testuale degli archivi: al contrario, esso trova piena espressione in molte tipologie documentarie, prime fra tutte quelle degli inventari e dei testamenti. Anche nei fascicoli processuali è possibile rinvenire una moltitudine di oggetti nel ruolo di prove e testimonianze che in alcuni sporadici casi possono essersi materialmente conservate; nella maggior parte delle volte, tuttavia, essi vi compaiono soltanto fra i discorsi delle persone coinvolte nella procedura giudiziaria<sup>45</sup>. Se, da un lato, la loro resa verbale li priva in qualche misura di quel senso di realtà e immediatezza che tanto affascina gli storici, dall'altro essa ne facilita l'interpretazione e la contestualizzazione storica: il carattere intrinsecamente non discorsivo delle cose, che è la causa prima del senso di impotenza che si prova di fronte a una traccia del passato, dev'essere sottoposto a un processo di descrizione verbale e testuale che non è neutro, bensì sempre orientato alle finalità specifiche di un determinato contesto<sup>46</sup>. Ritrovare gli oggetti nelle parole dei protagonisti di una certa vicenda storica solleva gli studiosi dal dover compiere una parte di questo lavoro di traduzione culturale; tuttavia, è bene non dimenticare che tale beneficio comporta anche degli svantaggi: gli oggetti su cui si soffermarono giudici, imputati, testimoni e avvocati furono raccontati secondo determinate strategie e, di conseguenza, compaiono oggi soltanto in alcuni dei loro molteplici aspetti; anche in questo caso, come in tanti altri, solo

---

<sup>44</sup> «The physical pleasure of finding a trace of the past is succeeded by doubt mixed with the powerless feeling of not knowing what to do with it». Trad. mia. Arlette Farge, *The Allure of the Archives*, New Haven and London, Yale University Press, 2013, p. 11 (ed. or. *Le Goût de l'archive*, Paris, Éditions du Seuil, 1989).

<sup>45</sup> Anne J. Schutte, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 154-174.

<sup>46</sup> Jaś Elsner, *Objects and History*, in *Cultural Histories of the Material World*, pp. 165-171; Catherine Richardson, *Written Texts and the Performance of Materiality*, in *Writing Material Culture History*, pp. 43-58.



l'analisi comparata di più fonti diverse può restituire almeno una parte della complessità materiale e simbolica delle cose.



## 2. GLI SPAZI

La vicenda processuale di Isabella Bellocchio si apre con la testimonianza di Roberto Cubli, un capo della guardia della magistratura veneziana dei Signori di Notte al Criminal: egli è il primo a riportare i concitati fatti della notte del 12 gennaio 1589 che diedero avvio al processo contro Bellocchio<sup>1</sup>. La sua prima deposizione è per noi significativa perché attraverso le parole del capitano possiamo osservare le “streghe” mentre compiono le loro faccende all’interno delle case oppure mentre percorrono le calli procurandosi gli ingredienti necessari per fare le «strigarie». Oltre a ciò, nelle carte del processo contro Isabella riemerge anche la vivace e affollata realtà delle carceri della città lagunare alla fine del XVI secolo. In questo capitolo, dunque, si passeranno in rassegna i luoghi appena citati allo scopo di delineare – almeno nei suoi tratti principali – la dimensione spaziale di Isabella e di altre donne che come lei facevano ricorso alla magia.

### 2.1 Nella casa di una “strega”

Secondo lo storico Dennis Romano, la micro-realtà sociale delle parrocchie, dei conventi e delle case d’età moderna era prevalentemente femminilizzata: lo spazio privato e domestico, infatti, era riservato alle donne che ne dovevano essere le principali custodi. Sarebbe però sbagliato considerare la casa veneziana di questo periodo come uno spazio soltanto femminile, dal momento che alcune stanze in cui si svolgevano mansioni commerciali e di rappresentanza – come il magazzino al pianterreno e il «portego» – erano associate a ruoli maschili; tuttavia, altri locali adibiti ad attività private e personali – in primo luogo la camera e la cucina – erano inequivocabilmente legati

---

<sup>1</sup> Archivio di Stato di Venezia, *Sant’Uffizio (Tre Savi all’Eresia)*, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Roberto Cubli, 14 gennaio 1589. D’ora in poi ASVe, SU.

all'universo femminile<sup>2</sup>. Inoltre, la casa veneziana pullulava di oggetti pii e devoti che santificavano gli spazi domestici così come facevano con quelli ecclesiastici, mettendo in discussione il confine tra sacro e profano; la presenza di manufatti para-liturgici all'interno dello spazio domestico rispondeva al desiderio laico di avere maggiore controllo e margine d'azione su ambiti che erano stati tradizionalmente riservati alla comunità ecclesiastica<sup>3</sup>. A fronte di tutto ciò, come osserva Anna Bennett, la casa costituiva lo spazio privilegiato per i rituali magici delle "streghe" veneziane<sup>4</sup>. Anche Isabella Bellocchio praticava la magia fra le mura domestiche: attraverso le numerose testimonianze contenute nel suo fascicolo processuale è possibile ricostruire l'aspetto della casa in cui dimorava all'epoca dei fatti e capire come Isabella sfruttasse gli spazi della sua abitazione per mettere in atto i sortilegi di cui era accusata. La donna viveva nella parrocchia di Santa Caterina, nel sestiere di Cannaregio (che si trova nella parte nord-occidentale della città)<sup>5</sup>. In particolare, la sua casa era disposta su due piani e si affacciava sul canale, come si può dedurre dal racconto di Roberto Cubli relativo all'arresto di Isabella: dopo aver bussato insistentemente alla porta senza che la donna venisse ad aprirla, il capo della guardia affermò di averla sentita salire le scale per gettare qualcosa giù dal balcone della cucina e di aver mandato alcuni suoi uomini in barca per controllare le acque del rio alla ricerca, rivelatasi poi infruttuosa, di quanto buttato da Isabella<sup>6</sup>.

La cucina, che si trovava al piano superiore, costituisce uno dei luoghi nevralgici della vicenda Bellocchio. È in quella stanza, infatti, che il capitano aveva trovato alcuni fra gli oggetti più compromettenti, dal momento che

---

<sup>2</sup> Dennis Romano, *Gender and the Urban Geography of Renaissance Venice*, in «Journal of Social History», vol. 23, 2 (1989), pp. 342-343.

<sup>3</sup> Margaret A. Morse, *Creating sacred space. The religious visual culture of the Renaissance Venetian casa*, in «Renaissance Studies», vol. 21, 2 (2007), pp. 151-157.

<sup>4</sup> Anna Bennett, *Bagatelle or Stregamenti. The Spiritual Potential of Material Objects and Spaces in Late Rinascimento Venice, 1580-1630*, in «Journal of Women's History», vol. 32, 3 (2020), pp. 120-121.

<sup>5</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Marina, 19 gennaio 1589.

<sup>6</sup> *Ivi*, testimonianza di Roberto Cubli, 14 gennaio 1589.

potevano rendere conto dell'attività magica di Isabella: un armadio con una scodella rotta contenente pezzi di carbone, piombo e candeline; altro piombo fuso gettato nel "necessario", che era una sorta di pattumiera; un secchio con un'immagine di Sant'Antonio e un sacchettino dentro al quale vi erano alcune fave<sup>7</sup>. Come ebbe modo di spiegare la massaia Marina, il piombo fuso serviva per riparare le finestre piombate, costituite cioè da piccoli tasselli in vetro uniti fra loro da strisce metalliche: sulla base di quest'informazione possiamo supporre che la casa fosse ben isolata e illuminata, poiché le finestre in vetro permettevano di sfruttare al meglio il calore dei caminetti senza che fosse necessario rinunciare all'illuminazione naturale<sup>8</sup>. Ma l'elemento più importante della cucina era senza dubbio il focolare, centro della socialità domestica e familiare in tutta l'Europa medievale e moderna: pur conservando la stessa funzione aggregante, esso fu sostituito gradualmente dal caminetto che consentiva di propagare con più efficacia il calore. Il fuoco serviva per espletare una serie di funzioni pratiche (scaldare, illuminare, cucinare), ma era anche dotato di una potente aura simbolica, dal momento che intorno al focolare si riunivano gli ospiti e i famigliari per mangiare, conversare, socializzare e dormire. Inoltre, il governo del focolare era affidato primariamente alle donne, che dovevano occuparsi dell'accensione e del mantenimento delle fiamme<sup>9</sup>. Al di là di questo immaginario ortodosso legato al fuoco, esistevano una serie di utilizzi e simboli sovversivi: poiché il camino veniva considerato come una sorta di portale per accedere all'universo magico, esso era anche il luogo ideale per

---

<sup>7</sup> *Ibidem*. Si tratta, come si vedrà nel cap. 4, di oggetti comunemente utilizzati nella vita quotidiana tanto quanto nelle «strigarie»: motivo per cui la loro presenza in casa di Isabella non poteva segnalare inequivocabilmente la pratica di rituali magici.

<sup>8</sup> *Ivi*, costituito di Marina, 24 gennaio 1589. Sulle finestre si veda Raffaella Sarti, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 113-114.

<sup>9</sup> Le notizie sul focolare e sui caminetti si trovano in Sarti, *Vita di casa*, pp. 111-117; Guido Ruggiero, *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 110-111.

l'esecuzione di molti rituali come il getto del sale, la realizzazione di feticci in cera e lo «spanamento» della catena<sup>10</sup>.

A riprova dell'importanza cruciale del camino, scopriamo che esso aveva anche una funzione estetica e veniva utilizzato per mettere in bella mostra oggetti di tutti i tipi: nel caso di Isabella, che era pressoché analfabeta, si tratta di un libro. La sua massaia Marina, interrogata sull'eventuale presenza in casa della padrona di libri proibiti che potessero incastrarla, rispose che non sapeva «che fosse trovato libro nessuno [...], se non l'Ariosto, che [Isabella] lo tien sopra il camino»<sup>11</sup>. Isabella, dunque, possedeva un solo libro che non sapeva leggere ma che esponeva in uno dei luoghi principali della casa come se fosse parte delle suppellettili: si tratta di un piccolo dettaglio che si iscrive entro lo sfaccettato e complesso rapporto fra donne e lettura nella prima età moderna. Per quanto riguarda il contesto veneziano, uno spoglio delle fonti inquisitoriali della fine del Cinquecento ha rivelato che anche le donne di bassa estrazione sociale – seppure in numero assai esiguo – erano in grado di leggere più o meno fluentemente; tuttavia, il grado di alfabetizzazione era piuttosto difforme: ciò dipendeva dal tipo di istruzione cui la maggior parte delle fanciulle aveva accesso, che era fondato sull'oralità e comportava uno scarso – se non addirittura nullo – rapporto con la scrittura. Infatti, le Scuole della dottrina cristiana prevedevano che si imparasse a leggere provando a seguire la voce del maestro o della maestra su piccoli libelli stampati e ripetendo più volte quanto era stato letto<sup>12</sup>. In ogni caso, dagli inventari conservati negli archivi veneziani apprendiamo che anche le donne possedevano libri: spesso si trattava di piccole collezioni di testi perlopiù d'argomento sacro ed edificante, ma

---

<sup>10</sup> Bennett, *Bagatelle or Stregamenti*, p. 122. «Spanare» significa “misurare con il palmo della mano”: si tratta di un gesto rituale assai diffuso nella magia popolare d'età moderna. Si veda Marisa Milani, *La verità, ovvero il processo contro Isabella Bellocchio. Venezia, 12 gennaio-14 ottobre 1589*, Padova, Centro stampa Palazzo Maldura, 1985, vol. 1, p. 159, nota 110.

<sup>11</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Marina, 24 gennaio 1589. Sull'analfabetismo di Isabella si vedano *ivi*, testimonianza di Giacomo da Portogruaro, 4 febbraio 1589; costituito di Isabella, 23 giugno 1589.

<sup>12</sup> Xenia Von Tippelskirch, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Roma, Viella, 2011, pp. 26-30.

non mancavano libri di letteratura, fra cui si ritrovano le opere di Dante, Petrarca, Boiardo e, appunto, Ariosto. È bene precisare che il possesso di libri non ne implicava la lettura e, di contro, non tutti i libri letti comparivano poi nei testamenti e negli inventari: per questo motivo, allo stato attuale, il rapporto che le donne avevano con la lettura costituisce un ambito di ricerca ancora in espansione<sup>13</sup>. In definitiva, non ci è dato sapere se Isabella avesse comunque ricevuto una qualche forma di istruzione, ma grazie alla sua massaia sappiamo che anche in casa di una semianalfabeta non poteva mancare qualche libro, anche solo per sfoggiarlo come soprammobile.

Un'altra stanza in cui Roberto Cubli si soffermò a lungo fu la camera da letto, nella quale asserì di aver rinvenuto, fra le altre cose, diverse immagini di santi, un quadro della Madonna e un altro raffigurante il Cristo crocifisso in compagnia di un santo di cui non fornì il nome<sup>14</sup>. Le raffigurazioni a tema sacro riempivano le case veneziane della prima età moderna, dalle abitazioni più opulente fino a quelle più modeste: immagini della Madonna, di Gesù e dei santi venivano collocate in tutte le stanze, spesso accompagnate da piccoli altari e acquasantiere per i momenti di culto quotidiani<sup>15</sup>. Si trattava perlopiù di opere di scarso valore, appositamente pensate per svolgere una funzione devozionale piuttosto che estetica e destinate a un utilizzo prolungato: prodotte in serie con materiali modesti e tecniche ordinarie, vendute nelle bancarelle e nelle piazze a pochi soldi, consumate dall'usura e dal fumo delle candele, queste figure devote comparivano anche nelle case più povere sotto forma di stampe affisse alle porte, alle testiere dei letti, ai camini e, talvolta, incollate su tavolette lignee che le trasformavano in oggetti simili a icone<sup>16</sup>. La loro presenza pervasiva nel contesto domestico testimonia di un rapporto vivo con la

---

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 46-51. Sul tema si veda anche Tiziana Plebani, *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Roma, Carocci, 2019.

<sup>14</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Roberto Cubli, 14 gennaio 1589.

<sup>15</sup> Morse, *Creating Sacred Space*, pp. 159-161.

<sup>16</sup> Ottavia Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 25-34.

dimensione figurativa, basato sulla credenza nel potere delle immagini: per esempio, si riteneva che lo sguardo devoto fosse in grado di attivarne i poteri taumaturgici e apotropaici<sup>17</sup>. La fede nell'efficacia delle figure sacre era tale che, nel momento in cui si dovevano eseguire rituali magici, si preferiva rimuoverle dalle stanze per timore che potessero interferire con le entità invocate: se ne trovano frequenti notizie nelle carte del fondo del Sant'Uffizio veneziano, come nel brevissimo processo contro Diana, che aveva fatto «portar fuori l'immagini de s[an]ti dalla camera» in cui doveva compiere una «strigaria», o come in quello contro Vincenza Doria, che aveva espressamente richiesto di rimuovere le raffigurazioni dei santi dalla cucina per eseguire un esperimento magico<sup>18</sup>.

Come si vedrà nel terzo capitolo, le case veneziane erano piuttosto affollate e, di conseguenza, non era facile ricavarsi uno spazio privato; dai fascicoli inquisitoriali, però, emerge il bisogno di custodire alcuni dei propri averi più preziosi e/o compromettenti al riparo da sguardi indiscreti. Isabella nascose un sacchettino di stoffa contenente alcune carte ereditate da sua madre dietro al quadro della Madonna, ma affermò di averlo precedentemente conservato all'interno di alcune casse<sup>19</sup>. Proprio questo elemento del mobilio veneziano, ricorrentemente citato anche negli inventari, assume una funzione di individualizzazione e personalizzazione: le casse, infatti, potevano contenere qualsiasi tipo di oggetti (dalla biancheria alle vivande), ma assai più spesso le "streghe" le utilizzavano per conservare libri e carte da impiegare nei loro esperimenti magici<sup>20</sup>. Si trattava di bauli lignei, taluni pregiati e altri di ben più modesto valore, solitamente collocati nelle camere da letto: Cristina Collarina,

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 41-50 e Morse, *Creating Sacred Space*, pp. 177-178.

<sup>18</sup> ASVe, SU, b. 73, processo contro Diana, testimonianza di Marietta Alberghetti, 28 marzo 1619; b. 89, processo contro Vincenza Doria, testimonianza di Marietta Bollis, 18 settembre 1633.

<sup>19</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 28 gennaio 1589.

<sup>20</sup> Isabella Casa Palumbo Fossati, *Dentro le case. Abitare a Venezia nel Cinquecento*, Venezia, Gambier&Keller, 2013, pp. 44-45.



per esempio, possedeva una piccola cassa dipinta in legno d'abete bianco dentro cui aveva riposto fogli magici e lettere d'amore che scambiava con il suo amante ebreo; Bianca Lando, invece, teneva le sue carte in una piccola cassa non lavorata, di scarsa qualità<sup>21</sup>. È chiaro, dunque, che all'interno delle casse si riponevano averi personali dotati di un valore affettivo, ma anche oggetti ereditati e gelosamente custoditi di generazione in generazione: nel suo saggio sull'orazione di santa Marta nel modenese, Maria Pia Fantini riferisce di una donna, Eleonora Bazzadella, che possedeva alcune carte rinvenute in una grande cassa di famiglia a Venezia assieme ad altri fogli su cui erano trascritti segreti medicinali<sup>22</sup>. In conclusione, i bauli costituivano un piccolo spazio privato la cui violazione era poco gradita e, pertanto, fonte di litigi e discussioni. Lo dimostra la vicenda di Giacomina, "strega" veneziana che possedeva una cassa contenente diversi fogli: il figlio Mattio vi aveva frugato dentro perché convinto che la madre lo derubasse e vi aveva trovato una carta con un incantesimo d'amore; dal canto suo, Giacomina sosteneva che il ladro di casa fosse Mattio e non aveva affatto apprezzato che il figlio avesse rovistato fra le sue cose<sup>23</sup>.

## 2.2 Tra calli, spezierie e sagrati

Come si è detto, la casa era il luogo principale entro cui numerose donne praticavano la magia; ma a ben vedere è possibile affermare che esse operavano altrettanto frequentemente all'esterno, nello spazio pubblico delle calli e delle botteghe così come in quello sacro delle chiese e dei sagrati. In questo paragrafo, dunque, si descriveranno alcuni degli ambienti al di fuori delle mura domestiche nei quali si potevano compiere rituali magici o procurarsi i materiali necessari per farlo. Le donne coinvolte nella vicenda Bellocchio, cioè la

---

<sup>21</sup> ASVe, SU, b. 80, processo contro Cristina Collarina, testimonianza di Nicolò de Elmi, 2 dicembre 1625; b. 65, processo contro Bianca Lando, testimonianza di Paolina, 24 settembre 1589.

<sup>22</sup> Maria Pia Fantini, *La circolazione clandestina dell'orazione di santa Marta: un episodio modenese*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 56-57.

<sup>23</sup> ASVe, SU, b. 75, processo contro Giacomina, testimonianza di Maddalena, 26 maggio 1620; testimonianza di Mattio, 21 agosto 1620; costituito di Giacomina, 4 maggio 1621.

fruttivendola Caterina e le due giovani massaie Marina e Caterina, furono catturate nottetempo mentre vagavano a San Barnaba in prossimità dell'abitazione di Elena Zamberti, la ricca signora con cui Isabella si contendeva le attenzioni del mercante Milan Milani. Erano state mandate dalla padrona per imbrattare la porta della rivale in amore con una mistura nauseabonda: nelle intenzioni della loro mandante, il gesto aveva il preciso scopo di gettare discordia fra Elena e Milan<sup>24</sup>. La volontà di nuocere alla contendente gettando una fattura sulla soglia della sua casa – zona liminale tra l'esterno e l'interno dall'elevata pregnanza simbolica – non costituisce certo una novità: come si è visto, lo spazio domestico era protetto da una grande varietà di oggetti che avevano funzione apotropaica e i sortilegi che tentavano di diminuirne o annullarne l'efficacia erano altrettanto numerosi. Ne è un esempio la vicenda di Giovanna Falconetto, accusata di aver guastato la casa di Lucia e di aver fatto ammalare il figlioletto della donna con i suoi esperimenti magici; alla richiesta della sua cliente di rimuovere la fattura gettata sull'abitazione, Giovanna aveva dapprima benedetto la porta con un po' di acqua santa e alcune preghiere e poi l'aveva segnata con il fumo di un tizzone ardente<sup>25</sup>.

