



Credenze e pratiche magico-religiose in Istria nel XVII secolo

Matija Drandić

Centro di ricerche storiche - Rovigno

CDU 2+133.4+253(497.4/.5-3Istria)“17”

Saggio scientifico originale, Novembre 2019

RIASSUNTO

Nel presente saggio l'autore analizza due fenomeni rilevati nel testo dei verbali delle visite pastorali effettuate sul territorio della Diocesi di Parenzo durante il XVII secolo, che intersecano e comprendono i concetti di religione e magia all'interno del più ampio quadro della cultura popolare. Si tratta del fenomeno dei viandanti, meglio noti ai ricercatori come benandanti, e di quello dei guaritori. L'autore propone un'analisi dettagliata delle credenze e delle pratiche dei due fenomeni, delle loro componenti e caratteristiche, con lo scopo di gettare nuova luce sulla natura intrinseca che collega i concetti di religione e magia nel cosmo della cultura popolare come esperienza della quotidianità.

PAROLE CHIAVE

religione, magia, visite pastorali, viandanti (benandanti), guaritori.

ABSTRACT

In this paper, the author presents two phenomena observed in the records of pastoral visits to the territory of the Diocese of Poreč in the seventeenth century which intersect and encompass the concepts of religion and magic within the broader context of popular culture. They are the phenomenon of wayfarers, better known to researchers as benandanti, and the phenomenon of healers. The author provides a detailed discussion of beliefs and practices of said phenomena, their components and characteristics, aimed at shedding new light on the inherent nature that weaves the concepts of religion and magic into the cosmos of popular culture as the experience of everyday life.

KEYWORDS

religion, magic, pastoral visits, wayfarers (benandanti), healers

INTRODUZIONE

Nell'osservare e studiare gli aspetti che concernono le credenze e le pratiche magico-religiose, lo storico deve soffermarsi nell'inquadrare i concetti chiave al fine di proporre un'analisi e una sintesi quanto più chiare all'interno di un contesto teorico e metodologico ben definito. Nell'ambito di questa ricerca il concetto di religione è inteso quale fenomeno culturale. In tale prospettiva, siccome l'analisi riguarda il XVII secolo, è doveroso sottolineare che le esperienze relative alla religione in prospettiva culturale occupano uno specifico *locus* sociale¹. Quello preso in considerazione in questo

¹ K. VON GREYERZ, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500-1800*, Oxford, 2008, p. 4.

contributo comprende la cultura popolare. Questo concetto deve essere qui inteso come categoria euristica senza però lasciar sottintendere e intravedere una rigida dicotomia fra cultura d'élite e cultura popolare. Lo storico Bob Scribner distingue quattro diverse concezioni di cultura popolare². Allo scopo di questo contributo sembrano particolarmente interessanti e utili la terza e la quarta di queste concezioni che, tra l'altro, sono strettamente correlate fra loro. Cultura popolare come cultura *superstiziosa*, che vive e affronta le vicende della quotidianità grazie al ricorso a simboli, significati e pratiche magiche, e cultura popolare intesa quale cultura strettamente correlata agli aspetti elementari della vita materiale, come il ricorso a credenze e rimedi magici³, sono nozioni che rimandano a fenomeni e problemi concreti che descrivono bene la situazione istriana della prima età moderna. È possibile dunque trovare una netta distinzione fra religione e magia all'interno del quadro socio-culturale popolare del XVII secolo? Il presente saggio si prefigge l'obiettivo di indagare proprio su quest'aspetto. Come si potrà notare leggendo le pagine di quest'articolo, rintracciare una netta distinzione fra i concetti di magia e religione non è possibile, proprio perché questi due concetti erano intrinseci all'esperienza del quotidiano e filtrati dall'esperienza sociale e culturale⁴. Risulta, dunque che le connessioni fra religione, magia e cultura popolare possono essere concepite quali fenomeni complessi caratterizzati, come si vedrà, da intricati insiemi di trasmissioni, presiti, contaminazioni e trasformazioni culturali⁵.

In questo saggio sono presentati e analizzati prettamente due fenomeni che testimoniano e attestano e meglio presentano quanto detto sopra: quello dei viandanti (meglio noti ai ricercatori come benandanti) e quello dei guaritori. La scelta di discutere a proposito e "solo" di questi due fenomeni nell'ottica delle credenze e pratiche magico-religiose dell'Istria del XVII secolo è stata pensata e trova giustificazione nella natura e nel carattere performativo di dette credenze e pratiche. Dal punto di vista di chi faceva parte della cultura popolare del Seicento istriano, la natura delle credenze e pratiche magico-religiose dei fenomeni citati aveva fini positivi, con obiettivi

² B. SCRIBNER, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford, 1994, p. 59.

³ *Ibid.*

⁴ K. VON GREYERZ, *Religion and Culture* cit., pp. 13-15.