L'imbrattamento della soglia con un composto puzzolente non si configurava soltanto come un maleficio, ma poteva anche essere inteso come una forma di litigio fra prostitute diffusa in tutta l'Italia d'età moderna: si tratta del reato di "smerdatura", che consisteva nell'insudiciare la porta della rivale in amore con degli escrementi. È in questo senso che Roberto Cubli e Alessandro Premarin,

---

<sup>24</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Marina, 19 gennaio 1589; costituito di Isabella, 21 gennaio 1589. Marisa Milani ha ricostruito quello che si configura come lo "scongiuro del lazzaro" attraverso le testimonianze di altri processi: si tratta di una forma di magia per similarità, perché così come l'intruglio puzzava, allo stesso modo la vittima dello scongiuro doveva risultare rivoltante all'amante che si voleva riconquistare. Si veda Milani, *La verità*, vol. 1, pp. 144-147, nota 44. Sulle diverse tipologie di fattura si veda Tullio Seppilli, *La fattura*, in *Medicine e magia*, a cura di Tullio Seppilli, Milano, Electa, 1989, pp. 49-50.

<sup>25</sup> ASVe, SU, b. 37, processo contro Giovanna Falconetto, testimonianza di Lucia, 19 ottobre 1574; costituito di Giovanna, 23 ottobre 1574. Sulla funzione simbolica liminale della soglia si veda Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 112-114.

uno dei gentiluomini giunti in soccorso di Elena, avevano inizialmente inteso il gesto delle donne che avevano catturato:

in quanto a mi, credevo che quella robba fosse per far una sporcizia alla porta, ma havendomi informato dalle donne hora da una, hora dall'altra, esse donne dissero haver fatto questo ad instantia della si[gn]ora Isabella bell'occhio per l'amor che portava a m[esser] Milan Milan suo moroso<sup>26</sup>.

Le “streghe” non operavano soltanto nelle immediate vicinanze delle case. Durante il suo primo costituito, Isabella spiegò che si era recata in una spezieria nei pressi di Santo Stefano per acquistare tutti gli ingredienti che le servivano per comporre la mistura odorosa; poco più avanti, però, si contraddisse affermando di aver visitato ben più di una spezieria con l'aiuto di una povera questuante sconosciuta<sup>27</sup>. Il particolare della mendicante, cui Isabella disse di essersi rivolta perché non conosceva bene le farmacie della sua città, è chiaramente falso: si tratta di una forma di copertura già utilizzata in altre occasioni, come nel caso di Vincenza Doria che spiegò di aver imparato l'esecuzione di un certo esperimento magico da una «povera cercante»<sup>28</sup>. Molto più interessante, invece, il riferimento alle spezierie: particolarmente amate dalla popolazione per la loro pulizia e bellezza e per le numerose occasioni di scambio sociale che esse offrivano, nel 1569 a Venezia se ne contavano ben 85; all'interno di queste botteghe, frequentate da una clientela assai diversificata dal punto di vista sociale, si vendevano una gran varietà di preparati che le “streghe” impiegavano nelle loro pratiche magiche, dai medicinali (oli,

---

<sup>26</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Alessandro Premarin, 28 febbraio 1589; testimonianza di Roberto Cubli, 2 aprile [maggio] 1589. In realtà, sul foglio manoscritto redatto dal segretario del Sant'Uffizio è indicata la data del 2 aprile, ma tenendo conto della successione cronologica dei fatti si evince che si tratta di un refuso. Sul reato di “smerdatura” si veda Renato Sansa, *Le norme decorose e il lavoro sporco. L'igiene urbana in tre capitali europee: Londra, Parigi, Roma tra XVI e XVIII secolo*, in «Storia urbana», vol. 112, 2006, p. 101.

<sup>27</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 21 gennaio 1589.

<sup>28</sup> *Ivi*, b. 89, processo contro Vincenza Doria, testimonianza di Marietta, 13 luglio 1634; costituito di Vincenza, 18 luglio 1634. Si veda anche Alexandra Melita, *Female Practitioners of Magical Healing and their Networks (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)*, in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Verona-Bolzano, QuiEdit, 2012, pp. 277-278 e Milani, *La verità*, vol. 1, p. 147, nota 48.

unguenti e pillole) fino alla cera per le candele<sup>29</sup>. Si ritrova la testimonianza di un'assidua frequentazione delle spezierie anche in un altro processo conservato fra le buste del fondo dei Tre Savi all'Eresia: la famosa "erbera" Elena Draga, infatti, menzionò delle non meglio precisate «pillole del frate» che si potevano acquistare alla spezieria della Vedova, nei pressi di Santa Maria del Giglio, e altri unguenti che invece faceva comperare ai suoi clienti alla spezieria del Doge<sup>30</sup>. In conclusione, è possibile affermare che le "streghe" veneziane visitavano spesso le farmacie e ne conoscevano piuttosto bene le merci, arrivando a consigliarne l'acquisto anche ai propri pazienti: i casi appena illustrati testimoniano del rapporto di collaborazione che esisteva fra queste donne e gli speziali già messo in evidenza da Alexandra Melita, nonché della presenza femminile nelle spezierie su cui si è invece interrogato Filippo De Vivo<sup>31</sup>.

La massaia Marina, smentendo in parte le dichiarazioni precedentemente rilasciate in tribunale dalla padrona, raccontò che il giorno stesso in cui fu arrestata aveva accompagnato Isabella in diversi luoghi: oltre alle già menzionate spezierie, esse erano passate per le colonne di San Marco dove si giustiziavano i condannati a morte; inoltre, si erano recate al lido per raccogliere alcune erbe e nel sagrato di San Giovanni e Paolo per procurarsi terra e ossa di morto<sup>32</sup>. Stando alle sue parole, Marina aveva seguito la donna a debita distanza come le era stato ordinato e non aveva visto né udito molto, dunque davanti agli inquisitori non fornì ulteriori informazioni circa le modalità di raccolta e acquisto degli ingredienti per il miscuglio nauseabondo; è però assai probabile che tali operazioni fossero accompagnate da una serie di formule

---

<sup>29</sup> Filippo De Vivo, *La farmacia come luogo di cultura*, in *Interpretare e curare. Medicina e salute nel Rinascimento*, a cura di Maria Conforti, Andrea Carlino, Antonio Clericuzio, Roma, Carocci, 2013, pp. 130-133.

<sup>30</sup> Marisa Milani, *Antiche pratiche di medicina popolare nei processi del S. Uffizio (Venezia, 1572-1591)*, Padova, Centrostampa Palazzo Maldura, 1986, pp. 30, 32.

<sup>31</sup> Melita, *Female Practitioners of Magical Healing and their Networks*, p. 17 e Filippo De Vivo, *Pharmacies as Centres of Communications in Early Modern Venice*, in «Renaissance Studies», vol. 21, 4 (2007), p. 516.

<sup>32</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Marina, 26 gennaio 1589 e 21 febbraio 1589; testimonianza di Vienna, 18 febbraio 1589.

pronunciate sottovoce e da simbologie numeriche che spiegherebbero anche la necessità di procurarsi le sostanze in più spezierie diverse: per esempio, a Venezia è attestato un rituale che prevedeva la raccolta di acqua di mare da nove località differenti oppure acqua santa da nove chiese, mormorando una formula magica dal significato oscuro<sup>33</sup>. Anche le due tappe relative alle colonne di San Marco e al sagrato erano permeate da un'aura magica che rifletteva la diffusa credenza nel potere soprannaturale dei resti umani, specialmente di quelli appartenuti a persone decedute di morte violenta; in particolare, nella città lagunare esisteva un singolare rituale consistente nel ripercorre la «via degli squartati», cioè il tragitto compiuto negli ultimi istanti di vita dai condannati a morte, imitandone le azioni quasi come si trattasse di una Via Crucis profana<sup>34</sup>.

In sintesi, Isabella – come molte altre “streghe” – non si limitava ad appropriarsi dell'ambiente domestico, ma faceva proprie anche le strade veneziane che tradizionalmente erano connotate da una serie di rituali e violente *performance* maschili come le «guerre dei pugni» e le corride. Si riteneva che lo spazio pubblico fosse prerogativa degli uomini di ogni classe sociale e che le donne oneste non dovessero uscire di casa se non sotto la stretta sorveglianza degli uomini di famiglia o delle donne più anziane, secondo la mentalità mediterranea legata all'onore e alla virtù. Questo però non rende conto delle iniziative femminili volte all'occupazione e alla connotazione degli stessi spazi: in questo senso, Robert Davis cita il ruolo delle prostitute e della loro azione di “colonizzazione” di strade e quartieri, oppure i lenti cortei di nobildonne veneziane che con i loro vertiginosi zoccoli ingombravano le chiese e le calli ostruendo il passaggio<sup>35</sup>. A ciò si possono accostare i rituali magici messi in

---

<sup>33</sup> Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 136-137.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 111-113; Bennett, *Bagatelle or Stregamenti*, pp. 124-125; Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 116-117.

<sup>35</sup> Robert C. Davis, *The Geography of Gender in the Renaissance*, in *Gender and Society in Renaissance Italy*, a cura di Judith C. Brown e Robert C. Davis, Routledge, 2016, pp. 19-38. Sulla

atto dalle “streghe” che, sebbene venissero eseguiti con discrezione per evitare sguardi sospetti, pure contribuivano a ribadire la presenza femminile anche al di fuori della dimensione privata e domestica. A volte, però, tale presenza si faceva più vistosa e trasgressiva: Isabella, a suo dire pazza d’amore per l’infedele Milan Milani, peregrinava per le chiese e le calli di Venezia con le trecce sciolte; ma, come le aveva più volte ribadito la sua massaia, non era bene che si mostrasse in pubblico in quel modo poiché i capelli lunghi venivano associati alla stregoneria e alla pazzia<sup>36</sup>. Infatti, il libero movimento delle chiome non acconciate trasgrediva le norme del decoro pubblico e attirava immediatamente lo sguardo e la riprovazione altrui: come ha giustamente osservato Martina Löw, «pare che soltanto il corpo normale sia libero dai segni di classe, genere o etnia. È questa libertà di essere poco vistoso che gli consente di fissare gli altri, gli appariscenti, gli anormali [...]»<sup>37</sup>.

### 2.3 Intrighi e chiacchiere nelle carceri

Dopo essere stata arrestata, Isabella trascorse la notte nel casone di Roberto Cubli a San Barnaba, cioè in una di quelle strutture carcerarie minori che si trovavano in ogni sestiere e che servivano per trattenere temporaneamente i detenuti in attesa del loro trasferimento nelle prigioni principali a Palazzo Ducale<sup>38</sup>. Si potrebbe pensare che per la donna fosse iniziato un difficile periodo di reclusione e isolamento, ma dalle numerose testimonianze che emergono nel fascicolo processuale si dischiude una realtà ben diversa: a quanto pare, Isabella era una donna facoltosa e potente che poteva contare su

---

presenza delle “streghe” nello spazio urbano si veda anche Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 115-116.

<sup>36</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Marina, 24 gennaio 1589 e 22 giugno 1589. Sui capelli sciolti si veda Milani, *La verità*, vol. 1, p. 151, nota 61.

<sup>37</sup> «It seems that only the normed body is free of the inscriptions of class, gender or ethnicity. This freedom to be inconspicuous allows this body to gaze at the others, the conspicuous, the abnormal [...]». Trad. mia.

Martina Löw, *The Social Construction of Space and Gender*, in «European Journal of Women’s Studies», vol. 13, 2 (2006), p. 126.

<sup>38</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Roberto Cubli, 2 aprile [maggio] 1589. Sui casoni si veda Milani, *La verità*, vol. 1, p. 133, nota 4.

importanti agganci dentro e fuori le mura della sua prigione<sup>39</sup>. Apprendiamo dalle parole delle sue massaie che Isabella si trovava in una cella ai piani superiori e in prossimità di un balcone, dal quale poteva comunicare con le ragazze che si trovavano ai piani inferiori; inoltre, la donna disponeva di buon cibo e vino in gran copia, al punto che Caterina poteva portarne di nascosto a Marina: «io sto nelle preggioni appresso la camera del capitano, et secondo che la patrona vien da basso à cena, vien anco la detta Catherina et ne da la bona sera, et ne da del pan, et del vin d'ascoso, che la patrona non lo vede»<sup>40</sup>. D'altronde, Isabella stessa ammise di fronte agli inquisitori che durante la sua prigionia era solita mangiare nelle stanze del capitano delle carceri del Sant'Uffizio, Girolamo Verier, assieme a tutta la famiglia dell'uomo<sup>41</sup>. Si può supporre, dunque, che lei godesse di un trattamento speciale e che potesse muoversi piuttosto agevolmente nei locali delle carceri: tenendo conto di queste informazioni è possibile ipotizzare che la donna e le sue compagne si trovassero nelle prigioni nuove, fatte costruire su delibera del Consiglio dei Dieci a partire dalla seconda metà del XVI secolo. Non è scontato affermarlo perché all'epoca dei fatti le celle di Palazzo Ducale erano ancora pienamente funzionanti e, pertanto, esistevano due carceri. È in questo periodo che si impose la necessità di ripensare il sistema penitenziario della Repubblica veneziana, da sempre vessato da diversi problemi legati alla precarietà e inadeguatezza delle strutture: nel corso del XIV e XV secolo le vecchie carceri erano state collocate nella parte di Palazzo Ducale antistante il bacino di San Marco e in pochi altri locali limitrofi, ma con il passare del tempo le piccole celle erano divenute malsane, umide e sovraffollate e, in definitiva, inadatte a svolgere le funzioni per cui

---

<sup>39</sup> Non è il caso di altri prigionieri. Ne sono un esempio Francesco Spinola e Dionisio Gallo, che nelle prigioni di Palazzo Ducale subirono sofferenze psicologiche e tormenti fisici da parte dei compagni di cella: si veda Marion Leathers Kuntz, *Voci da una prigione veneziana del Cinquecento: i processi di Francesco Spinola e Dionisio Gallo*, Venezia, Centro tedesco di studi veneziani, 1994, pp. 15-18.

<sup>40</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Caterina e Marina, 11 aprile 1589.

<sup>41</sup> *Ivi*, costituito di Isabella, 27 aprile 1589.

erano state allestite. Le continue ristrutturazioni si rivelarono perlopiù inefficaci, mentre avanzava sempre più il desiderio di sgomberare quei locali pericolosi e maleodoranti<sup>42</sup>. Perciò, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento il Consiglio dei Dieci scelse di costruire alcuni locali su terreni demaniali che si trovavano oltre il rio, vicino al ponte di Paglia. Ben presto, però, anche questi si rivelarono inadeguati e vennero demoliti, sostituiti in seguito da un edificio completato in tre diversi momenti dal 1566 al 1600<sup>43</sup>. Soltanto nell'aprile 1591 sarebbero cominciati i lavori di ampliamento del primo nucleo delle prigioni nuove. Fino a quel momento, dunque, esistevano solo le carceri di Palazzo Ducale e la prima serie di celle edificate oltre il rio; queste ultime sembrano essere di gran lunga predilette dai prigionieri che ancora si trovavano nei vecchi locali in Piazza San Marco e che supplicavano ripetutamente il trasferimento nelle nuove prigioni, meglio areate e illuminate<sup>44</sup>. Come si è visto, Isabella non pareva versare in cattive condizioni ed è dunque probabile che fosse stata alloggiata nelle migliori celle.

Ulteriori dettagli relativi ai privilegi di Isabella fanno supporre che la donna beneficiasse di particolari favori in virtù delle sue risorse e dei suoi importanti contatti. Una delle numerose testimoni interrogate dagli inquisitori ammise che la donna godeva di «gran mezi, et gran favori». Isabella stessa si vantava di conoscere un importante quanto fantomatico membro del Sant'Uffizio che era pronto a esaudire ogni suo desiderio, come riportarono alcuni prigionieri<sup>45</sup>. Pare anche che ricevesse diversi visitatori dall'esterno, primi fra tutti il patrizio Bernardo Balbi e Milan Milani. Addirittura, per mezzo di Girolamo Verier, Balbi le avrebbe proposto di sposare un misterioso e potente

---

<sup>42</sup> Umberto Franzoi, *Le prigioni della Repubblica di Venezia*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1966, pp. 11-27.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 29-53.

<sup>44</sup> Giovanni Scarabello, *Carcerati e carceri a Venezia nell'Età moderna*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1979, pp. 69-80.

<sup>45</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Vienna, 18 febbraio 1589; testimonianze di frate Giovan Antonio da Savona e di don Giulio, 15 aprile 1589.



uomo, un parente del Doge o un futuro podestà: con ogni probabilità, egli tramava nell'ombra alla ricerca di un *escamotage* che avrebbe permesso alla sua amica di uscire indenne dal lungo processo a suo carico<sup>46</sup>. Oltre alle visite dei suoi influenti complici, è assai verosimile che Isabella continuasse a vedere un gran numero di persone per i più disparati motivi: come spiegò Roberto Cubli, Girolamo Verier diceva di avere ricevuto il permesso «da questo S[antissi]mo tribunal de lasciar parlar alla s[igno]ra da tutti che gli piace, dal balbi, dall'Avvocato et da donne et ha licentia da dar da mangiar alla sua tavola a lei»<sup>47</sup>. La donna, infatti, continuava a praticare diversi rituali magici e con ogni probabilità lo faceva anche a scopo di lucro, dal momento che le sue massaie la descrissero impegnata a buttare il sale e la posta<sup>48</sup>. Come spiega Marisa Milani, si tratta di pratiche assai diffuse nella magia d'amore: la posta, cioè il nastro usato per reggere le calze, veniva annodata più volte e gettata a terra per osservarne la posizione e ricavarne interpretazioni sul comportamento e le intenzioni di un amante; il sale, invece, era spesso utilizzato per «dare il martello», vale a dire per legare a sé una persona anche contro il suo volere<sup>49</sup>. Dunque, Isabella non si cimentava in questi rituali soltanto per suo conto ma anche per alcune clienti e/o allieve. A riprova di ciò c'è la dichiarazione fatta da un tale Bernardo in occasione del processo intentato contro l'aspirante "strega" Giacomina: si vociferava che quest'ultima fosse stata «messa preggione quando si trattava la causa della Bellocchio, perché la voleva star con la detta Bellocchio»<sup>50</sup>. Si tratta di un pettegolezzo interessante poiché pone alcune questioni di non facile risoluzione: se, da una parte, dimostra che la vicenda di Isabella era piuttosto conosciuta e chiacchierata a Venezia (Giacomina viveva nel

---

<sup>46</sup> *Ivi*, testimonianza di fra' Giacomo, 18 aprile 1589; costituito di Isabella, 27 aprile 1589. Bernardo Balbi compare più volte nelle testimonianze dei prigionieri, a riprova che nel periodo di prigionia di Isabella frequentò spesso le carceri e i detenuti.

<sup>47</sup> *Ivi*, testimonianza di Roberto Cubli, 27 luglio 1589.

<sup>48</sup> *Ivi*, costituito di Caterina, 11 aprile 1589.

<sup>49</sup> Milani, *La verità*, vol. 1, pp. 171-172, nota 178. Isabella stessa descrisse, a sommi capi, in che cosa consistessero tali pratiche: ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 23 giugno 1589.

<sup>50</sup> ASVe, SU, b. 65, processo contro Giacomina Locatelli, testimonianza di Roberto del q. Stefano, 4 gennaio 1590.

sestiere di Santa Croce, dunque lontana dalla parrocchia di Santa Caterina nel sestiere di Cannaregio in cui viveva e operava Isabella), dall'altra non chiarisce il motivo per cui una donna desiderasse finire nello stesso carcere in cui si trovava la potente cortigiana. Si può pensare che Giacomina volesse diventare una sorta di allieva e godere della protezione di Isabella: se la supposizione è corretta, lo spazio carcerario in cui agivano queste donne si rivelerebbe ai nostri occhi tutt'altro che un luogo di mortificazione, ma costituirebbe anzi un'occasione di apprendimento e avanzamento professionale per una semplice "strega" che forse desiderava accrescere così la sua clientela e le sue conoscenze magiche<sup>51</sup>.