⁵ Cfr. G. KLANICZAY, *A Cultural History of Witchcraft*, in "Magic, Ritual and Witchcraft", vol. 5, n. 2, Pennsylvania, 2010, p. 199.

volti ad operare il e per il bene del singolo e della comunità. È chiaro che le credenze e le pratiche magico-religiose erano molte di più. Estendere la ricerca a tutte le credenze e pratiche magico-religiose includerebbe anche quelle legate agli aspetti della stregoneria popolare, in altre parole quelle correlate con il nuocere al prossimo. Il discorso allora si estenderebbe notevolmente⁶ richiedendo l'analisi di diverse fonti storiche che, per l'Istria del XVII secolo, al momento sono difficilmente reperibili. A questo proposito è dunque doveroso spendere alcune parole proprio sulle fonti usate per la stesura di questo saggio.

Le fonti d'archivio più note per studiare le credenze e pratiche magico-religiose sono i verbali dei processi condotti dall'Inquisizione. Per mezzo di un'attenta analisi delle dichiarazioni esposte dagli accusati, è possibile ricostruire e giungere a determinati sistemi di miti, credenze e pratiche⁷, che intersecano nel già citato complesso ed intricato insieme gli aspetti magici con quelli della religione e della cultura popolare. Per ragioni che esulano dall'argomento di questa ricerca, l'autore non ha potuto consultare dette fonti. Ad ogni modo, lo storico non deve scoraggiarsi davanti a possibili ostacoli bensì cercare di trovare soluzioni quanto più valide in modo da poter testare modelli di ricerca originali che fruttino nuovi risultati, anche inaspettati. L'autore di questo saggio vuole poi attirare l'attenzione su una fonte che ha ancora molto da dire sulla storia istriana del Seicento, le visite pastorali⁸, che rappresentano un'importantissima e validissima fonte per lo studio dei

⁶ A questo proposito, nell'ambito del progetto "(Ne)skrivena Istra", l'associazione "Spod Učke" dal 2014 ha raccolto un consistente materiale etnografico, importante anche dal punto di vista linguistico e dialettologico, relativo al territorio dell'intera penisola istriana, producendo due documentari "Je letrika ubila štrige" (2016, regia Cristian Kolacio) e "Medižije kontra štrigarije" (2018, regia Valter Stojišić e Viviana Brkarić), che testimonia la complessità e l'eterogeneità del discorso.

⁷ A questo proposito l'opera di C. GINZBURG, *I benandanti. Stregoneria e riti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, 1972 è uno degli esempi più noti.

⁸ Per lo studio delle visite pastorali che riguardano la storia dell'Istria della prima età moderna si ricordano: M. BERTOŠA, *Istra: Doba Venecije (XVI.-XVIII.)*, Pola, 1995, pp. 714-739; M. BERTOŠA, *Izazovi povijesnog zanata: Lokalna povijest i sveopći modeli*, Zagreb, 2002; M. BERTOŠA, *Carnizza, Gallesano e Fasana nel 1690: tre villaggi istriani durante la visita pastorale di Eleonora Pagello, vescovo della diocesi di Pola*, in "Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno", vol. XXX, Trieste-Rovigno, 2000, pp. 223-250; A. MICULIAN, *Eusebio Caimo: visita alle chiese della diocesi di Cittanova (1622-1623)*, in "Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno", vol. XIX, Trieste-Rovigno, 1989, pp. 143-180; (a cura di) N. KUDIŠ BURIĆ-N. LABUS *Dalle parti arciducali e sotto San Marco: Visite arciducali fatte del anno 1658 et venete 1659*, Fiume – Parenzo, 2003; G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano e la visita pastorale del 1601. Prima parte*, in "Quaderni giuliani di storia", n. 1, Trieste, 2016, pp. 111-130; Cfr. G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano e la visita pastorale del 1601. Seconda parte*, in "Quaderni giuliani di storia", n. 1-2, Trieste, 2017, pp. 87-108.

fenomeni che riguardano la religione, la magia e la cultura popolare⁹ dell'Istria del XVII secolo.