La notizia appena esaminata ci mostra una dimensione carceraria che appare porosa, dinamica e polifonica e nella quale la comunicazione non è per nulla ostacolata<sup>52</sup>. Nel fascicolo processuale di Isabella le voci dei prigionieri si accavallano numerose e mettono a nudo una serie di intrighi. Insospettiti forse dai costituiti delle due massaie, gli inquisitori decisero di appurare le dinamiche interne alla prigione e a tal scopo interrogarono una serie di frati e preti che erano rinchiusi nelle celle vicine, desiderosi di collaborare con la giustizia per ricevere uno sconto della pena<sup>53</sup>. All'interno dell'edificio delle prigioni nuove – ma lo stesso si poteva dire delle prigioni di Palazzo Ducale – esistevano locali separati per le donne e per gli uomini, ma i testimoni concordarono nell'affermare che era piuttosto facile sentire le donne parlare, urlare e litigare dai balconi e attraverso i muri: «le preggioni sono vicine, et facilmente se sente l'una dall'altra»; «[...] questa Isabella le lo diceva al balcone all'altre che

---

<sup>51</sup> Sulla magia in carcere si vedano Sally Scully, *Marriage or a Career? Witchcraft as an Alternative in Seventeenth-century Venice*, in «Journal of Social History», vol. 28, 4 (1995), p. 872, nota 60; Giuseppina Minchella, *Pratiche di magia nella Repubblica di Venezia in età moderna*, in *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, a cura di Marina Caffiero, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015, p. 85.

<sup>52</sup> Per altre tipologie di comunicazione ed espressione non istituzionali nelle carceri d'età moderna si veda Giovanna Fiume, *Del Santo Uffizio in Sicilia e delle sue carceri*, Roma, Viella, 2021, pp. 247-321.

<sup>53</sup> Milani, *La verità*, vol. 1, p. 174, nota 192.

stavano nelle peggioni di sotto, che chi vuol star attenti sente facilmente»; «et queste cose [...] ne sentivo per la commodità, che si sente dalle peggioni, et anco per le finestre»<sup>54</sup>. In queste occasioni gli uomini vennero a conoscenza delle trame segrete attuate da Isabella e dai suoi fedeli complici. In primo luogo, emerge che la vecchia fruttivendola Caterina non era affatto incensurata come invece aveva affermato, tant'è che temeva che Isabella rivelasse agli inquisitori alcune non meglio precisate vicende accadute a Bologna e per questo motivo spesso le due finivano per litigare animatamente<sup>55</sup>. In secondo luogo, scopriamo che alcuni gentiluomini minacciavano e raccoglievano informazioni dal carcere, operando al servizio di Isabella: dopo uno dei tanti battibecchi con la potente cortigiana, l'anziana Caterina fu intimidita da un uomo di cui non conosciamo l'identità, mentre Marina affermò che Bernardo Balbi le aveva chiesto delle sue deposizioni al tribunale parlandole attraverso il buco della porta della cella e facendo in seguito lo stesso con l'altra massaiia<sup>56</sup>. Oltre alle minacce, ai ricatti e alle indagini sotterranee, Bellocchio cercava di influenzare l'andamento del processo persuadendo le sue massaie a non dichiarare la verità e lusingandole in vario modo, come nel caso di Marina che decise di ritrattare per l'ennesima volta perché ingannata dalla sua padrona con la promessa di un matrimonio non mantenuta<sup>57</sup>. Gli ecclesiastici inquisiti non si limitarono ad ascoltare queste conversazioni, ma vi parteciparono attivamente dando consigli alle donne incarcerate e scambiandosi opinioni; uno di loro, don Giulio, ebbe modo di ammonire la spavalderia e la sicurezza di Isabella con

---

<sup>54</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianze di don Giulio, 15 aprile 1589; testimonianze di Andrea Trevisano e fra' Giacomo, 18 aprile 1589. Per una descrizione delle prigioni nuove e la collocazione delle celle degli uomini e delle donne si veda Franzoi, *Le prigioni della Repubblica di Venezia*, pp. 53-58.

<sup>55</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Caterina bolognese, 20 aprile 1589; testimonianze di frate Giovan Antonio da Savona e di don Giulio, 15 aprile 1589.

<sup>56</sup> *Ivi*, testimonianza di frate Giovan Antonio da Savona, 15 aprile 1589; costituito di Marina, 15 aprile 1589.

<sup>57</sup> *Ivi*, costituito di Marina, 11 aprile 1589. Marisa Milani specifica che, molto probabilmente, ciò che aveva promesso Isabella era una buona dote con cui Marina avrebbe potuto accasarsi: vedi Milani, *La verità*, vol. 1, pp. 173-174, nota 186.

un'arguta espressione: «saria meglio che tacesti, perché pensarete di essere a cavallo, et non sarete neanco per terra»<sup>58</sup>.

Come si è visto, dunque, le “streghe” veneziane non erano relegate soltanto nello spazio domestico (che rimaneva comunque l'ambito d'azione principale), bensì agivano anche nello spazio pubblico delle botteghe e delle calli secondo modalità più o meno trasgressive: infatti, se l'acquisto di erbe e medicinali nelle spezierie o le passeggiate in genere non destavano sospetti, camminare con i capelli sciolti costituiva invece un esplicito atto di oltraggio al pubblico decoro e segnalava la possibile presenza di una “strega”. Inoltre, dalle fonti apprendiamo che anche lo spazio delle carceri, lungi dal costituire soltanto un luogo di repressione, poteva offrire alle donne nuovi orizzonti e margini d'azione: lì, infatti, vi era la possibilità di apprendere pratiche magiche attraverso l'osservazione e – forse – anche l'apprendistato. In ogni caso, le notizie sulla magia in carcere in età moderna restano ancora piuttosto sporadiche, per cui si auspica l'approfondimento di questo nuovo ambito di ricerca.

---

<sup>58</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianze di Andrea Trevisano, Nicolò da Burano e fra' Giacomo di Vedana, 18 aprile 1589.

### 3. LE RETI SOCIALI

Le minacce, le promesse e le macchinazioni che emergono dalle carte del processo contro Isabella Bellocchio non rivelano che una minima parte della fitta matassa di relazioni verticali e orizzontali che legavano persone molto diverse fra loro per condizione sociale e occupazione professionale. Il caso di Isabella non è certamente isolato, dal momento che le “streghe” veneziane d’età moderna apparivano generalmente ben inserite nel tessuto sociale urbano e per nulla emarginate<sup>1</sup>. Si trattava spesso di rapporti difficili caratterizzati dalla diffidenza e dal sospetto, ma si possono altresì riconoscere molte forme di collaborazione sia femminile sia maschile. In particolare, grazie alle fonti inquisitoriali scopriamo dell’esistenza di specifiche reti di aggregazione femminili che fornivano le risorse materiali e immateriali necessarie per praticare la magia, come pentole, fedì nuziali, formule magiche, stanze per l’esecuzione dei rituali. In primo luogo, dunque, si analizzeranno i rapporti che interessavano la vita sociale delle “streghe” veneziane a partire dal caso di Isabella Bellocchio; in secondo luogo, si osserverà nello specifico la rete di donne entro cui Isabella apprese la maggior parte delle sue conoscenze magiche e l’importanza della corte per la formazione e l’aggregazione di tali circoli femminili: la corte, infatti, era uno spazio di incontro costituito da una sorta di piazzetta collocata nella parte retrostante delle residenze signorili e su cui si affacciavano le case dei servitori. Infine, dopo aver analizzato le caratteristiche di queste reti sociali, si descriveranno le modalità di trasmissione del sapere magico.

---

<sup>1</sup> Si veda la vicenda della “strega” Tarsia o Laura Malipiero in Teresa Bernardi, *Mobilità e appartenenze multiple a Venezia: il caso di Tarsia alias Laura Malipiero (1630-1660)*, in «Genesis», vol. 16, 2 (2017), pp. 37-59.

### 3.1 “Fidarsi è bene, non fidarsi è meglio”: inimicizie e rivalità

Come si è visto, le donne coinvolte nella vicenda di Isabella Bellocchio erano legate fra loro da relazioni ambigue e contraddittorie. In particolare, il rapporto fra Isabella e la sua massaia Marina appariva piuttosto difficile e teso: quest'ultima, infatti, era assai incline alle confessioni, alle bugie e alle ritrattazioni e non si faceva scrupolo ad accusare la padrona ogniqualvolta fosse necessario<sup>2</sup>. Oltre a ciò, la giovane massaia si confidava spesso con un'altra ragazza di nome Menega cui raccontava i suoi malcontenti con una leggerezza che, a posteriori, si sarebbe rivelata quanto mai sconsiderata: confessava all'amica di ubbidire contro voglia alla padrona per non ricevere percosse e andava raccontando delle numerose «strigarie» tentate da Isabella per allontanare Elena Zamberti dall'amante Milan Milani. Proprio Menega, che, come Marina, proveniva dal contado veneto ed era giunta in città per lavorare come inserviente, fece partire la macchina accusatoria riferendo quanto saputo dall'amica alla propria padrona Vienna, la quale a sua volta avvisò Elena Zamberti del maleficio ordito a suo danno<sup>3</sup>. Le serve, dunque, potevano essere tanto leali confidenti quanto inaffidabili chiacchierone e il loro ambiguo ruolo nei confronti delle padrone è esemplificato dall'atteggiamento di Isabella verso Marina: infatti, nonostante l'evidente insofferenza della serva, la potente cortigiana la conduceva spesso con sé fra le calli di Venezia e le affidava compiti delicati, come la raccolta di ingredienti per le «strigarie» e l'esecuzione di rituali magici<sup>4</sup>. D'altronde, in età moderna la servitù era parte integrante della comunità domestica e non esisteva una reale segregazione spaziale fra

---

<sup>2</sup> Elena Zamberti affermò che Marina si era dimostrata piuttosto loquace e aveva raccontato «molte cose, [...] et molte altre [...] che non mi ricordo». ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Elena Zamberti, 4 maggio 1589. D'altro canto, Marina stessa si giustificava dicendo che le sue innumerevoli versioni erano dettate dalla paura e dalle minacce: per esempio, si veda *ivi*, costituiti di Marina, 4 febbraio 1589, 27 giugno 1589.

<sup>3</sup> *Ivi*, testimonianza di Menega, 18 febbraio 1589. Isabella stessa ammise di bastonare spesso la serva: *ivi*, costituito di Isabella, 24 gennaio 1589. Sulla condizione delle serve si veda Monica Chojnacka, *Working Women of Early Modern Venice*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001, pp. 21-22, 85-87.

<sup>4</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Marina, 26 gennaio 1589, 22 giugno 1589; testimonianza di Vienna, 18 febbraio 1589.

inservienti e padroni all'interno delle case, che si trattasse di abitazioni più modeste oppure di dimore signorili: come suggerisce Raffaella Sarti, potrebbe essere stato proprio il bisogno di maggiore *privacy* sia da parte dei padroni sia da parte dei servi ad aver contribuito alla trasformazione della struttura architettonica della casa e, di pari passo, della semantica della parola "famiglia" (che, in età moderna, si utilizzava spesso per indicare il gruppo allargato della parentela e della servitù)<sup>5</sup>.

Ma le case veneziane non erano affollate soltanto da inservienti, garzoni e massaie. Infatti, per le fasce medio-basse della società lagunare vi era l'allettante possibilità di ricavare una fonte di reddito dall'affitto o – assai più frequentemente – subaffitto di stanze della propria abitazione a forestieri e viaggiatori di ogni tipo: a differenza delle osterie e degli alberghi (concentrati peraltro nelle sole zone di San Marco e Rialto), si trattava di un'attività che sfuggiva perlopiù al controllo delle autorità, costantemente impegnate a identificare i clienti per questioni finanziarie e sanitarie. Le strutture dell'ospitalità privata presentavano l'innegabile vantaggio di essere economiche, ma per legge esse non potevano offrire né cibo né vino e non potevano essere arredate<sup>6</sup>. Questa attività era praticata anche da una buona percentuale di donne e in particolare dalle vedove, che potevano così contare su una minima fonte di sostentamento; tuttavia, trovandosi in una posizione economicamente e socialmente precaria, si indebitavano più facilmente con le magistrature preposte al loro controllo, le quali a loro volta le assillavano con tasse più onerose rispetto a quelle riservate agli alloggiati uomini. In ogni caso, è interessante osservare che tale professione costringeva le donne e le loro famiglie a

---

<sup>5</sup> Raffaella Sarti, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 31-41, 178-184.

<sup>6</sup> Teresa Bernardi, Matteo Pompermaier, *Hospitality and Registration of Foreigners in Early Modern Venice: The Role of Women within Inns and Lodging Houses*, in «Gender & History», vol. 31, 3 (2019), pp. 625-629. Sulle osterie si veda Massimo Costantini, *Le strutture dell'ospitalità*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. 5: *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti e Ugo Tucci, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996, pp. 897-901.

convivenze forzate con numerosi estranei, caratterizzate dalla quasi totale assenza di spazi personali e privati<sup>7</sup>. Per quanto riguarda la pratica della magia, possiamo osservare che cosa potesse comportare tale condivisione degli spazi domestici attraverso le testimonianze contenute nel processo contro Laura Casabria, intentato nel luglio 1589. La donna, di origini mantovane, era una vedova che affittava stanze a Murano e da alcuni mesi ospitava un giovane vetraio di nome Simone. Dal momento che il ragazzo sapeva scrivere, Laura decise di coinvolgerlo nella preparazione di alcuni esperimenti magici e così gli dettò una serie di nomi da trascrivere su foglie di salvia e uova sode sbucciate<sup>8</sup>. Gli ospiti, dunque, potevano certo costituire una presenza invadente, ma allo stesso tempo potevano rivelarsi una risorsa da impiegare nell'esercizio della magia, praticata in molti casi come ulteriore forma di guadagno e sostentamento: come racconta Simone, «a un giovane che alloggiava in casa de detta laura mantuana gli erano stati tolti li soldi e lei per veder chi gli li haveva tolti» aveva messo in atto l'«esperimento dell'inghistara»<sup>9</sup>. Nel caso di Laura, l'intreccio fra magia e rivalità professionale è quantomai interessante ed emerge con difficoltà dalle parole contraddittorie dei testimoni: Pasqua, che aveva accusato Laura di averle stregato il figlioletto, era forse stata anche sua cliente e le aveva richiesto un incantesimo d'amore<sup>10</sup>. Può darsi che proprio il fallimento dell'incantesimo avesse provocato lo screzio fra le due donne, ma a ciò si aggiungeva anche la competizione sul piano lavorativo, come riferì Laura stessa parlando di Simone: «[...] era in casa mia questo putto, et questa mia comare Pasqua mel ha desviato et lo tiene in casa sua, et me ha desviato anco degli altri, che venivano a star in casa mia»<sup>11</sup>. In altre parole, è probabile che

---

<sup>7</sup> Bernardi, Pompermaier, *Hospitality and Registration of Foreigners in Early Modern Venice*, pp. 629-633.

<sup>8</sup> ASVe, SU, b. 65, processo contro Laura Casabria, testimonianza di Simone, 11 luglio 1589.

<sup>9</sup> *Ivi*, testimonianza di Simone, 29 luglio 1589. Sull'«esperimento dell'inghistara» si veda *infra*, pp. 60-61.

<sup>10</sup> *Ivi*, costituito di Laura, 3 agosto 1589.

<sup>11</sup> *Ivi*, costituito di Laura, 20 luglio 1589.



entrambe le donne affittassero stanze e si rubassero a vicenda i clienti, alimentando diffidenza e rivalità.

Nemmeno le relazioni con i famigliari erano del tutto esenti da scontri. Il caso di Giacomina, che abbiamo già incontrato nel secondo capitolo, ne offre un ottimo esempio. La donna, che era vedova e faceva la prostituta, aveva tre figli con cui aveva un pessimo rapporto: stando alle accuse, Giacomina aveva ostacolato il matrimonio tra il figlio Mattio e una certa Anneta. D'altro canto, Giacomina affermava piangendo di essere stata cacciata di casa dai figli, dai quali subiva percosse e violenze di ogni genere<sup>12</sup>. La maggior parte delle donne che furono accusate di «strigarie» erano di bassa estrazione sociale e provenivano da contesti famigliari degradati molto simili a quello di Giacomina<sup>13</sup>. È il caso di Pierina, una prostituta zoppa denunciata al Sant'Uffizio di Venezia per presunti atti magici e sacrileghi: alcune testimoni raccontarono della travagliata vicenda della donna, che si era invaghita di Michiel e desiderava sposarlo. Il giovane, però, si sarebbe rivelato un compagno infedele e violento e avrebbe aizzato sua madre Ortensia e la nuova amante, Diana, contro Pierina: i rapporti erano a tal punto guasti che non mancavano percosse e minacce di querele ora presso una magistratura, ora presso l'altra<sup>14</sup>.

Se, dunque, le “streghe” veneziane dovevano diffidare della gente con cui convivevano in casa, tanto più si guardavano dal proprio vicinato; spesso, infatti, le denunce e le testimonianze che arrivavano agli inquisitori provenivano dalle persone che vivevano nella stessa parrocchia o nella stessa calle, la

---

<sup>12</sup> ASVe, SU, b. 75, processo contro Giacomina, testimonianza di Camilla, 14 luglio 1620; costituito di Giacomina, 4 maggio 1621. Giacomina arrivò a mostrare, piangendo, il dito con una cicatrice provocata dal figlio Mattio.

<sup>13</sup> Alexandra Melita, *Female Practitioners of Magical Healing and their Networks (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)*, in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Verona-Bolzano, QuiEdit, 2012, p. 3.

<sup>14</sup> ASVe, SU, b. 75, processo contro Pierina Zotta meretrice, testimonianza di Paolina, 26 maggio 1616; testimonianza di Antonia, 28 maggio 1616. Paolina riferì che Diana avrebbe querelato Pierina presso il tribunale dei Cinque Anziani alla Pace, per i quali si veda Andrea Da Mosto, *L'Archivio di Stato di Venezia*, Roma, Biblioteca d'Arte editrice, 1937, tomo I, p. 96.

dimensione microsociale entro cui moltissime “streghe” operavano<sup>15</sup>. Anche in questo caso, però, le relazioni di vicinato sembrano caratterizzate da ambiguità e dinamiche contraddittorie: la denuncia nei confronti di una “strega” partiva soltanto quando vi era la sicurezza da parte di chi accusava di poter contare su un buon numero di alleati; in caso contrario, vi era il rischio di inimicarsi la “strega” e patire qualche altro suo maleficio<sup>16</sup>. Nella vicenda illustrata poco sopra furono interrogate alcune vicine di Laura Casabria che come lei abitavano in ca’ Barbarigo e che forse temevano qualche sua ritorsione, dal momento che tutte affermarono di ritenerla una brava persona, non avendola mai vista fare «strigarie» né mai avendo inteso da altri che le facesse<sup>17</sup>. Anche nel processo contro Isabella, giunto il momento di indagare più a fondo il ruolo della fruttivendola Caterina, gli inquisitori ritennero opportuno interrogare alcune vicine che vivevano nella parrocchia di Santa Sofia, in Campo dell’erba: come nel caso di Laura, anche Caterina doveva incutere un certo timore, dal momento che le testimoni non vollero dare molte informazioni e si dimostrarono anzi piuttosto reticenti. È ben vero, però, che altre non si trattennero nella stessa misura e accennarono più esplicitamente non solo alle chiacchiere che circolavano intorno a Caterina, definita da molti «striga et ruffiana», ma anche ai numerosi litigi e battibecchi che quest’ultima aveva con altre persone<sup>18</sup>.

Nonostante la loro condizione precaria e le numerose rivalità sia all’interno sia all’esterno dell’ambiente domestico, le “streghe” apparivano ben inserite nel tessuto sociale veneziano e godevano talvolta di grande fama. È il caso di Angelica, una vecchia cieca della parrocchia di San Cassiano che curava con formule e unguenti misteriosi e che faceva pronostici leggendo la mano dei suoi clienti: stando ai racconti dei numerosi testimoni interrogati dagli

---

<sup>15</sup> Melita, *Female Practitioners of Magical Healing and their Networks*, pp. 271-274.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 277-279.

<sup>17</sup> ASVe, SU, b. 65, processo contro Laura Casabria, testimonianze di Faustina, Eva, Giulia, 6 luglio 1589.

<sup>18</sup> *Ivi*, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianze di Anneta, Gasparina, Menega, 18 febbraio 1589; testimonianze di Marieta, Luchina, Isabella, 23 febbraio 1589.

inquisitori, Angelica era rinomata per le sue «segnature» (cioè i suoi rituali terapeutici) e curava quotidianamente molte persone di ogni condizione sociale<sup>19</sup>. Per di più, l'informatore che era stato inviato in incognito dal Sant'Uffizio per raccogliere notizie sull'anziana guaritrice aveva saputo che molti uomini e donne del sestiere di Castello si rivolgevano a lei per cure e consulti<sup>20</sup>. Secondo Alexandra Melita, infatti, questa vasta zona della città lagunare vantava un numero particolarmente elevato di "streghe" per via della presenza dell'Arsenale e dei suoi lavoratori di medio-bassa estrazione sociale, di affitti economici e di tante povere donne greche e slave che solitamente si sostentavano offrendo prestazioni magiche di vario tipo<sup>21</sup>. A conferma del fatto che la rete clientelare di Angelica travalicava la dimensione microsociale della parrocchia, agli atti del processo risulta che presso di lei giungevano persone dalla parrocchia dei Santi Filippo e Giacomo e dal Fondaco dei Tedeschi: se, da una parte, questo testimonia dell'ampiezza della sua fama, dall'altra però evidenzia quanto Angelica fosse esposta alle denunce altrui<sup>22</sup>.

In sintesi, i rapporti sociali delle "streghe" dentro e fuori le mura domestiche erano spesso caratterizzati dalla diffidenza e dall'insicurezza: precarie alleanze potevano presto tramutarsi in aperte rivalità e le querele presso uno o più tribunali veneziani trasferivano litigi privati sulla scena pubblica e istituzionale. Tuttavia, trattandosi di relazioni ambivalenti, esse non erano caratterizzate soltanto da aspetti negativi, ma anche da elementi positivi che verranno analizzati nel prossimo paragrafo.

---

<sup>19</sup> *Ivi*, b. 89, processo contro Angelica, testimonianza di Marieta, 24 maggio 1633; testimonianza di Angela, 16 giugno 1633.

<sup>20</sup> *Ivi*, testimonianza di Cesare, 25 aprile 1633.

<sup>21</sup> Melita, *Female Practitioners of Magical Healing and their Networks*, pp. 3-4.

<sup>22</sup> ASVe, SU, b. 89, processo contro Angelica, testimonianza di Michele, 7 giugno 1633; testimonianza di Domenico, 9 giugno 1633; testimonianza di Simone, 16 giugno 1633.

### 3.2 Reti di cooperazione

Come si è visto, nella costituzione delle reti sociali delle “streghe” veneziane gli spazi occupavano un ruolo preponderante: la condivisione delle stanze all’interno della casa, la disposizione delle celle nelle carceri, ma anche – come si vedrà più sotto – la conformazione e fruizione degli spazi pubblici contribuirono alla creazione di legami, che si trattasse di amicizie oppure di rivalità. A loro volta, queste relazioni sociali riproducevano i medesimi spazi entro cui si erano formate perpetuandoli nel tempo, secondo un meccanismo di co-costruzione; Martina Löw, a tal proposito, ha fatto riferimento al concetto di dualità dello spazio:

le strutture spaziali [...] si realizzano attraverso l’azione, ma allo stesso tempo esse strutturano l’azione. La dualità dell’azione e della struttura, quindi, si rivela essere la dualità dello spazio. Ciò significa che le strutture spaziali generano una forma d’azione che le riproduce nel processo di costituzione dello spazio<sup>23</sup>.

Ma non erano soltanto gli spazi a configurare le relazioni sociali delle “streghe” di Venezia, in quanto anche gli oggetti partecipavano a tale processo: infatti, allo scopo di mettere insieme gli elementi necessari (materiali o immateriali) per l’esecuzione di determinati rituali, uomini e soprattutto donne si radunavano in piccoli circoli all’interno dei quali le persone avevano la possibilità di scambiarsi informazioni e imparare. Alcune sedute del processo contro Isabella Bellocchio mettono in luce l’esistenza di uno di questi gruppi tutti al femminile, ma in altri processi si fa chiaro anche il ruolo dei collaboratori maschili. In questo paragrafo, dunque, si esploreranno queste reti di cooperazione e gli spazi entro cui si costituivano.

---

<sup>23</sup> «Spatial structures [...] have to be realized in action, but they also structure action. The duality of action and structure thus proves to be the duality of space. That means that spatial structures produce a form of action that reproduces precisely these spatial structures in the constitution of spaces». Trad. mia.  
Martina Löw, *The Sociology of Space. Materiality, Social Structures, and Action*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 145.

Innanzitutto, è assai probabile che alcuni spazi pubblici come la corte e il pozzo favorissero l'aggregazione di reti sociali femminili entro cui, fra le altre cose, le donne si scambiavano informazioni sul sapere magico. La corte costituisce una struttura urbana di grande importanza nella Venezia d'età moderna: all'inizio del XVI secolo essa appare ancora legata alla sua funzione commerciale e mercantile, trattandosi di uno spazio quadrangolare che si trovava dietro la casa dominicale e che radunava le abitazioni degli inservienti. Tuttavia, dalla metà del secolo tale funzione si indebolì, dal momento che i padroni tendevano sempre più ad abbandonare le loro abitazioni signorili e a trarre profitti affittando gli immobili piuttosto che utilizzandoli come magazzini: di conseguenza, il carattere aggregante delle corti, che riunivano intorno allo stesso spazio la zona dominicale e quella servile, venne meno<sup>24</sup>. Ciononostante, dalla prospettiva del popolo minuto la corte continuava a infondere un senso di appartenenza comunitaria nelle persone che vi abitavano; come ha affermato Ennio Concinna, infatti, si trattava di «uno spazio conformato e caratterizzato, la cui parte scoperta è attrezzatura collettiva: dà luce, aria, l'acqua del pozzo [...], disponibilità di spazio di lavoro all'aperto, soprattutto femminile, durante la bella stagione»<sup>25</sup>. L'importanza di tale spazio nel processo di formazione di piccoli gruppi femminili è ben esemplificata nelle carte processuali di Pierina «zotta», che abbiamo già incontrato. Le donne, con la scusa di doversi procurare l'acqua dai pozzi, si radunavano insieme nelle corti presso cui abitavano e potevano spingersi anche in quelle limitrofe; Pierina, infatti, abitava in Ca' Nadal ma frequentava spesso Ca' Celsi per approvvigionarsi presso il pozzo di quella corte: una delle residenti, Cristina, raccontava che la donna era «[...] lontana tanto quanto è longa tutta la piazza di S. Marco, et lei veniva nella nostra corte a trar qualche sechio d'aqua et non ad altro effetto»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Ennio Concinna, *Venezia nell'età moderna. Struttura e funzioni*, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 131-138.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>26</sup> ASVe, SU, b. 75, processo contro Pierina Zotta meretrice, testimonianze di Cristina e Giulia, 17 maggio 1616.

Ma Diana, la rivale in amore di Pierina, insinuava che i rapporti stretti con le donne di Ca' Celsi quando la donna si andava a rifornire al loro pozzo andassero ben oltre la semplice conversazione e fornissero un'occasione per scambiarsi informazioni su formule e pratiche magiche: «se mo habbia insegnato lei ad altre a far queste cose io non lo so, so bene che ha delle amiche là in corte, et conferivano assae insieme, ma mi perché son forestiera non si confidavano con me»<sup>27</sup>.

A contribuire al processo di formazione dei suddetti gruppi femminili non era soltanto la condivisione dello spazio pubblico delle corti, bensì anche la raccolta di oggetti e ingredienti per la messa in pratica di rituali magici. Spesso, infatti, una sola donna non possedeva le risorse necessarie per fare le «strigarie» ed era perciò fondamentale procurarsele con l'aiuto di altre persone. Ciò appare evidente soprattutto nel caso dell'«esperimento dell'inghi-stara», una forma di divinazione per vedere nel futuro oppure per ritrovare cose nascoste, rubate o perdute. Il rituale consisteva nel porre una caraffa d'acqua (preferibilmente benedetta) su una piccola panca posta al centro di una stanza buia e priva di immagini sacre: alla presenza di una donna incinta che – assieme alle altre partecipanti – recitava formule e preghiere, uno o più fanciulli o fanciulle dovevano guardare all'interno del recipiente per cercare di leggerne i pronostici; si utilizzavano anche una piccola fede nuziale e alcune candele<sup>28</sup>. Come si può notare, questo esperimento magico richiedeva l'impiego di molteplici oggetti e saperi che venivano radunati collettivamente. Lo apprendiamo dalle parole di Marieta, testimone interrogata nel corso del processo contro due donne di nome Camilla e Costanza:

---

<sup>27</sup> *Ivi*, testimonianza di Diana, 14 maggio 1616. Si noti, peraltro, come la provenienza geografica potesse costituire motivo di esclusione dal circolo delle donne: Diana, infatti, era originaria del contado veneto ed era quindi «forestiera» agli occhi delle altre abitanti di Ca' Celsi.

<sup>28</sup> Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 116-119; Federico Barbierato, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002, pp. 254-255.

havendo perso questa coppa che mi costava 15 ducati, era in desperatione, le donne della contrada mi dissero perché non fae guardar nell'inghistara, che io non haveva mai prima sentito dire, e io dissi come si fa, alla finestra era una giovane milanese chiamata Camilla, me disse che sapeva dir l'oratione ma che non sapeva se la sapeva troppo ben dire, et cusì andai a casa della detta barcarola [N.d.R. Costanza] con detta Camilla, e fu pigliata l'inghistara con acqua de pozzo, e quella barcarola, che era graveda mi prestò la vera matrimoniale<sup>29</sup>.

Ancora una volta riconosciamo la realtà microsociale delle donne residenti nella stessa contrada, impegnate forse a sbrigare qualche faccenda nello spazio aperto della corte. Il gruppo di donne, chiacchierando e scambiandosi pareri e opinioni, suggerì a Marieta di recuperare la sua coppa attraverso un rituale magico: Camilla si propose di aiutarla a mettere in atto l'esperimento offrendo la conoscenza – sommaria e incerta, per sua stessa ammissione – della formula magica e accompagnandola da Costanza, che invece si occupò di procurare la caraffa e la fede nuziale nonché di predisporre la stanza per il rituale.

Anche dalle carte del processo contro Isabella Bellocchio emerge l'esistenza di un simile gruppo di «nene et donne» che si era formato quando ancora la giovane Isabella viveva con la madre Angela Bellocchio<sup>30</sup>. Su richiesta degli inquirenti, interessati a ricostruire le reti di trasmissione del sapere magico, fu proprio Isabella a descrivere la compagnia di donne che erano solite frequentare la casa della madre: stando alle sue parole, un ruolo particolare era ricoperto da una certa Lucia, una donna che aveva insegnato ad Angela a fare molte «strigarie» ma che era ormai irreperibile in quanto deceduta ai tempi del contagio (dunque intorno al 1577)<sup>31</sup>. Non è chiaro se Lucia fosse davvero morta o se si

---

<sup>29</sup> ASVe, SU, b. 65, processo contro Camilla e Costanza barcarola, testimonianza di Marieta, 18 luglio 1589.

<sup>30</sup> Ivi, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 21 gennaio 1589. «Nena» significa balia: si veda Giuseppe Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano. Seconda edizione aumentata e corretta aggiuntovi l'indice italiano veneto già promesso dall'autore nella prima edizione*, Venezia, Giovanni Cecchini, 1856, p. 439. Consultabile online all'indirizzo: [https://books.google.it/books?id=E5NiAAAAAAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=E5NiAAAAAAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (ultima consultazione: 24 giugno 2022).

<sup>31</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Caterina bolognese, 25 febbraio 1589; costituiti di Isabella, 27 giugno 1589, 1° luglio 1589.

trattasse di una qualche forma di copertura, ma la sua reale esistenza è confermata da un testimone, Giovanni Soranzo, che affermò di averla conosciuta molti anni addietro<sup>32</sup>. Oltre a Lucia, Isabella nominò altre figure: una donna chiamata «Draga», Giulia Missocca (originaria della zona di Castello), Cassandra Zaghi (che invece proveniva da Padova) e infine Chiara di Medici. Di queste donne non sappiamo null'altro, mentre si può dire qualcosa sulla figura di Elena «Draga», le cui carte processuali conservate presso l'Archivio di Stato di Venezia sono state edite e commentate da Marisa Milani: si trattava di una potente e rinomata "strega" veneziana, che possedeva alcuni libri magici e praticava varie forme di stregoneria in tutta la città; il suo soprannome derivava dal fatto che diceva di essere posseduta dallo spirito di un drago. Stando alle testimonianze sparse in numerosi processi, si presume che la donna abbia esercitato la professione di "strega" all'incirca fino al 1585 o 1586 e che sia morta intorno al 1590<sup>33</sup>. Dalla «Draga» la cortigiana avrebbe imparato un incantesimo d'amore per liberarsi della sua ossessione per Milan Milani<sup>34</sup>. Isabella, dunque, apprese le sue conoscenze magiche sia da donne di umile condizione (balie e massaie originarie di Venezia oppure provenienti dal contado veneto) sia da figure di spicco come la «Draga» e la fruttivendola Caterina, di cui si dirà in seguito.

Nonostante l'importanza di questi circoli al femminile, non bisogna sottovalutare la presenza di figure maschili che cooperavano con le donne nella pratica della magia. Come ha fatto notare Anne Jacobson Schutte, sarebbe interessante studiare i processi inquisitoriali come «campo di battaglia e di collaborazione fra i due sessi», poiché al di là della classica opposizione fra inquisitori e inquisite emerge una realtà sociale più sfumata e complessa in cui gli

---

<sup>32</sup> *Ivi*, testimonianza di Giovanni Soranzo, 8 luglio 1589. A dire la verità, Soranzo era un patrizio citato da Isabella per testimoniare circa la figura di Lucia: potrebbe quindi trattarsi di un suo amico e in quanto tale di un testimone non affidabile. In ogni caso, anch'egli disse che Lucia era morta oramai da molti anni.

<sup>33</sup> Marisa Milani, *Antiche pratiche di medicina popolare nei processi del S. Uffizio (Venezia, 1572-1591)*, Padova, Centrostampa Palazzo Maldura, 1986, pp. 24-50.

<sup>34</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 7 marzo 1589.



uomini (anche medici e religiosi) non sempre si scontravano con le “streghe”, ma anzi partecipavano a vario titolo assieme a loro alla realizzazione di esperimenti magici<sup>35</sup>. Si è già visto che, nel caso di Isabella Bellocchio, la presenza maschile si espresse sotto forma di aiutanti prezzolati o in qualche modo ricompensati per portare avanti, in segreto, oscure trame e complotti: Bernardo Balbi, che frequentava fin troppo spesso il carcere e ordiva matrimoni per scagionare la potente cortigiana; Roberto Cubli, che aveva raggirato Elena Zamberti facendole credere che Isabella volesse ucciderla; Girolamo Verier, capitano delle carceri del Sant’Uffizio che, in maniera poco trasparente, pareva concedere diversi favori a Isabella e allo stesso tempo a Elena Zamberti<sup>36</sup>. In particolare, Cubli si era rivelato un testimone piuttosto incoerente e gli inquirenti sospettavano che potesse aver inquinato le prove allo scopo di influenzare l’esito del processo. Egli stesso confessò di aver tentato di estorcere dei soldi a Elena Zamberti: «che sorte di carotte io cercai di cacciar alla Zamberta io non mi ricordo, gli potria haver anco detto gli asini volassero, acciò mi pagasse bene»<sup>37</sup>.

In altri casi, invece, il coinvolgimento maschile si manifestava come partecipazione al processo di raccolta e preparazione dei materiali per i rituali magici: per esempio, una “strega” di origini slave chiamata Agnese, sposata con Antonio, si era spesso affidata a un tagliapietre zoppo di nome Gianmaria per eseguire i suoi esperimenti magici. L’uomo era a conoscenza di tutte le «strigarie» fatte dalla donna e dalla sua complice, Antonia (che a sua volta, stando alle parole di Agnese, aspettava di ricevere un libro di magia promessole da un giovane amante). Inoltre, le due donne avevano richiesto le prestazioni magiche

---

<sup>35</sup> Anne J. Schutte, *I processi dell’Inquisizione veneziana nel Seicento: la femminilizzazione dell’eresia*, in *L’Inquisizione romana in Italia nell’età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, a cura di Andrea Del Col e Giovanna Paolin, Udine, Del Bianco editore, 1991, p. 166; ead., *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 201-221.

<sup>36</sup> *Supra*, pp. 46-50; per il doppio gioco di Girolamo Verier si veda anche Marisa Milani, *La verità, ovvero il processo contro Isabella Bellocchio. Venezia, 12 gennaio-14 ottobre 1589*, Padova, CentroStampa Palazzo Maldura, 1985, vol. 2, p. 90, nota 50.

<sup>37</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Roberto Cubli, 13 giugno 1589.

di Marina, sposata con un uomo che lei era solita inviare in giro per i sagrati della città a procurarsi ossa di morto e altri strumenti<sup>38</sup>. In sintesi, in molte occasioni gli uomini affiancavano le donne nella pratica della magia in un clima di complicità e cooperazione non sempre privo di tensioni: nel caso appena illustrato, alcune testimoni affermarono che, dopo l'inizio del processo, i rapporti tra Gianmaria e Agnese si erano logorati al punto che l'uomo l'aveva cacciata di casa<sup>39</sup>.

In altri casi ancora compaiono medici e religiosi che anziché ostacolare apertamente l'operato delle "streghe" veneziane si ponevano in una posizione ben più ambigua e contraddittoria. D'altronde, in un contesto di pluralismo dell'offerta medica quale quello della Venezia d'età moderna, gli stessi medici erano convinti di non poter intervenire nella cura di malati in cui si manifestava la presenza di forze soprannaturali<sup>40</sup>. I religiosi, invece, erano spesso pienamente partecipi delle pratiche magiche in virtù della diffusa convinzione secondo cui magia e religione costituivano un «unico "sistema" integrato di mezzi per attingere alla fonte dei poteri soprannaturali e garantirsi così protezione contro le possibili negatività dell'esistenza»<sup>41</sup>. Se, dunque, tale sovrapposizione di competenze poteva generare – e generò – attriti e competizioni, è anche vero che in molte occasioni si verificava l'esatto contrario: per esempio, il confessore di una donna di nome Lucia, avendo notato che lei si confessava meno frequentemente a causa della sua salute cagionevole, le aveva consigliato di

---

<sup>38</sup> *Ivi*, b. 89, processo contro Antonia Zara, testimonianze di Agnese, 11 aprile 1630, 13 aprile 1630.

<sup>39</sup> *Ivi*, testimonianza di Anna, 14 maggio 1630; testimonianza di Margherita, 28 maggio 1630. Inutile dire che Gianmaria, dal canto suo, negò questo particolare: si veda *ivi*, testimonianza di Gianmaria, 11 giugno 1630.

<sup>40</sup> David Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1998, p. 14. Sul pluralismo dell'offerta medica in età moderna (sebbene analizzato nel contesto del Regno di Napoli) si veda *ivi*, pp. 1-25; per il contesto veneziano si veda invece Alexandra Bamji, *Medical Care in Early Modern Venice*, in «Journal of Social History», vol. 49, 3 (2016), pp. 483-509.

<sup>41</sup> Matteo Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1999, p. 169; Anne J. Schutte, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 112-153.

farsi curare dalla rinomata “strega” Giovanna Falconetto<sup>42</sup>. A volte, persino i chierichetti potevano rendersi complici – più o meno consapevolmente – di questi concorsi magici. Il piccolo Giacomo, probabilmente allettato da una ricompensa, aveva procurato a Pierina un’ostia non consacrata:

io ne presi una [ostia, N.d.R.] in sagrestia dalla scatola et gliela portai rivolta in una carta che non era consecrata, et se ben lei mi haveva ricercato che prima la metesse sotto la tovaglia quando il prete diceva messa, io senza far questo gliela portai subito, ma però gli diedi da intender che era sacrata<sup>43</sup>.

### 3.3 Tramandare il sapere magico

Nel paragrafo precedente si è visto che lo scambio del sapere magico e delle sue componenti materiali e immateriali (vale a dire, oggetti e formule) poteva avvenire all’interno di piccoli gruppi femminili che, riunendosi nelle corti oppure nelle case, chiacchieravano di faccende d’amore e si consigliavano rimedi magici appresi qua e là<sup>44</sup>. Non sappiamo come si sia formata la rete di «nene e donne» che frequentava casa Bellocchio, ma possiamo ipotizzare che si trattasse di un circolo piuttosto specializzato, vista la presenza di due celebri “streghe” come la «Draga» e, seppure in misura minore, la fruttivendola bolognese Caterina. Infatti, analizzando più a fondo il ruolo di quest’ultima nella vicenda di Isabella, si evince che si trattasse di una “strega” professionista richiesta da molte potenti cortigiane come consulente: una delle testimoni, Annetta, affermò che Caterina «praticava con queste donne grande, cioè con la S.ra Isabella bell’occhio, la S.ra Julia Pisana, la S.ra Veneranda marchesina, et

---

<sup>42</sup> ASVe, SU, b. 37, processo contro Giovanna Falconetto, testimonianza di Lucia, 19 ottobre 1574.

<sup>43</sup> Ivi, b. 75, processo contro Pierina Zotta meretrice, testimonianza di Giacomo, 28 maggio 1616.

<sup>44</sup> Ivi, b. 65, processo contro Giacomina Locatelli, testimonianza di Lucietta, 6 febbraio 1590. Lucietta raccontò che, trovandosi assieme a Diamante e Giacomina e «raggiando come si fa tra le donne [...] del lasciar di homeni [...]», quest’ultima propose un incantesimo d’amore. Le *incantationes ad amorem* costituivano generalmente una prerogativa femminile, data la precarietà sociale delle donne non coniugate: si vedano Duni, *Tra religione e magia*, pp. 183-184; Maria Pia Fantini, *La circolazione clandestina dell’orazione di santa Marta: un episodio modenese*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 58-61.

simili»<sup>45</sup>. Di queste ultime non sappiamo altro al di fuori del fatto che erano – come suggerisce il termine “signora” – cortigiane di un certo livello<sup>46</sup>. Dunque, Caterina frequentava assiduamente donne potenti e piuttosto ricche e trascorrevano molto tempo presso le loro abitazioni, come ebbe modo di affermare la sua massaia di un tempo, Menega<sup>47</sup>. Sappiamo per certo che Caterina intratteneva un rapporto speciale con Isabella, perché le due donne si conoscevano da almeno vent’anni: all’epoca, Angela Bellocchio era ancora viva e Caterina abitava sotto la loro casa; inoltre, pare che Caterina fosse una sorta di guaritrice di fiducia della cortigiana, che da tempo si rivolgeva all’anziana donna bolognese per «certe sue infirmità»<sup>48</sup>. Grazie alle notizie contenute nelle carte del processo contro la famosa cortigiana Andriana Savorgnan, in occasione del quale Caterina comparve come testimone, è possibile ricavare altre interessanti informazioni sulla figura della fruttivendola: venne descritta come «una donna grossa, di tempo, che sa far de queste poltronarie, herbarie e stregarie» e, a conferma di quanto già sappiamo, si disse che frequentava anche la casa di Isabella Bellocchio<sup>49</sup>. In sintesi, Caterina era una “strega” professionista che operava da anni all’interno di cerchie femminili specializzate: con tutta evidenza, non si trattava di uno scambio amatoriale e improvvisato, bensì di un rapporto di consulenza a pagamento che prevedeva sia il consulto per incantesimi d’amore sia per pratiche magico-terapeutiche. Pare che anche un’altra famosa “strega” veneziana, Tarsia o Laura Malipiero, abbia svolto questa sorta di praticantato presso un gruppo di donne che condividevano tecniche e clienti: come nota Sally Scully, nella carriera di Laura è possibile riconoscere un percorso professionalizzante la cui chiave di volta è proprio la

---

<sup>45</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Anneta, 18 febbraio 1589.

<sup>46</sup> Milani, *La verità*, vol. 1, p. 163, nota 123.

<sup>47</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Menega, 18 febbraio 1589.

<sup>48</sup> *Ivi*, costituito di Caterina bolognese, 25 febbraio 1589; costituito di Isabella, 1° luglio 1589.

<sup>49</sup> Milani, *La verità*, vol. 2, p. 92, nota 82; ead., *Piccole storie di stregoneria nella Venezia del '500*, Verona, Essedue edizioni, 1989, pp. 95-114.

partecipazione a un gruppo di questo tipo, che la consacrò pubblicamente come “strega” e che la condusse poi a una forma di pratica terapeutica simile a quella della medicina ufficiale<sup>50</sup>.

Isabella, dunque, si avvaleva dell’aiuto della bolognese cui però non si limitava a delegare l’esecuzione di rituali magici. In tribunale, la cortigiana negò sempre di aver imparato a fare «strigarie» di alcun tipo e affermò invece di aver preparato il composto puzzolente sulla base dei ricordi di ciò che aveva visto fare in casa di sua madre molti anni prima. Quei ricordi sarebbero riaffiorati alla sua memoria quasi come in un sogno: d’altra parte, la pazzia d’amore e la conseguente mancanza di logica e raziocinio erano parte della sua strategia difensiva<sup>51</sup>. Al di là delle sue affermazioni in sede giudiziaria, è verosimile che Isabella desiderasse ampliare le sue conoscenze (magari per dare una svolta alla sua carriera professionale in ambito magico-terapeutico) affidandosi ai consigli e all’assistenza di una “strega” professionista: come si è già visto, dalle testimonianze emerge che Caterina trascorrevva molto tempo con Isabella. Inoltre, nonostante la fruttivendola cercasse di minimizzare il suo coinvolgimento nella vicenda, è chiaro che aveva assistito la cortigiana durante tutte le fasi di preparazione dell’intruglio maleodorante, consigliandole ingredienti e accompagnando le massaie alla casa di Elena Zamberti<sup>52</sup>. Le aveva anche insegnato un incantesimo d’amore basato sull’utilizzo di carne di maiale per «far scampar l’amor come fa l’hebreo dalla carne di porco»<sup>53</sup>. In altre

---

<sup>50</sup> Sally Scully, *Marriage or a Career? Witchcraft as an Alternative in Seventeenth-century Venice*, in «Journal of Social History», vol. 28, 4 (1995), pp. 861-862; Bernardi, *Mobilità e appartenenze multiple a Venezia*, pp. 52-54.

<sup>51</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 21 gennaio 1589. Sulla difesa di Isabella si veda Milani, *La verità*, vol. 1, p. 177, nota 207.

<sup>52</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Caterina bolognese, 25 febbraio 1589.

<sup>53</sup> *Ivi*, costituito di Isabella, 27 giugno 1589; costituito di Caterina bolognese, 1° luglio 1589. Caterina cercò di sminuire il suo coinvolgimento nell’incantesimo della carne di porco inventandosi un’improbabile figura di copertura, una Zuana da Brescia cui aveva affittato una stanza della sua casa e che le aveva raccontato dell’incantesimo. Sui legami tra magia ed ebraismo si veda Marina Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012.

parole, si configura una sorta di rapporto di apprendistato che riconosciamo anche in altri processi: per esempio, la “strega” Angelica già incontrata nel primo paragrafo era affiancata da una donna di mezza età che eseguiva massaggi con olio caldo per conto dell’anziana cieca e che con tutta probabilità era una sua fidata allieva. Anche Bianca Lando, finita in tribunale nel 1589, teneva con sé una fanciulla, Rosa, « per far scongiuri, et strigarie [...] e la suddetta Rosa sa tutte le strigarie che fa la Bianca»<sup>54</sup>. Pure Elena «Draga» aveva tramandato le sue conoscenze alla nipote Orsetta, che fu processata dagli inquisitori nel 1590<sup>55</sup>. È possibile che anche la massaia di Isabella, la già menzionata Marina, ricoprisse un ruolo simile, dal momento che la sua padrona la coinvolgeva frequentemente negli esperimenti magici.

D’altra parte, imparare per bene il mestiere richiedeva un lungo periodo di esperienza e di apprendistato, dato il carattere “indicibile” e non discorsivo del sapere magico:

apprendere osservando è possibile quando un altro guaritore, spesso un parente, si sceglie un erede e gli consente di osservarlo nel suo lavoro senza segreti, di ascoltare e memorizzare ciò che dice e come lo dice, di ricevere con lui i suoi clienti e poi sotto la sua guida di provare ad imitarlo; ma talora l’osservazione è anche un “rubar con gli occhi” le tecniche messe in atto da un osservatore inconsapevole nell’atto del suo operare, spesso proprio sul corpo del futuro guaritore<sup>56</sup>.

Una “strega”, dunque, poteva tenere con sé aiutanti cui avrebbe tramandato le formule e le tecniche attraverso una lunga esposizione al suo operato, nonché un altrettanto paziente inserimento nella fitta rete sociale di clienti e collaboratori: le allieve imparavano facendo e provando quanto vedevano fare dalle loro maestre. È la stessa Isabella a confermare involontariamente questo meccanismo di apprendimento, poiché – nel tentativo di celare la catena di

---

<sup>54</sup> ASVe, SU, b. 89, processo contro Angelica, testimonianza di Michele, 7 giugno 1633; b. 65, processo contro Bianca Lando, testimonianza di Paolina, 24 settembre 1589.

<sup>55</sup> Milani, *Antiche pratiche di medicina popolare*, pp. 51-70.

<sup>56</sup> Cristina Papa, *I guaritori*, in *Medicine e magie*, a cura di Tullio Seppilli, Milano, Electa, 1989, p. 77.

trasmissione dei saperi magici – ripeté più volte che nessuno le aveva insegnato nulla, ma che lei aveva semplicemente riportato alla mente e imitato quanto aveva visto e sentito fare anni addietro in casa di sua madre: «questa Lutia ragionava con mia madre, et io sentivo, et imparavo, perché *lei non me lo insegnava altramente*»<sup>57</sup>. Come fa notare Cristina Papa, però, l’atto del “rubare con gli occhi” poteva avvenire anche al di fuori di una rete predefinita di tradizione del sapere magico, poiché chiunque poteva imparare qualche formula o gesto osservando le “streghe” in azione: come si vedrà nel prossimo capitolo, la magia era per lo più un sapere “parassita”, dal momento che prendeva in prestito oggetti, gesti e formule da contesti noti e dava loro nuove funzioni e significati. Pertanto, data la familiarità con i suddetti contesti, si poteva tentare di riprodurre qualche rituale magico senza aver ricevuto nessuna preparazione a riguardo. A tal proposito, si veda il caso di Camilla e Costanza già ricordato: Camilla aveva ammesso di conoscere con incertezza l’orazione da pronunciare durante il rito, forse perché l’aveva appresa soltanto assistendo allo stesso rituale in alcune fortuite occasioni e non attraverso una specifica e prolungata formazione. Considerato tutto ciò, appare chiaro il motivo per cui spesso le “streghe” celavano i propri rituali agli sguardi altrui e pronunciavano sottovoce le proprie formule. La cadorina Sonia, per fare un esempio, aveva imparato un particolare rituale terapeutico da una guaritrice che l’aveva curata; replicando l’esperimento con alcune variazioni, si era premurata di far uscire dalla stanza il cognato dell’ammalata che stava curando perché non voleva che imparasse a fare lo stesso guardandola<sup>58</sup>.

L’analisi della fitta rete sociale delle “streghe” veneziane, tra rivalità e complicità in continua evoluzione, ci ha permesso di esaminare il ruolo di spazi, oggetti e persone nella costituzione e tradizione del sapere magico. Considerata la realtà microsociale entro cui si espletava, si potrebbe supporre che

---

<sup>57</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Isabella, 21 gennaio 1589, 27 giugno 1589. Il corsivo è mio.

<sup>58</sup> *Ivi*, b. 37, processo contro Sonia da Cadore, costituito di Sonia, 4 marzo 1574.

fosse proprio il carattere domestico e clandestino della magia a definire la tipologia di oggetti utilizzati, mentre la sua natura mimetica lo avrebbe reso facilmente riproducibile e, proprio per questo, popolare. Nel prossimo capitolo, dunque, si osserveranno nello specifico i materiali e i gesti impiegati nelle «strigarie» allo scopo di chiarire l'aspetto "parassitario" del sapere magico, che in quanto tale si avvaleva di gesti e oggetti mutuati da altri contesti e risemantizzati.



#### 4. GESTI E OGGETTI

Dalle parole dei testimoni e degli imputati interrogati nel caso Bellocchio emerge una realtà variegata di oggetti magici sul cui utilizzo illecito e sovversivo fu incentrato l'intero processo: è interessante notare che non si trattava di materiali utilizzati esclusivamente in ambito magico-rituale, bensì di manufatti e utensili con cui la società veneziana dell'epoca era quotidianamente a contatto. Nei prossimi paragrafi si indagherà la cultura materiale della magia popolare d'età moderna adottando la gestualità performativa delle "streghe" come principale chiave di lettura<sup>1</sup>. Per agevolare l'analisi si è deciso di suddividere gli oggetti in categorie i cui confini però non si devono intendere come rigidamente definiti: da una parte gli oggetti comuni come pentole, candeline e altri materiali domestici (sale, piombo, carbone, ecc.); dall'altra gli oggetti sacri come acqua santa, ostie e lampade votive. Inoltre, attraverso la trascrizione di alcune formule magiche si esaminerà l'universo sonoro che caratterizzava la dimensione rituale delle "streghe" veneziane alla fine del XVI secolo: questi materiali richiedevano conoscenze più specifiche e un'adeguata formazione per poter gestire al meglio il potere evocativo della parola scritta e pronunciata. Infine, la disamina del testamento di Isabella Bellocchio conservato presso l'Archivio Storico del Patriarcato di Venezia permetterà di indagare più a fondo il carattere ambiguo e trasversale di alcuni manufatti impiegati nei rituali magici e di esplorare l'universo materiale della ricca cortigiana anche al di fuori del contesto della magia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sul rapporto tra cultura materiale e gestualità si veda *supra*, pp. 19-25.

<sup>2</sup> Le carte relative al testamento di Isabella Bellocchio si trovano in Archivio Storico del Patriarcato di Venezia (d'ora in poi ASPV), *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, ff. 57-64.

## 4.1 Gli oggetti delle «strigarie»

Si è detto che il mondo delle cose non è indipendente e già dato rispetto a quello umano, tant'è vero che la possibilità di tracciare confini netti tra soggetti e oggetti è una mera illusione antropocentrica; perciò, un'analisi della cultura materiale di una determinata comunità di individui non può prescindere dalla disamina del suo contesto sociale (e viceversa). Nei precedenti capitoli si è messo in rilievo come alla fine del XVI secolo, a Venezia, la magia fosse praticata per la maggior parte in una dimensione casalinga e privata e coinvolgesse poche persone spesso appartenenti al medesimo contesto microsociale urbano (in particolare la corte e la parrocchia): a ben vedere, tale struttura sociale si rifletteva anche nella tipologia di oggetti utilizzati, facilmente reperibili in casa, per strada o nelle botteghe oppure trafugati dalle chiese e dai cimiteri grazie all'aiuto di frati, preti e chierichetti. Specularmente, il reiterato impiego di questa gamma di materiali contribuiva a perpetuare il carattere domestico della magia, creando un intreccio in cui è difficile individuare chiaramente qual è la causa e quale l'effetto.

### 4.1.1 Oggetti comuni

Innanzitutto, si può supporre che la magia delle "streghe" veneziane d'età moderna fosse piuttosto popolare in quanto la maggior parte degli ingredienti utilizzati era alla portata di tutti. Nella sua prima deposizione, Roberto Cubli disse di aver rinvenuto in un armadio della cucina di Isabella Bellocchio una scodella contenente alcune candeline assieme a pezzi di carbone e di piombo<sup>3</sup>. Come si è già visto, molte case veneziane del XVI secolo erano dotate di focolari e finestre piombate; perciò, il carbone e il piombo costituivano materiali piuttosto diffusi in ambito domestico e non doveva essere difficile procurarsene per eseguire rituali magici, tanto più che la gestione del focolare era riservata alle donne. Le candeline, invece, si potevano comprare in farmacia a

---

<sup>3</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Roberto Cubli, 14 gennaio 1589.

pochi soldi ed erano utilizzate in ambito domestico e devozionale<sup>4</sup>. In ogni caso, tale combinazione di materiali suggeriva che Isabella praticasse la magia divinatoria: infatti, il carbone era utilizzato insieme alle fave per trarre pronostici sullo stato della relazione fra due persone, mentre il piombo veniva fuso e fatto solidificare in un catino d'acqua per interpretarne la forma. Anche gli ingredienti della mistura puzzolente con cui le massaie di Isabella avrebbero dovuto imbrattare la porta di Elena Zamberti rivelano una serie di sostanze facilmente reperibili: le feci di gatto e di cane e l'acqua di fogna si trovavano agevolmente lungo le calli veneziane, mentre il grasso di lupo, il «lazzaro puzzolente» (termine popolare che designava l'assafetida, cioè la resina del finocchio fetido) e il mercurio si acquistavano nelle spezierie<sup>5</sup>.

Se, dunque, i materiali utilizzati in ambito magico erano diffusi anche e soprattutto fra i ceti sociali più umili, proprio la loro pervasività nella vita quotidiana li rendeva ambigui e controversi in sede giudiziaria. Nel caso di Isabella Bellocchio, per esempio, la scodella contenente piombo, carbone e candele di per sé non provava inconfutabilmente la colpevolezza dell'imputata: alle insinuazioni degli inquisitori, che avevano fatto notare come quell'accostamento di materiali poteva indicare pratiche magiche e divinatorie, la donna rispose con sicurezza che il piombo le serviva per riparare i vetri delle finestre e le candele per pregare nella chiesa di San Fantin<sup>6</sup>. In altre parole, ogni oggetto impiegato nelle pratiche magiche aveva una doppia funzione quotidiana e rituale e poteva così essere risemantizzato a seconda del contesto: una caratteristica particolarmente utile e vantaggiosa nell'esercizio di un'attività clandestina come quella magica, poiché consentiva di camuffare in ogni momento gli oggetti e i materiali adoperati.

---

<sup>4</sup> *Supra*, pp. 41-42. Le candeline valevano un «bagatin», cioè 1/12 di soldo (20 soldi equivalevano a una lira): si veda Marisa Milani, *La verità, ovvero il processo contro Isabella Bellocchio. Venezia, 12 gennaio-14 ottobre 1589*, Padova, Centrostampa Palazzo Maldura, 1985, vol. 1, p. 136, nota 18.

<sup>5</sup> Milani, *La verità*, vol. 1, pp. 144-147, nota 44 e pp. 157-158, nota 98; ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Marina, 22 giugno 1589; costituito di Isabella, 21 gennaio 1589.

<sup>6</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 28 gennaio 1589.

Tale operazione mimetica era ancor più semplice quando si impiegavano alimenti e sostanze naturali, il cui utilizzo in ambito magico-terapeutico era assai frequente. Secondo una credenza allora diffusa, il mondo naturale non era costituito da sostanze inerti, bensì vive e feconde: pertanto, ramoscelli, pietre, foglie, semi, metalli e tessuti di ogni tipo potevano sprigionare i loro poteri attraverso un adeguato rituale<sup>7</sup>. Nelle carte processuali di Isabella Bellocchio vengono menzionati alcuni alimenti di origine animale, nella fattispecie carne suina e uova di gallina. Questi ingredienti erano impiegati in rituali basati sulla credenza che l'universo fosse carico di misteriosi quanto potenti collegamenti fra il macrocosmo e il microcosmo: il processo di trasposizione operato dalla metafora, che compare di frequente nelle pratiche magiche d'età moderna, aveva il potere di mettere a nudo tali collegamenti e di renderli operativi per ottenere l'effetto desiderato<sup>8</sup>. Sulla base di questi presupposti, appare chiaro il meccanismo analogico sotteso nel rituale della carne di maiale, che doveva essere toccata da tre ebrei per «far scampar l'amor come fa l'hebreo dalla carne di porco»; similmente, il rituale delle uova prevedeva il loro sotterramento in modo che «si come se saria consumato quell'ovo, così si saria consumato l'amor»<sup>9</sup>. Anche il sale veniva utilizzato in molti rituali magici, ma spesso con una funzione diversa: sebbene Isabella affermasse di averlo sepolto sotto la cenere del focolare soltanto per farlo consumare nello stesso modo in cui doveva consumarsi il suo amore per Milan Milani, è probabile che dovesse

---

<sup>7</sup> Anna Bennett, *Bagatelle or Stregamenti. The Spiritual Potential of Material Objects and Spaces in Late Rinascimento Venice, 1580-1630*, in «Journal of Women's History», vol. 32, 3 (2020), pp. 127-128.

<sup>8</sup> Guido Ruggiero, *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 101-105, 128.

<sup>9</sup> Rispettivamente ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Caterina bolognese, 1° luglio 1589; costituito di Isabella, 7 marzo 1589. Sui legami tra ebrei e magia si veda Marina Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012.

fungere anche da pagamento o tributo per il Diavolo, dal momento che il focolare era considerato il portale d'accesso agli Inferi<sup>10</sup>.

Un altro alimento che compare spesso in ambito magico, soprattutto nel caso delle *incantationes ad amorem*, sono le fave. Anche Isabella Bellocchio fu accusata di aver praticato questo espediente per ottenere informazioni sul suo amante: come raccontò lei stessa, dopo aver segnato due fave per indicare l'uomo e la donna si lanciavano in aria i legumi e li si lasciava cadere; dalla loro disposizione finale si poteva capire se i due innamorati fossero ancora sentimentalmente legati. Ma all'inizio del processo la donna aveva negato di aver praticato questo esperimento, affermando che le fave ritrovate nella sua cucina altro non erano che i rimasugli di una partita di semi inviatigli dal patrizio Bernardo Balbi affinché li piantasse in un appezzamento di terreno nell'entroterra<sup>11</sup>. È assai improbabile che Isabella non avesse mai praticato il lancio delle fave, ma è pur vero che nel suo testamento è effettivamente attestata una proprietà a Strà, nell'entroterra padovano: la «casa di muro con un pezzo di terra brolo cortivo, orto et terra» era destinata in eredità a Milan Milani con l'obbligo di investire ogni anno parte dei profitti ricavati da quel possedimento nell'istituzione di una dote per maritare due fanciulle residenti nella parrocchia di San Felice ed estratte a sorte<sup>12</sup>. Dunque, a riprova della facilità di celare gli strumenti delle «strigarie», Isabella poté spiegare astutamente la presenza del sacchettino di fave nella sua cucina adducendo quale giustificazione il possesso di un piccolo appezzamento coltivato.

Oltre agli oggetti, anche i gesti erano mutuati perlopiù dal contesto domestico, palesando così il carattere mimetico e amatoriale di questa forma di

---

<sup>10</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 23 giugno 1589. Sul sale si vedano Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 110-111 e Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 103.

<sup>11</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 23 giugno 1589. Sul lancio delle fave si veda Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 108-109, 111.

<sup>12</sup> ASPV, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, f. 61, c. 3r (numerazione mia); f. 57, pp. 3-4 (numerazione originale). Il brolo era un orto o frutteto recintato: si veda *Brolo*, in *Vocabolario Treccani*. Consultabile online all'indirizzo: <https://www.treccani.it/vocabolario/brolo/> (ultima consultazione: 24 giugno 2022).

magia: gli stessi gesti che le “streghe” impiegavano nelle loro faccende quotidiane venivano riproposti nelle pratiche magiche senza che vi fosse il bisogno di ricevere una formazione specifica. Nel caso delle fave, per esempio, Ruth Martin ha notato che si trattava di una pratica che non era frutto di un dono innato, bensì di un processo di apprendimento non necessariamente ereditario: sebbene sia attestato che spesso i segreti magici passassero da maestra ad allieva, è pur vero che non serviva possedere una particolare predisposizione o talento<sup>13</sup>. In altre parole, questo esperimento magico poteva essere riprodotto senza sforzo con un gesto semplice ed elementare qual era il lancio dei semi. Lo stesso si può dire della pratica del piombo: così come lo si fondeva per riparare le finestre, allo stesso modo lo si scioglieva per farlo poi solidificare in acqua fredda interpretandone le forme assunte. Come si può notare, si tratta di un’operazione che poteva essere attuata da chiunque e che richiedeva soltanto un ulteriore sforzo interpretativo per cercare di decifrare il messaggio racchiuso nella conformazione del metallo rappreso. Questo è vero anche per quanto riguarda un’altra tipologia di oggetti frequentemente impiegati dalle “streghe”, cioè il vasellame utilizzato in cucina: i testimoni e i costumi del processo Bellocchio riferirono più volte della «pignatta» in cui era stato preparato il miscuglio maleodorante, ma verso le ultime sedute le due massaie parlarono anche di una pentolina in cui la loro padrona faceva continuamente bollire dell’acqua: se Marina confessò sotto tortura che si trattasse di un rituale, la sua compagna Caterina spiegò invece che erano banali «pignatelle» usate per cucinare e preparare una tinta per capelli. Fu Isabella a fugare ogni dubbio, ammettendo che si trattasse di un esperimento magico e spiegando che così come evaporava il liquido, allo stesso modo doveva scomparire l’amore per Milan Milani: ancora una volta, dunque, un gesto ordinario come la bollitura

---

<sup>13</sup> Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice*, p. 121.

dell'acqua nascondeva quel meccanismo analogico e metaforico con cui le "streghe" tentavano di agire sulla realtà forzando i sentimenti delle persone<sup>14</sup>.

#### 4.1.2 Oggetti sacri

Alla luce di tutto ciò, è possibile supporre che la grande popolarità di questa forma di magia fosse dovuta non soltanto alla facile reperibilità dei materiali, ma anche all'accessibilità della gestualità performativa tipica di molti rituali. Possiamo notare la stessa ripresa di azioni appena riscontrata in ambito domestico anche per quel che riguarda il contesto devozionale e liturgico: ne è un esempio la pratica di contare gli anelli della catena del focolare, che ricorda l'atto di sgranare il rosario durante la preghiera. Anche in questa circostanza non fu difficile per Isabella Bellocchio camuffare tale gesto, tant'è che si difese spiegando che non era solita maneggiare la catena per compiere esperimenti magici, ma per aggiustarne gli anelli quando si incastravano fra loro<sup>15</sup>. La catena del focolare era al centro di numerose pratiche magiche fondate sul solito meccanismo di trasposizione metaforica e che servivano per trarre pronostici o gettare malefici: frequentemente citati nelle carte del Sant'Uffizio vi sono gli atti dello «spanare» la catena (cioè misurarla con il palmo della mano) e di percuoterla sul muro, rispettivamente allo scopo di misurare la distanza sentimentale fra due amanti e di squassare il cuore di una persona<sup>16</sup>.

Può darsi che le "streghe" non fossero del tutto cosce del fatto che la conta degli anelli simulava lo scorrere fra le dita dei grani del rosario; è però attestata una pratica intenzionalmente mutuata dall'ambito devozionale invertendone la gestualità: si tratta della recita della corona del rosario al contrario, con le mani e le braccia dietro la schiena anziché davanti al petto. Isabella Bellocchio

---

<sup>14</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Marina, 22 giugno 1589; costituiti di Marina, Caterina e Isabella, 23 giugno 1589. Sulla celebre tintura per capelli preparata dalle donne veneziane si veda Milani, *La verità*, vol. 2, p. 89, nota 46.

<sup>15</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 23 giugno 1589. Sull'analogia fra gli anelli della catena e i grani del rosario si veda Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice*, p. 104.

<sup>16</sup> Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 109-111; Milani, *La verità*, vol. 1, pp. 159-160, nota 110.

venne accusata anche di questo<sup>17</sup>. È chiaro che in queste circostanze la volontà di evocare entità demoniache fosse esplicita e accompagnata da altre azioni sacrileghe come la recita di preghiere monche alle anime dei giustiziati; ciò che è interessante notare è che tale gestualità non era esclusiva o esoterica, bensì presa in prestito da quella ufficiale: di conseguenza, chiunque poteva cimentarsi senza possedere ulteriori conoscenze (se non quelle relative alle eventuali orazioni e formule da pronunciare durante il rituale, di cui si tratterà più avanti).

Come si è visto, numerosi erano gli oggetti tipici della devozione cristiana che venivano impiegati anche in ambito magico: oltre ai rosari, nei processi del Sant'Uffizio sono attestati anche *agnus dei*, ostie consacrate e ampolline di acqua o olio benedetti. Il caso di Giacomina Locatelli è esemplificativo: la donna fu accusata di possedere (o di volersi procurare) una serie di oggetti liturgici, come un'ostia consacrata che le avrebbe permesso di avere qualsiasi oggetto desiderasse e un'ampollina di olio santo con cui ungersi il corpo e legare a sé i propri amanti. Giacomina, però, si difese spiegando che non si trattava di un'ostia, bensì di un *agnus dei*, cioè di una di quelle medaglie di cera con l'effigie dell'agnello pasquale che venivano benedette dal papa con un rito speciale e poi distribuite ai fedeli: a tutti gli effetti, esse assomigliavano molto alle ostie ed era plausibile che a un primo sguardo si potessero confondere con queste ultime<sup>18</sup>. Tali oggetti ufficiali sono protagonisti anche di un'altra vicenda che ne attesta l'utilizzo sovversivo e non ortodosso: all'inizio del XVII secolo, il patrizio veneziano Alvise Balbi e la sua guida spirituale, Marietta Zavana, furono indagati per aver usato *agnus dei* realizzati con cera e capelli di

---

<sup>17</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Giovanna, 7 febbraio 1589. Si vedano anche Milani, *La verità*, vol. 1, pp. 160-161, nota 110 e Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 122-123.

<sup>18</sup> ASVe, SU, b. 65, processo contro Giacomina Locatelli, testimonianze di Bernardo e Diamante, 4 gennaio 1590; costituti di Giacomina, 30 agosto e 1° settembre 1590.



Marietta per guarire alcuni ammalati<sup>19</sup>. Nel processo intentato contro Isabella Bellocchio non compaiono tali oggetti liturgici e devozionali, ma si nominano altresì alcune misteriose ampolline di vetro che sarebbero state rinvenute sia in casa di Isabella sia nella borsa che conteneva il miscuglio maleodorante: fra i testimoni e le imputate non vi era accordo sulla natura del liquido contenuto nelle ampolline, descritto da taluni come olio o acqua e da altri come una sostanza verde. Qualcuno, infine, ipotizzò si trattasse di olio santo oppure di acqua benedetta: ma gli inquisitori, per un motivo a noi sconosciuto, non indagarono oltre per appurarlo<sup>20</sup>.

#### 4.1.3 La sacralità del corpo

Fra gli oggetti e i materiali impiegati nei rituali magici un posto importante è occupato dal corpo umano. In questo senso, sacro e profano si confondevano in virtù dell'analogia e della metafora secondo cui così come l'ostia si trasformava nel corpo e sangue di Cristo attraverso la transustanziazione, anche il corpo e i sensi della persona desiderata potevano essere alterati: il potere spirituale di cui erano intrisi gli oggetti sacri, dunque, permeava anche le sostanze e i fluidi corporei senza soluzione di continuità<sup>21</sup>. Fra le carte del caso Bellocchio compare un solo accenno ai peli pubici femminili usati come ingrediente magico, ma sono altrove attestati l'utilizzo di sperma, sangue mestruale, simboli fallici e altre parti del corpo collegate alla sfera sessuale e amorosa<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Anne J. Schutte, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 154-155. Si veda anche Margaret A. Morse, *Creating sacred space: the religious visual culture of the Renaissance Venetian casa*, in «Renaissance Studies», vol. 21, 2 (2007), pp. 163-164.

<sup>20</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Roberto Cubli, 14 gennaio 1589; costituito di Marina, 19 gennaio 1589; costituito di Caterina, 26 gennaio 1589; testimonianza di Eteroclito, 16 febbraio 1589; testimonianza di Domenico Trevisan, 28 febbraio 1589; testimonianza di Tadio, 25 maggio 1589.

<sup>21</sup> Sull'ampio tema della sacralità del corpo e, più in generale, della materia si vedano Caroline W. Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zonebooks, 2011; Sofia Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 19-35; Ugo Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014, pp. 65-188.

<sup>22</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Elena Zamberti, 4 maggio 1589. Sul tema si veda Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 117-125.

Anche il corpo cadaverico, in qualità di tramite fra il mondo dei vivi e quello dei morti, era ammantato di un'aura magica: tale credenza, agli occhi dei fedeli, era convalidata dalla presenza nelle chiese di salme e reliquie dall'elevato potere spirituale. Tuttavia, a differenza di altri oggetti e materiali, risultava assai più complicato dissimulare il reale impiego di teschi e ossa di morto: pertanto, la loro presenza dimostrava indiscutibilmente la pratica di rituali magici e demoniaci. Come osserva Anna Bennett, le parti di cadaveri impiegate nella magia erano più difficili da procurare rispetto agli oggetti presenti nell'ambiente domestico e perciò la loro raccolta comportava dei rischi che spesso le donne non si sentivano di assumersi, delegando ai complici tale operazione<sup>23</sup>. Ecco, dunque, che fra le testimonianze e i costituiti del processo Bellocchio spuntò a più riprese l'accusa rivolta a Isabella di aver profanato alcuni cimiteri per procurarsi parti di cadaveri da impiegare nelle sue «strigarie». Il potere del corpo dei defunti, specie se morti di morte violenta o giustiziati, informava di sé anche altri materiali che in qualche modo erano entrati in contatto con i cadaveri: per esempio, per comporre il miscuglio puzzolente Isabella avrebbe raccolto un po' di terra fra le due colonne di San Todaro e San Marco nella Piazzetta di San Marco, laddove si usava giustiziare i condannati a morte<sup>24</sup>.

Il punto nevralgico dell'intero processo Bellocchio, però, era costituito dall'adorazione di un tarocco raffigurante il diavolo che Isabella avrebbe messo in atto dentro un armadio della sua cucina. Sofferamoci sulla descrizione che la sua massaia Marina fornì agli inquisitori dopo aver negato per diversi mesi l'esistenza del tarocco e del cesendello in casa della padrona ed essersi infine decisa a confessare sotto tortura:

et era una carta del tarocco con la figura del Nemico, il tarocco stava dentro nell'armario appoggiato a una pignatta de terra [...], fra detta pignatta e la tavola dell'armario stava il cesendello era de vero con una bozzola da

---

<sup>23</sup> Bennett, *Bagatelle or Stregamenti*, p. 125; Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 115-116.

<sup>24</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Marina, 26 gennaio 1589 e 21 febbraio 1589; testimonianza di Andrea Trevisano di Burano, 18 aprile 1589; testimonianza di Elenza Zamberti, 4 maggio 1589.

cesendolo, et oglio, che ardeva con un pocco de acqua de sotto come gli altri apoggiato sopra la tavola<sup>25</sup>.

L'armadio dentro al quale Isabella faceva ardere il lume giorno e notte era chiuso, ma le massaie potevano aprirlo ogniqualvolta fosse necessario rifornire la lampada di olio e vedere così l'effigie demoniaca; tant'è che Marina seppe descrivere l'immagine del diavolo precisando che aveva «la coda, i corni, le zatte»<sup>26</sup>. Gli inquisitori indagarono a lungo sulla presunta esistenza di questo tarocco: inizialmente, Roberto Cubli disse di aver trovato nella camera di Isabella due carte di tarocco, una raffigurante il demonio e l'altra consunta dal fumo delle candele e pertanto indistinguibile. In seguito, però, emersero alcune contraddizioni segnalate dai testimoni presenti la sera della perquisizione: in molti, infatti, spiegarono di non aver visto i tarocchi fra le carte contenute all'interno del sacchetto trovato da Roberto; altri ancora non riconobbero neppure il sacchetto presentato agli inquisitori, facendo intuire che non si trattasse della stessa borsa scoperta quella sera in casa di Isabella. E ancora: la donna, mostratele le carte trovate dal capitano, disse che non erano le stesse che aveva usato; infine, la sua casa fu ulteriormente perquisita e si trovarono settantasei tarocchi, molto più piccoli rispetto a quelli portati da Cubli<sup>27</sup>. Alla luce di tutto ciò, si avanzò il dubbio che Roberto avesse inserito i due tarocchi nel sacchetto presentato alle autorità, forse pagato da Elena Zamberti per incastrare la rivale. Ma l'atteggiamento degli inquisitori fu ambiguo, perché non diedero peso a tutte queste incongruenze e non proseguirono oltre con le indagini.

In ogni caso, è interessante notare come l'allestimento di questo altarino domestico riproponesse esattamente gli stessi oggetti usati nelle pratiche devozionali ortodosse: nelle case veneziane dell'epoca, infatti, non era insolito

---

<sup>25</sup> *Ivi*, costituito di Marina, 22 giugno 1589.

<sup>26</sup> *Ivi*, costituito di Marina, 23 giugno 1589.

<sup>27</sup> *Ivi*, testimonianza di Roberto Cubli, 14 gennaio 1589; testimonianza di Marco Antonio Andriani, 18 maggio 1589; testimonianze di Francesco e Tadio, 25 maggio 1589; testimonianza di Virgilio, 30 maggio 1589; costituito di Isabella, 27 giugno 1589; testimonianza di Geronimo Verier, 6 luglio 1589.

imbattersi in tabernacoli forniti di ante o tende per celare le immagini sacre e svelarle nel momento della preghiera, proprio come la carta di tarocco rinchiusa nell'armadio<sup>28</sup>. Inoltre, Isabella aveva predisposto un cesendello in vetro, ossia una tipica lampada votiva veneziana che si appendeva ai soffitti di fronte alle immagini sacre: come si può dedurre dal racconto di Marina, però, il cesendello della padrona non era appeso, bensì poggiava su una «bozzola», ovvero una base ad anello. Vale la pena a tal proposito menzionare le volontà testamentarie di Isabella, che predispose l'acquisto di un cesendello d'argento del valore di 50 ducati da appendere di fronte a un'immagine della Madonna fatta realizzare nella sua cappella (di cui si tratterà più oltre): questa costosa lampada in metallo prezioso, a differenza di quella che compare nelle carte processuali, era chiaramente destinata a un utilizzo ortodosso e attesta ancora una volta l'ambiguità degli oggetti rituali<sup>29</sup>. Gli stessi inquisitori fecero notare a Isabella l'incoerenza delle sue azioni, dal momento che dal loro punto di vista

questa reverentia e questo honore de far arder il cesendello non si fa se non all'immagine de Dio, della Madre de gratia et de santi, havendolo donq[ue] acceso all'immagine del Demonio, venete ad haver honorato et riverito col medesimo honore et riverentia che si fa a Iddio, et santi<sup>30</sup>.

Se la discussione fra gli inquisitori e Isabella fa emergere la differenza di prospettive circa la possibilità di venerare in chiave utilitaristica sia le entità demoniache sia Dio, la Madonna e i santi (possibilità, come abbiamo visto, categoricamente esclusa da parte delle autorità cattoliche e del tutto accettabile, invece, per Isabella e per tante altre "streghe" veneziane), ciò che qui preme sottolineare ancora una volta è che l'universo materiale e performativo con cui si venerava il diavolo riproduceva esattamente quello ufficiale e ortodosso, mutuandone gesti e oggetti e risemantizzandoli allo scopo di ottenere i

---

<sup>28</sup> Morse, *Creating Sacred Space*, pp. 169-170.

<sup>29</sup> ASPV, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, f. 57, p. 3 (numerazione originale). Sul cesendello si vedano Elisa P. Sani, *Renaissance Light*, in «Journal of Glass Studies», vol. 59, 2017, pp. 193-205 e Luigi Zecchin, *Vetro e vetrai di Murano. Studi sulla storia del vetro*, vol. 3, Venezia, Arsenale Editrice, 1990, p. 162.

<sup>30</sup> ASVe, *SU*, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 8 agosto 1589.

risultati sperati<sup>31</sup>. Anche in questo caso, dunque, è evidente che qualsiasi donna era perfettamente in grado di ricreare in autonomia un simile altare utilizzando oggetti e materiali già in suo possesso e rifunzionalizzandoli, avendo tuttalpiù la necessità di procurarsi con la massima discrezione l'effigie sacrilega.

#### 4.2 Il potere della parola

Non tutte le pratiche magiche, però, erano facilmente riproducibili a livello amatoriale: vi erano infatti alcuni rituali che richiedevano istruzioni più precise e meno improvvisate. Cimentarsi in questo tipo di operazioni senza aver ricevuto una minima preparazione presentava dei rischi, come nel caso delle orazioni e delle formule magiche la cui errata esecuzione orale poteva scatenare conseguenze indesiderate in virtù dei grandi poteri attribuiti alla parola. Il timore e il sospetto generati dalla pronuncia di formule in accompagnamento ai rituali magici sono evidenti nel processo contro Isabella Bellocchio: più volte, infatti, gli inquisitori cercarono di appurare se fossero state proferite delle orazioni durante le «strigarie» e Isabella stessa assicurò che tutte le sue azioni magiche non erano accompagnate da formule, bensì da pensieri e desideri non espressi oralmente<sup>32</sup>. Tuttavia, diversi testimoni affermarono l'esatto contrario e spiegarono che Isabella sussurrava parole incomprensibili durante i suoi rituali magici: proprio l'oscurità delle formule pronunciate (spesso si trattava di latino, greco o ebraico) suscitava quell'alone di mistero che contribuiva non soltanto a impressionare i partecipanti e a garantire l'efficacia performativa del rituale, ma anche a proteggere il sapere acquisito e conservarne l'esclusiva<sup>33</sup>. In altre parole, se è vero che chiunque poteva provare a riprodurre un rituale cui aveva assistito oppure un gesto che aveva osservato fare

---

<sup>31</sup> Sulla discussione fra gli inquisitori e Isabella si veda Ruggiero, *Binding Passions*, pp. 96-99.

<sup>32</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Isabella, 7 marzo 1589 e 23 giugno 1589: «et io diceva nel mio core, nel mio animo»; «non dicevo niente ma facevo cusi con questa fantasia»

<sup>33</sup> Federico Barbierato, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002, pp. 103-110.

da una “strega”, una guaritrice oppure ancora un ecclesiastico, non valeva lo stesso per le formule magiche: non era scontato né tantomeno prudente riuscire a ripetere suoni misteriosi ed evocativi, a meno che non si fosse ricevuta un’adeguata formazione a riguardo.

Il sacchettino in seta dentro cui Roberto Cubli aveva trovato – a suo dire – i tarocchi con l’immagine demoniaca era un tempo appartenuto alla madre di Isabella, Angela. Esso conteneva alcuni libretti stampati e manoscritti, uno dei quali riportava la celebre orazione di Santa Marta, una preghiera usata con finalità magico-terapeutiche e nelle *incantationes ad amorem*<sup>34</sup>. Inoltre, vi erano anche alcune immagini di santi e dei fogli sciolti in carta e in pergamena che Isabella «non sapeva legger [...], ma [...] erano orazioni che li aveva lasciate sua madre et che le teneva per sua devozione»<sup>35</sup>. Infatti, si pensava che anche la parola scritta avesse suggestivi poteri magici e potesse garantire protezione a chi la portava addosso: anche in questo caso, tale credenza era stata diffusa dalle autorità ecclesiastiche autorizzando la distribuzione di bigliettini con testi sacri, preghiere e invocazioni che potevano essere indossati come amuleti dai fedeli, i quali con il tempo si appropriarono di questa usanza e la piegarono alle loro finalità<sup>36</sup>. Si ripresentava, cioè, quella commistione fra sacro e profano e fra religione e magia che, come si è visto, caratterizzava queste pratiche rituali rendendo inutile qualsiasi tentativo di tracciare una linea di demarcazione fra un ambito e l’altro. In ogni caso, i testi magici erano il

---

<sup>34</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, testimonianza di Roberto Cubli, 14 gennaio 1589; ma vedi anche *ivi*, testimonianza di Marco Antonio Andriani, 18 maggio 1589: in quest’ultima descrizione delle carte e dei libelli non compare l’accenno all’orazione di Santa Marta, bensì a quella di Sant’Erasmus. Sull’orazione di Santa Marta vedi Marisa Milani, *Antiche pratiche di medicina popolare nei processi del S. Uffizio (Venezia, 1572-1591)*, Padova, Centrostampa Palazzo Maldura, 1986, pp. 136-138, nota 23 e Maria Pia Fantini, *La circolazione clandestina dell’orazione di santa Marta: un episodio modenese*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 45-65.

<sup>35</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 28 gennaio 1589; testimonianza di Giacomo, 4 febbraio 1589.

<sup>36</sup> Matteo Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1999, p. 186.

risultato sincretistico di una complessa rete di scambio fra oralità, credenze magico-religiose e scrittura e fra diverse componenti sociali. Questi potevano essere stampati o – assai più spesso – manoscritti e accompagnati da disegni e simboli magici che li rendevano ancor più suggestivi; chi sapeva scrivere ne copiava dei pezzi, per sé stessi o su commissione, confezionando così libelli personalizzati a seconda dei bisogni e delle preferenze. Proprio la forma manoscritta consentiva ai testi magici di circolare agilmente e diffusamente nonostante la censura, a discapito però della purezza filologica: come si può dedurre, una siffatta modalità di produzione comportava la proliferazione di edizioni anche molto diverse dello stesso testo, spezzettato in «mille rivoli sotterranei che garantivano un flusso ininterrotto di nuovi materiali»<sup>37</sup>.

La madre di Isabella non le aveva lasciato soltanto fogli scritti, ma le aveva insegnato anche una preghiera per ritrovare le cose rubate: anche se la ricordava vagamente, Isabella disse che iniziava con «Madonna che de sabbato nascesti»<sup>38</sup>. Alla luce di quanto affermato poco sopra, si può dubitare se davvero la donna avesse dimenticato la preghiera oppure volesse celarne le parole agli inquisitori e ai presenti così da conservarne i segreti; tuttavia, la fruttivendola Caterina assicurò che la cortigiana conosceva alcune orazioni, una delle quali è proprio quella insegnatale dalla madre: «Madonna che di sabato nascesti, una sol gratia vi voi dimandare, Io son afflitta non so piu che fare, vi prego per quel fio che partoristi la notte di Natale, vi prego Madona che mi voglie aiutare»<sup>39</sup>. È bene cogliere questo piccolo spunto per approfondire la dimensione verbale delle formule magiche, che si presentavano come un impasto fonico di rime, assonanze e ripetizioni fonosintattiche che denotano una tradizione e un'esecuzione perlopiù orali; eventuali trascrizioni servivano più come supporti mnemonici che come testi da leggere. Alcune di queste formule,

---

<sup>37</sup> Barbierato, *Nella stanza dei circoli*, p. 239. Sulla produzione e diffusione dei testi magici si vedano in particolare pp. 237-303.

<sup>38</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Isabella, 7 marzo 1589.

<sup>39</sup> Ivi, costituito di Caterina bolognese, 25 febbraio 1589.

infatti, erano piuttosto lunghe: per esempio, la seconda orazione che Caterina riferì agli inquisitori presentava la struttura tipica delle *historiole*, cioè brevi racconti sulla vita di Cristo o dei santi che facilitavano ulteriormente la memorizzazione<sup>40</sup>. Come ha notato Maria Pia Fantini, «i testi scritti funzionavano da supporto o canovaccio per una *performance*: è preferibile quindi parlare di modalità d'esecuzione piuttosto che di modalità di lettura»<sup>41</sup>. Dunque, una ricca dimensione gestuale e performativa accompagnava e integrava la recitazione delle formule, al punto che differenti apparati orali di istruzioni e indicazioni fornivano chiavi interpretative totalmente differenti dello stesso testo scritto, dando vita a una pluralità di esecuzioni<sup>42</sup>.

#### **4.3 Non solo «strigarie»: il testamento di Isabella Bellocchio**

Finora si è approfondita la vicenda di Isabella Bellocchio così come si presenta nelle carte del suo fascicolo processuale, conservato nel fondo dell'Inquisizione veneziana. Bisogna però tenere a mente che tale episodio, seppure ricco di informazioni e particolari relativi all'universo materiale di Isabella, non costituisce che una minima parte della sua intera esistenza: per questo motivo, se si desidera fuggire dalla "tirannia" delle fonti inquisitoriali è necessario studiare altre tipologie di documenti che possano gettare luce su spaccati diversi della vita delle "streghe" veneziane<sup>43</sup>. In questo senso, l'analisi del testamento di Isabella conservato presso l'Archivio Storico del Patriarcato di Venezia offre ulteriori spunti per approfondire le relazioni sociali e la cultura materiale della "strega" e cortigiana. Le fonti testamentarie, infatti, costituiscono un punto d'osservazione privilegiato per indagare i reali desideri delle donne che li producevano (affidandosi a notai oppure, talvolta, scrivendoli di proprio pugno): strumento di potere e contestazione, le donne d'età moderna usavano

---

<sup>40</sup> Milani, *Antiche pratiche di medicina popolare*, p. 38, nota 24; Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice*, pp. 144-146.

<sup>41</sup> Fantini, *La circolazione clandestina dell'orazione di santa Marta*, p. 53.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 51-55.

<sup>43</sup> Devo ringraziare Teresa Bernardi per avermi fornito questa illuminante prospettiva sullo studio delle biografie delle "streghe".



i testamenti per disporre dei propri beni anche contro i piani dei mariti e dei famigliari e per esprimere le proprie volontà<sup>44</sup>.

Alcune informazioni biografiche si possono ricavare, con qualche approssimazione, già dalle carte del suo fascicolo inquisitoriale: Isabella, infatti, disse di aver lasciato la casa della madre appena diciottenne, una trentina di anni prima del processo (quindi all'incirca tra 1558 e 1559); ciò significa che era nata intorno al 1540<sup>45</sup>. Le due donne, all'epoca, vivevano nella parrocchia di Santa Caterina, come apprendiamo da un catalogo a stampa dedicato alle cortigiane veneziane e che Marisa Milani, proprio grazie alle informazioni ricavate dalla fonte inquisitoriale, ha stimato non essere posteriore al 1558-59. Per entrambe viene citato in qualità di protettore («piezo») un tale Jacomo o Jacopo dell'Intelletto, barcaiolo e traghettatore; dalle carte testamentarie di Isabella è possibile ipotizzare che si trattasse del padre, dal momento che la donna si definì come figlia di Giacomo<sup>46</sup>. Ci è nota, infine, la sua data di morte: fra i documenti in copia secentesca relativi al suo lascito testamentario è riportata la notizia della sua scomparsa, avvenuta il 27 marzo 1600 (se si accetta come data di nascita stimata il 1540, se ne deduce che Isabella morì all'età di sessant'anni circa)<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Sui testamenti femminili si vedano Anna Bellavitis, *“Faranno quel che vorranno”. Testamenti femminili ed empowerment nella Venezia del Cinquecento*, in *Il genere nella ricerca storica. Atti del 6° Congresso della Società Italiana delle Storiche*, a cura di Saveria Chemotti e Cristina Maria La Rocca, Padova, Il Poligrafo, 2015, pp. 1018-1029; Federica Ambrosini, *Donna, scrittura e prassi testamentaria*, in *Non uno itinere. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1993, pp. 33-54; Isabella Palumbo Fossati Casa, *Figure femminili attraverso un gruppo di inventari veneziani di fine Cinquecento*, in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Verona-Bolzano, QuiEdit, 2012, pp. 197-204.

<sup>45</sup> Milani, *La verità*, vol. 2, p. 91, nota 73.

<sup>46</sup> *Ivi*, vol. 1, p. 142, nota 41; Antonio Barzaghi, *Donne o cortigiane? La prostituzione a Venezia: documenti di costume dal XVI al XVIII secolo*, Verona, Bertani editore, 1980, pp. 156, 162; ASPV, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, f. 57, p. 1 (numerazione originale).

<sup>47</sup> ASPV, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, f. 57, p. 9.

Attraverso le carte testamentarie possiamo chiarire altri rapporti personali di Isabella, a partire dal ruolo di Bernardo Balbi: nella prima versione del testamento della donna, risalente al 1591, Balbi compariva quale suo debitore e la somma che ancora le doveva sarebbe stata destinata alla dote di una figlia di Antonio Priuli, un patrizio nominato da Isabella quale suo commissario (cioè erede). Qualche anno più tardi, nel 1594, la donna fece redigere un codicillo per modificare il testamento e in quell'occasione rimosse il lascito a Priuli, forse perché Balbi era riuscito a estinguere il suo debito<sup>48</sup>. Considerato tutto ciò, è possibile supporre che il grande interessamento di quest'uomo per il destino giudiziario di Isabella fosse dettato anche dal prestito concessogli dalla ricca cortigiana.

Nel testamento incontriamo anche una figura che era comparsa soltanto in filigrana nelle carte inquisitoriali ma che doveva essere molto importante per Isabella, dal momento che nel periodo trascorso in prigione ne aveva richiesto più volte la presenza: si tratta di Margherita «guerceta», una straccivendola che abitava a Santa Caterina<sup>49</sup>. Nel 1591 Isabella decise di lasciarle in eredità ben 100 ducati, destinando anche alla figlia (Marina) e al marito (Prosdocimo) della donna rispettivamente 100 ducati e 25 ducati; successivamente, nel 1594, rimosse il lascito che aveva istituito per Margherita e ridimensionò le somme per Marina e Prosdocimo, destinando a ciascuno 50 ducati<sup>50</sup>. Probabilmente Margherita era nel frattempo deceduta e Isabella, pur continuando a nutrire affetto e riconoscenza nei confronti della famiglia della straccivendola, sentì venir meno quel legame precedentemente mediato dalla cara amica: tant'è che nell'ultimo codicillo, nel 1599, rimosse del tutto il lascito, forse per aver cessato definitivamente i rapporti con Marina e Prosdocimo<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 7, 11.

<sup>49</sup> ASVe, *SU*, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Caterina bolognese, 4 marzo 1589; testimonianza di Francesco, 25 maggio 1589.

<sup>50</sup> ASPV, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, f. 57, pp. 5, 10 (numerazione originale).

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 15.

Rimane nell'ombra, invece, la misteriosa figura di Milan Milani, che – come si è visto – non fu mai chiamato a comparire in sede giudiziaria. Le poche informazioni che possiamo ricavare dalle carte inquisitoriali ne restituiscono, a sommi capi, il profilo: Milani era un mercante di cera che dal 1577 circa intratteneva una relazione con Isabella Bellocchio; amante infedele, all'incirca un anno prima dell'inizio del processo aveva interrotto il rapporto iniziando a frequentare Elena Zamberti<sup>52</sup>. Saremmo tentati di pensare che Isabella non volesse aver più niente a che fare con Milani: eppure, egli ricomparve nel suo testamento in qualità di erede ed esecutore testamentario assieme al patrizio Antonio Priuli<sup>53</sup>. Tuttavia, non vi sono altre notizie che possano suggerire che tipo di relazione legasse ancora i due vecchi amanti.

Vale la pena concludere questo paragrafo approfondendo il rapporto che Isabella aveva con sua madre. Presentandosi per la prima volta di fronte agli inquisitori, la donna non aveva menzionato il padre ma aveva dichiarato di essere figlia di Angela: non ci è dato sapere il motivo di tale omissione, dal momento che solitamente si forniva il nome di una figura maschile per identificarsi (tanto più che, come si è visto, Isabella non ignorava l'identità di suo padre). Possiamo intuire che fra le due donne vi fosse stato un legame profondo: in fin dei conti, Angela aveva insegnato molte cose alla figlia e le aveva lasciato una piccola eredità con alcuni "strumenti del mestiere" per praticare la magia (il sacchettino in seta con le orazioni e le carte dei tarocchi). Nel corso del processo inquisitoriale Isabella aveva menzionato l'esistenza del testamento fatto dalla madre; tuttavia, non sembra rimanerne traccia in archivio: infatti, nel fondo Notarile dell'Archivio di Stato di Venezia è conservato il testamento di una tale Angela, vedova di Geronimo Bellocchio e morta nel 1584, ma non ha

---

<sup>52</sup> ASVe, SU, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituito di Marina, 19 gennaio 1589; costituito di Isabella, 21 gennaio 1589.

<sup>53</sup> ASPV, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, f. 57, p. 1 (numerazione originale).

nulla a che fare con la vicenda qui esaminata<sup>54</sup>. In ogni caso, Isabella stabilì nel suo testamento che le ossa della madre fossero traslate nell'arca che aveva predisposto per sé, di modo che vi potessero riposare insieme: un altro indizio dell'affetto che la donna nutriva ancora nei confronti della madre<sup>55</sup>.

Uno degli aspetti forse più affascinanti del testamento di Isabella è la descrizione della cappella che volle far costruire a sue spese nella chiesa di San Felice, a Venezia: al suo interno sarebbe stata in seguito collocata l'arca contenente la cassa in larice con le spoglie di Isabella e di Angela. Ne riportiamo il passo:

Voglio che sia fatto una capella in detta Chiesa di S. Felice a mano zanca intrando in chiesa per la porta granda arente il ponte, nella qual cappella sia speso ducati 1000 con la madonna di bronzo, S. Zuane, S. Piero, il tutto de bronzo con due pilastri [...], altri con due colonne bianche [...], qual capella sia serrada acciò la non sia comune con la sua porta, la qual capella sia dipinta con figure, qual figure siano belle, e non facile ad andar via [...] la qual capella voglio sia bella [...] e voglio che sia fatto comprar un cesendello de valuta di ducati 50 in circa, qual sia d'argento, qual debba arder davanti detta madonna in perpetuo, e voglio, che per oglio sia investidi ducati 100<sup>56</sup>.

Oltre a ciò, la donna ordinò che alcuni fra i suoi capi d'abbigliamento più pregiati (nello specifico, un vestito di raso bianco e un grosso mantello) fossero utilizzati per realizzare paramenti e tovaglie per l'altare della cappella, al cui interno fece porre anche un crocefisso di sua proprietà. Affinché «la capella sia in eterno, e non vada de mal», decise di investire parte dei profitti della casa di Strà per finanziare eventuali lavori di restauro che sarebbero occorsi nei decenni a venire: e così, nel 1784 il pievano allora in carica chiese di avvalersi di tale clausola per coprire le spese della ristrutturazione avvenuta tre anni

---

<sup>54</sup> ASVe, *SU*, b. 63, processo contro Isabella Bellocchio, costituiti di Isabella, 21 gennaio 1589 e 4 luglio 1589. Il testamento in questione si trova in ASVe, *Notarile*, Testamenti, 193.64: vedi anche Milani, *La verità*, vol. 1, p. 157, nota 97 (che però riporta erroneamente il nome del marito, nominandolo Giacomo anziché Geronimo).

<sup>55</sup> ASPV, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti generali, b. 81, f. 57, p. 2 (numerazione originale).

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 3.

prima<sup>57</sup>. Evidentemente, Isabella desiderava perpetuare la memoria di sé attraverso questo spazio nella chiesa di San Felice, nella cui parrocchia aveva trascorso gli ultimi anni di vita dopo il processo: a tal fine investì non soltanto una grossa somma di denaro, ma anche alcuni oggetti personali.

Oggi la cappella non esiste più, smantellata con ogni probabilità nei primi decenni del XIX secolo, ma all'interno della chiesa si conservano ancora le statue commissionate da Bellocchio: in un libello del 1847, infatti, il presbitero veneziano Giuseppe Cappelletti segnalava la presenza di «tre simulacri in bronzo, esprimenti la Vergine, il Battista e san Pietro [...], i quali ornavano un tempo l'antico altare dedicato alla santissima Vergine; siccome ornavano anche le due piccole statue di marmo, della stessa mano [...]»<sup>58</sup>. Cappelletti riconobbe quale scultore Giulio Del Moro, artista veneto vissuto fra la seconda metà del XVI secolo e l'inizio del XVII secolo<sup>59</sup>. Non è nota l'origine delle due statue in marmo, oggi collocate nel presbiterio all'interno di due nicchie ai lati dell'altare e raffiguranti la Speranza e la Carità: esse, infatti, non compaiono nel testamento di Isabella. Invece, le statue di San Pietro e San Giovanni Battista, collocate nel presbiterio sopra il coro ligneo, e la piccola statua della Madonna con Bambino posta sull'altare accanto alla sacrestia sono senza dubbio le opere originali volute dalla ricca cortigiana per la sua cappella<sup>60</sup>.

Sembra opportuno concludere questo capitolo dedicato all'universo materiale di Isabella Bellocchio spendendo ancora qualche riga per

---

<sup>57</sup> *Ivi*, f. 58, c. 4r (numerazione mia).

<sup>58</sup> Giuseppe Cappelletti, *La chiesa di San Felice in Venezia ove dopo 50 anni di sacerdozio Giuseppe Wiel celebra solennemente il divin Sacrificio il di 11 Luglio 1847*, Venezia, Giuseppe Antonelli, 1847, p. 24. Consultabile online all'indirizzo: [https://www.google.it/books/edition/La\\_chiesa\\_di\\_San\\_Felice\\_in\\_Venezia\\_ove\\_d/Dg9SAAAAcAAJ?hl=it&gbpv=1](https://www.google.it/books/edition/La_chiesa_di_San_Felice_in_Venezia_ove_d/Dg9SAAAAcAAJ?hl=it&gbpv=1) (ultima consultazione: 24 giugno 2022).

<sup>59</sup> Enrico Maria Guzzo, *Del Moro, Giulio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, vol. 38. Consultabile online all'indirizzo: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-del-moro\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-del-moro_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultima consultazione: 24 giugno 2022).

<sup>60</sup> Giuliano Pavon, *San Felice: prete confessore della fede. Piccola guida storico-artistica di una antica chiesa veneziana*, Venezia, Tipografia cartotecnica veneziana, 2011, pp. 14-15 (numerazione mia).

menzionare altri oggetti lasciati in eredità dalla cortigiana: tanti gioielli (alcuni monili d'oro, un rubino, una collana di perle e un paio di orecchini), un suo ritratto e alcuni strumenti musicali (un claviorgano e un clavicembalo, destinati peraltro a Milan Milani). Si tratta di cose che si potevano ritrovare in tanti altri testamenti e inventari femminili della Venezia del XVI secolo: a riprova del fatto che Isabella, prima ancora che una "strega", fu una donna veneziana del Rinascimento<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Isabella Palumbo Fossati Casa, *Dentro le case. Abitare a Venezia nel Cinquecento*, Venezia, Gambier&Keller, 2013, pp. 255-271.

## CONCLUSIONI

In questo lavoro si è cercato di descrivere il legame fra l'universo materiale delle "streghe" veneziane d'età moderna e il loro contesto socio-spaziale; l'ipotesi di fondo, infatti, è che la complessa interrelazione fra spazi, oggetti e persone costruisca l'orizzonte esistenziale entro cui gli individui si muovono e agiscono. Per superare lo scoglio del dualismo antropocentrico, che traccia un confine netto fra oggetti e soggetti, si è deciso di adottare un'ottica performativa attenta alla gestualità rituale: il gesto, infatti, costituisce il vero mediatore fra il soggetto e l'oggetto, dal momento che la specie umana (ma anche il singolo individuo) si relaziona da sempre con la materia attraverso l'azione. A fronte di ciò, si è tentato di capire in che modo le "streghe" veneziane a cavallo fra XVI e XVII secolo si rapportassero con gli spazi e gli oggetti magici e come questi ultimi, a loro volta, influenzassero il loro agire: il caso Bellocchio, così ricco di informazioni sulle pratiche magiche messe in atto dalle imputate, costituisce un punto d'osservazione ideale per questo scopo.

Dopo aver esaminato gli spazi (la casa, le strade, le chiese e i cimiteri) e le relazioni sociali (il microcosmo domestico e urbano della casa, della corte e della parrocchia), l'analisi della gestualità rituale delle "streghe" ha fatto emergere una certa analogia con la loro quotidianità: in altre parole, la forma di magia che queste donne praticavano si innestava nella stessa dimensione materiale, spaziale e sociale con cui avevano a che fare tutti i giorni. I rituali magici non richiedevano luoghi, gesti e oggetti specifici, ma era sufficiente riconfigurare e rifunzionalizzare temporaneamente quelli già disponibili; eccezione fatta per gli oggetti sacri trafugati dalle chiese o dai cimiteri, dunque, l'equipaggiamento rituale delle "streghe" era facilmente accessibile e disponibile per chiunque volesse cimentarsi in qualche esperimento magico. Tali riconfigurazioni spaziali e materiali determinavano ed erano a loro volta determinate dalle strutture sociali: il carattere principalmente domestico e amatoriale della

magia praticata dalle “streghe” veneziane suggeriva l’utilizzo di determinati spazi e oggetti reperibili nei contesti abitualmente frequentati dalle donne. Allo stesso tempo, le relazioni sociali create a partire dalla necessità di condividere questi oggetti e spazi rinforzavano la dimensione casalinga di cui si è detto, in quanto coinvolgevano perlopiù il contesto microsociale della casa e della parrocchia.

Tutto ciò suggerisce alcune osservazioni sulle caratteristiche del sapere magico delle “streghe” veneziane. Proprio perché non necessitava di un universo materiale a sé stante ma riutilizzava gli stessi spazi e gli oggetti della quotidianità, esso non si presentava come un sapere esoterico e iniziatico, bensì amatoriale, mimetico e popolare: infatti, l’equipaggiamento rituale era accessibile anche agli strati sociali più umili senza che fossero richieste conoscenze e risorse specifiche. In altre parole, questa forma di sapere magico presentava solo in minima parte i caratteri tipici dell’occultismo: è ben vero che anche in quest’ambito si possono riconoscere forme di apprendistato e di iniziazione, ma assai spesso le persone si cimentavano senza alcuna esperienza pregressa in atti magici dopo averne letto la procedura in qualche libello, oppure seguendo le istruzioni impartite da qualche conoscente oppure ancora dopo aver osservato una “strega” all’opera. Una delle poche eccezioni è costituita dalla conoscenza delle formule magiche, di cui ogni “strega” cercava di custodire gelosamente il segreto e che venivano tramandate con grande discrezione: durante i rituali, sia per aumentarne la suggestione sia per mantenerne l’incomprensibilità, le orazioni venivano proferite sottovoce o in una oscura lingua straniera. La parola scritta e parlata dunque, presupponeva un minimo di preparazione per poterne gestire il grande potere evocativo. Ma nemmeno in questo caso è possibile ridimensionare il carattere popolare di questa forma di magia, dal momento che un buon numero di individui di modesta estrazione sociale possedeva un minimo grado di alfabetizzazione che poteva usare a proprio beneficio oppure mettere a disposizione di terzi per leggere e/o trascrivere formule e parole magiche.



Come si è detto, questa forma di magia si configura principalmente come riutilizzo creativo degli oggetti e dei gesti già presenti in altri contesti e appositamente rifunzionalizzati per l'occasione: per questo motivo, essa presenta alcune consonanze con i linguaggi gergali. I gerghi sono le parlate di alcuni gruppi sociali marginali che riutilizzano la grammatica e la fonetica delle lingue locali adottando però un lessico proprio: anche il linguaggio magico delle "streghe" veneziane presentava simili caratteristiche "parassitarie", poiché sfruttava gesti e oggetti recuperati da altri ambiti e risemantizzati. Per esempio, molti rituali adottavano la gestualità liturgica e devozionale, talvolta rovesciandola ed eseguendola al contrario: dunque, non si trattava di gesti nuovi ed esclusivi, bensì di azioni prese in prestito dal contesto ufficiale della liturgia cattolica e modificate nel significato e nella funzione, come si è visto nel caso dell'adorazione del demonio attraverso la creazione di un altarino completo di tutti i paramenti tipici della devozione domestica. A differenza dei gerghi, il linguaggio magico non aveva funzione identitaria e non serviva a distinguere un determinato gruppo sociale dagli altri, ma è ben vero che si innestava all'interno di una più ampia comunità di individui e vi aleggiava in uno stato di marginalità piuttosto ambiguo: infatti, sebbene si trattasse di un sapere popolare e accessibile, rimaneva pur sempre un linguaggio clandestino e sovversivo. E ancora, così come i linguaggi gergali, anche quello magico era comune in tutto il contesto europeo: a Venezia confluivano individui originari di diverse parti d'Italia e d'Europa, eppure i rituali magici presentavano sorprendenti somiglianze nonostante la differente origine geografica e culturale dei praticanti. Si potrebbe forse tentare uno studio filologico più approfondito per individuare eventuali varianti locali, ma l'impresa non è di facile attuazione soprattutto se si utilizzano fonti provenienti da un contesto così complesso e multiculturale come quello veneziano.

Infine, attraverso l'analisi dell'universo materiale delle "streghe" veneziane si è tentato di esplorare una parte delle modalità di soggettivazione – vale a dire alcune delle possibilità di interazione con lo spazio e gli oggetti –

con cui esse potevano definire la loro identità e agire sulla realtà. Confinata perlopiù nello spazio domestico e nelle chiese, con qualche margine d'azione anche nel contesto urbano, queste donne non si limitarono a subire passivamente le forme di esistenza materiale loro destinate, bensì agirono con quello che avevano a disposizione per tentare di alterare i sentimenti delle persone, ottenere guadagni alternativi e, in definitiva, acquisire un certo potere sul corso degli eventi. È pur vero che la realtà delle "streghe" veneziane non si esauriva nell'ambito magico e rituale, ma l'analisi delle sole fonti inquisitoriali consente di esplorare solo in parte altre forme di soggettivazione. Tuttavia, grazie all'ampiezza del processo Bellocchio e all'esistenza di alcuni fascicoli relativi alle volontà testamentarie della donna, si è cercato di descriverne la figura dentro e fuori la vicenda giudiziaria: Isabella Bellocchio, infatti, non fu soltanto una "strega", ma anche e soprattutto una ricca e potente cortigiana. Il suo testamento ci restituisce l'immagine di una donna che volle eternare il ricordo di sé sfruttando lo spazio sacro della chiesa di San Felice. L'istituzione di un fondo perpetuo che avrebbe permesso ogni anno a due fanciulle della parrocchia di maritarsi ne è una chiara dimostrazione, dal momento che le ragazze erano tenute a sposarsi nella cappella della cortigiana nell'anniversario della sua scomparsa; ma ancor più significativa è la volontà di far costruire una cappella alla Madonna, riccamente decorata e allestita anche grazie al lascito di oggetti personali come il crocefisso e gli abiti da cui ricavare i tessuti per rivestire l'altare. È interessante notare come nella materialità di questa cappella, fortemente voluta da una cortigiana che in vita fece spesso ricorso alla stregoneria, si realizzi quella commistione fra sacro e profano che caratterizzava anche la magia d'età moderna.

In questa tesi si è scelto di focalizzare l'attenzione sulla materialità e sulla spazialità della magia praticata da donne di estrazione sociale medio-bassa oppure, come nel caso di Isabella Bellocchio, anche piuttosto ricche ma pur sempre in una condizione socialmente precaria come lo erano le cortigiane di lusso. Una pista di ricerca complementare dovrebbe invece esplorare la

riflessione delle istituzioni ecclesiastiche e secolari relative alla materialità di questa forma di magia: in effetti, in una delle ultime sedute del processo Bellocchio gli inquisitori si espressero circa la pratica dell'adorazione del diavolo, facendo così emergere una certa divergenza di pensiero. Inoltre, varrebbe la pena approfondire il rapporto fra la materialità e la gestualità performativa di diverse forme di magia d'età moderna (cui corrispondevano, grossomodo, differenti contesti sociali e culturali) allo scopo di individuare eventuali scambi e prestiti, nonché elementi comuni e differenze: quest'operazione, infatti, permetterebbe di comprendere meglio le possibilità d'azione che gli individui possedevano entro determinati universi materiali e spaziali.

In conclusione, può darsi che l'universo materiale delle donne veneziane della prima età moderna non offrisse una vasta gamma di stimoli e risorse, ma proprio il fatto che le "streghe" seppero riutilizzare creativamente ciò che era loro consentito è prova di un grande spirito d'iniziativa: Isabella Bellocchio, come tante altre donne a lei contemporanee, cercò di sfruttare gli oggetti e gli spazi che aveva a disposizione per ritagliarsi un posto nel mondo.



## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

Archivio di Stato di Venezia, *Sant'Uffizio (Tre Savi all'Eresia)*.

Archivio di Stato di Venezia, *Notarile*, Testamenti, 193.64.

Archivio Storico del Patriarcato di Venezia, *Parrocchia di San Felice*, Parrocchia di San Felice, Parrocchia. Atti, b. 81, ff. 57-64.

Boerio Giuseppe, *Dizionario del dialetto veneziano. Seconda edizione aumentata e corretta aggiuntovi l'indice italiano veneto già promesso dall'autore nella prima edizione*, Venezia, Giovanni Cecchini, 1856. Consultabile online all'indirizzo: [https://books.google.it/books?id=E5NiAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=E5NiAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).

Cappelletti Giuseppe, *La chiesa di San Felice in Venezia ove dopo 50 anni di sacerdozio Giuseppe Wiel celebra solennemente il divin Sacrificio il di 11 Luglio 1847*, Venezia, Giuseppe Antonelli, 1847. Consultabile online all'indirizzo: [https://www.google.it/books/edition/La\\_chiesa\\_di\\_San\\_Felice\\_in\\_Venezia\\_ove\\_d/Dg9SAAAACAAJ?hl=it&gbpv=1](https://www.google.it/books/edition/La_chiesa_di_San_Felice_in_Venezia_ove_d/Dg9SAAAACAAJ?hl=it&gbpv=1).

### Studi

Ambrosini Federica, *Donna, scrittura e prassi testamentaria*, in *Non uno itinere. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1993, pp. 33-54.

Appadurai Arjun (a cura di), *La vita sociale delle cose. Una prospettiva culturale sulle merci di scambio*, Milano, Meltemi, 2021 (ed. or. *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

Bamji Alexandra, *Medical Care in Early Modern Venice*, in «Journal of Social History», vol. 49, 3 (2016), pp. 483-509.

Barbierato Federico, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002.

Barzaghi Antonio, *Donne o cortigiane? La prostituzione a Venezia: documenti di costume dal XVI al XVIII secolo*, Verona, Bertani editore, 1980.

Bellavitis Anna, "Faranno quel che vorranno". *Testamenti femminili ed empowerment nella Venezia del Cinquecento*, in *Il genere nella ricerca storica. Atti del 6° Congresso della Società Italiana delle Storiche*, a cura di Saveria Chemotti e Cristina Maria La Rocca, Padova, Il Poligrafo, 2015, pp. 1018-1029.

Bennett Anna, *Bagatelle or Stregamenti. The Spiritual Potential of Material Objects and Spaces in Late Rinascimento Venice, 1580-1630*, in «Journal of Women's History», vol. 32, 3 (2020), pp. 115-138.

Bernardi Teresa, *Mobilità e appartenenze multiple a Venezia: il caso di Tarsia alias Laura Malipiero (1630-1660)*, in «Genesis», vol. 16, 2 (2017), pp. 37-59.

Ead., Matteo Pompermaier, *Hospitality and Registration of Foreigners in Early Modern Venice: The Role of Women within Inns and Lodging Houses*, in «Gender & History», vol. 31, 3 (2019), pp. 624-645.

Bloch Marc, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 2009 (ed. or. 1993).

Boesch Gajano Sofia, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Bynum Caroline W., *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zonebooks, 2011.

Caffiero Marina, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012.

Ead. (a cura di), *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015.

Carter Sarah A., Ivan Gaskell (a cura di), *The Oxford Handbook of History and Material Culture*, New York, Oxford University Press, 2020.

Chojnacka Monica, *Working Women of Early Modern Venice*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

Ciabbari Luca (a cura di), *Cultura materiale. Oggetti, immaginari, desideri in viaggio tra mondi*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2018.

Concinna Ennio, *Venezia nell'età moderna. Struttura e funzioni*, Venezia, Marsilio, 1989.

Costantini Massimo, *Le strutture dell'ospitalità*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. 5: *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti e Ugo Tucci, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996, pp. 881-911.

Dalmasso Anna C., *Things that Matter. Agency and Performativity*, in «Aisthesis», vol. 13, 1 (2020), pp. 155-168.

Da Mosto Andrea, *L'Archivio di Stato di Venezia*, Roma, Biblioteca d'Arte editrice, 1937, voll. 2.

Davis Robert C., *The Geography of Gender in the Renaissance*, in *Gender and Society in Renaissance Italy*, a cura di Judith C. Brown e Robert C. Davis, Routledge, 2016, pp. 19-38.

Dei Fabio, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, Carocci, 2015.

De Martino Ernesto, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 2021 (1<sup>a</sup> ed. 1958).

De Vivo Filippo, *La farmacia come luogo di cultura*, in *Interpretare e curare. Medicina e salute nel Rinascimento*, a cura di Maria Conforti, Andrea Carlino, Antonio Clericuzio, Roma, Carocci, 2013, pp. 129-142.

Id., *Pharmacies as Centres of Communications in Early Modern Venice*, in «Renaissance Studies», vol. 21, 4 (2007) pp. 505-521.

Duni Matteo, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1999.

Fabietti Ugo, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014.

Fantini Maria Pia, *La circolazione clandestina dell'orazione di santa Marta: un episodio modenese*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 46-65.

Farge Arlette, *The Allure of the Archives*, New Haven and London, Yale University Press, 2013 (ed. or. *Le Goût de l'archive*, Paris, Éditions du Seuil, 1989).

Findlen Paula (a cura di), *Early Modern Things. Objects and their Histories, 1500-1800*, London-New York, Routledge, 2021, 2<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed. 2013).

Fiume Giovanna, *Del Santo Uffizio in Sicilia e delle sue carceri*, Roma, Viella, 2021.

Foucault Michel, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 97 (ed. or. *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Gallimard, 1989).

Francia Enrico, Carlotta Sorba (a cura di), *Political Objects in the Age of Revolutions. Material Culture, National Identities, Political Practices*, Roma, Viella, 2021.



Franzoi Umberto, *Le prigionie della Repubblica di Venezia*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1966.

Gell Alfred, *Arte e agency. Una teoria antropologica*, Milano, Raffaello Cortina, 2021 (ed. or. *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998).

Gentilcore David, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1998.

Gerritsen Anne, Giorgio Riello (a cura di), *Writing Material Culture History*, London-New York, Bloomsbury Edition, 2015.

Ginzburg Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.

Green Harvey, *Cultural History and the Material(s) Turn*, in «Cultural History», vol. 1, 1 (2012), pp. 61-82.

Houdard Sophie, Adelisa Malena, Xenia Von Tippelskirch, *Premessa*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. 30, 2017.

Kuntz Leathers Marion, *Voci da una prigione veneziana del Cinquecento: i processi di Francesco Spinola e Dionisio Gallo*, Venezia, Centro tedesco di studi veneziani, 1994.

Latour Bruno, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998 (ed. or. *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, London-Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987).

Löw Martina, *The Social Construction of Space and Gender*, in «European Journal of Women's Studies», vol. 13, 2 (2006), pp. 119-133.

Ead., *The Sociology of Space. Materiality, Social Structures, and Action*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.

Martin Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

Mauss Marcel, *Le tecniche del corpo*, Pisa, ETS, 2017 (ed. or. *Les techniques du corps*, 1936).

Melita Alexandra, *Female Practitioners of Magical Healing and their Networks (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)*, in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Verona-Bolzano, QuiEdit, 2012, pp. 267-280.

Milani Marisa, *La verità, ovvero il processo contro Isabella Bellocchio. Venezia, 12 gennaio-14 ottobre 1589*, Padova, Centrostampa Palazzo Maldura, 1985, 2 voll.

Ead., *Antiche pratiche di medicina popolare nei processi del S. Uffizio (Venezia, 1572-1591)*, Padova, Centrostampa Palazzo Maldura, 1986.

Ead., *Piccole storie di stregoneria nella Venezia del '500*, Verona, Essedue edizioni, 1989.

Miller Daniel (a cura di), *Materiality*, Durham, NC, Duke University Press, 2005.

Miller Peter N. (a cura di), *Cultural Histories of the Material World*, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 2013.

Minchella Giuseppina, *Pratiche di magia nella Repubblica di Venezia in età moderna*, in *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, a cura di Marina Caffiero, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015, pp. 67-99.

Morse Margaret A., *Creating sacred space: the religious visual culture of the Renaissance Venetian casa*, in «Renaissance Studies», vol. 21, 2 (2007), pp. 151-184.

Niccoli Ottavia, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

Palumbo Fossati Casa Isabella, *Dentro le case. Abitare a Venezia nel Cinquecento*, Venezia, Gambier&Keller, 2013.

Palumbo Fossati Casa Isabella, *Figure femminili attraverso un gruppo di inventari veneziani di fine Cinquecento*, in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di Anna Bellavitis, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Verona-Bolzano, QuiEdit, 2012, pp. 197-204.

Petrizzo Alessio, Carlotta Sorba (a cura di), *Storia e cultura materiale: recenti traiettorie di ricerca*, in «Contemporanea», vol. 19, 3 (2016), pp. 439-482.

Plebani Tiziana, *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Roma, Carocci, 2019.

Pavon Giuliano, *San Felice: prete, confessore della fede. Piccola guida storico artistica di una antica chiesa veneziana*, Venezia, Parrocchia di San Felice, 2011.

Romano Dennis, *Gender and the Urban Geography of Renaissance Venice*, in «Journal of Social History», vol. 23, 2 (1989), pp. 339-353.

Ruggiero Guido, *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

Sanga Glauco, *Il gergo*, in *Parlare & scrivere oggi*, Milano, Fabbri, 1986, vol. 49, pp. 69-76.

Sani Elisa P., *Renaissance Light*, in *Journal of Glass Studies*, vol. 59, 2017, pp. 193-205.

Sansa Renato, *Le norme decorose e il lavoro sporco. L'igiene urbana in tre capitali europee: Londra, Parigi, Roma tra XVI e XVIII secolo*, in «Storia urbana», vol. 112, 2006, pp. 85-112.

Sarti Raffaella, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Scarabello Giovanni, *Carcerati e carceri a Venezia dal XII al XVIII secolo*, Venezia, Supernova, 2009.

Schmidt Benjamin, Pamela H. Smith (a cura di), *Making Knowledge in Early Modern Europe. Practices, Objects, and Texts, 1400-1800*, Chicago-London, Chicago University Press, 2007.

Schutte Anne J., *I processi dell'Inquisizione veneziana nel Seicento: la femminizzazione dell'eresia*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Udine, Del Bianco editore, 1991, pp. 156-173.

Ead., *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2001.

Scully Sally, *Marriage or a Career? Witchcraft as an Alternative in Seventeenth-century Venice*, in «Journal of Social History», vol. 28, 4 (1995), pp. 857-876.

Seppilli Tullio (a cura di), *Medicine e magie*, Milano, Electa, 1989.

Von Tippelskirch Xenia, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Roma, Viella, 2011.

Warnier Jean-Pierre, *La cultura materiale*, Roma, Meltemi Editore, 2005 (ed. or. *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999).

Zecchin Luigi, *Vetro e vetrai di Murano. Studi sulla storia del vetro*, vol. 3, Venezia, Arsenale Editrice, 1990.