A questo punto è doveroso e necessario inquadrare un attimo la fonte in un contesto teorico e metodologico. I vescovi, o chi per conto loro, visitavano in base al decreto del Concilio di Trento le parrocchie sotto la loro giurisdizione, compiendo involontariamente, oltre al loro lavoro di guida spirituale, anche quello di un etnografo. Questi "etnografi" ponevano delle determinate domande e gli intervistati potevano essere sia membri del clero locale, parroci, cappellani, sia gli stessi abitanti. Lo scopo della Chiesa era di tenere sotto controllo la propria comunità, accertando che non vi fossero crepe nel tessuto spirituale dei credenti le quali avrebbero potuto lacerare ulteriormente la ferita inferta dalla Riforma. Le testimonianze raccolte permettono oggi allo storico di entrare profondamente nel tessuto socio-culturale, cercando di indagare su un terreno molto delicato come quello della spiritualità, della mentalità e dell'immaginario collettivo, ma anche delle abitudini e consuetudini relative la vita di ogni giorno. Le risposte segnate nelle visitazioni rispondono oggi a domande ben diverse da quelle poste dai prelati¹⁰. Basandosi sull'interpretazione delle risposte, ossia di quello che gli interrogati hanno dichiarato o no, si può ricreare il mondo rurale, in questo caso del Seicento, negli occhi di chi lo viveva¹¹. Proprio dalle visitazioni è possibile poi ricavare il *thick description*¹² (*descrizione densa*), crocevia importante fra la microstoria e l'antropologia storica¹³, riuscendo ad ottenere così un contesto più completo nel quale inserire il comportamento sia dei processi, delle strutture, sia degli operatori storici. Presentando le visite pastorali in questo modo potrebbe sembrare che siano delle fonti perfette per accedere al mondo del passato rurale: è chiaro però che anche le visite pastorali presentano alcune manchevolezze dal punto di vista metodologico e scientifico, che non si devono trascurare ma prendere in considerazione per ottenere un'interpretazione più consistente. Le visite pastorali presentano veramente l'immagine del contadino del Cinquecento o Seicento? Le perso-

⁹ Cfr. C. NUBOLA-A. TURCHINI, *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, Bologna, 1999.

¹⁰ L. SANGHA-J. WILLIS, *Understanding Early Modern Primary Sources*, Abingdon-Oxon, 2016.

¹¹ E. LE ROY LADURIE, *Montaillou: storia di un villaggio occitanico durante l'Inquisizione*, Milano, 2019, *Introduzione*.

¹² J. CLIFFORD, *On Ethnographic Authority*, in "Representations", n. 2, California Press, 1983 pp. 118-146.

¹³ G. LEVI, *On microhistory*, in *New Perspectives on Historical Writing*, a cura di P. Burke, Pennsylvania, 2001, pp. 97-119.

ne interrogate rispondevano sinceramente alle domande o dicevano semplicemente quello che i vescovi volevano sentirsi dire? In questo caso bisogna sottolineare l'importanza dell'approccio interdisciplinare tra le stesse fonti. I dati e le interpretazioni desunte dall'analisi della visitazione devono essere confutate e arricchite con altri documenti e fonti per accertarne l'affidabilità e l'uso in ambito scientifico¹⁴. Ai fini di questa ricerca sono stati interpellati e studiati i verbali delle visite pastorali compiute sul territorio della Diocesi di Parenzo durante il XVII secolo¹⁵.

I VIANDANTI

Nel primo libro delle visite pastorali¹⁶ del vescovo di Parenzo, Giovanni Lippomano¹⁷, è registrata la deposizione del chierico Francesco Petronio, il quale sostiene di essere membro della *setta de viandanti*. Data l'importanza e per agevolarne l'analisi, il testo è riportato di seguito:

Constitutus clericus Franciscus Petronius et interrogatus respondit: Io sono della setta de viandanti; i quali nascono con la camisola et sono destinati andar a combatar per la fede et per l'entrate con le streghe; et sono persuasi da particolari ad andar a combattere nelle quattro tempore e le viglie delle feste grandi; et sono chiamati sulla mezza notte si come è stato intervenetu a me, che da sette anni fui chiamato da tia Donthia che io volesse venir con lei et così gli promisi onde sulla mezza notte fui chiamato et trovato fuori della porta un manzeto montai sopra et fui condotto per aria nella marca, dove arivato in una campagna trovai un palazzo sopra una cretara et intrato dentro trovai il gran diavolo vestito alla longa d'una veste negra et di sotto vestito di rosso, alla bande del quale sedevano sei diavoli per banda ancor loro così vestiti alla longa, et fatta riverenza al gran diavolo alla reversa et appressatosi a lui, mi cominciò a persuader a seguatar la sua setta et concular la fede cristiana facendoci calpestare la croce et li promettemo seguitar la sua setta et condurvi anco delli altri. Il diavolo ne promette ricchezze, vivande et delle donne. Et così ci partimo de li et andamo a seder a tavola parecchiata di vivande pretese et

¹⁴ Cfr. M. BERTOŠA, *Istra: Doba Venecije* cit., pp. 714-724; M. BERTOŠA, *Izazovi povijesnog zanata* cit.

¹⁵ J. JELINČIĆ-E. ULJANČIĆ VEKIĆ, *Popis lokaliteta pastoralnih vizitacija porečkih biskupa u 17. I 18. stoljeću*, in "Vjesnik Istarskog Arhiva", vol. 8-10, n. (2001.-2003.), Pazin, 2007, pp. 107-174.

¹⁶ Biskupijski Arhiv u Poreču (BAP), Porečka Biskupija (PB), 2.1 *Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium, 1600*.

¹⁷ Di origine veneta fu vescovo di Parenzo dal 1598 al 1608. Cfr. G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano* cit., 2016, pp. 111-116.

dall'un canto sedono gli huomini et dall'altro le donne, et dopo mangiar si va a ballar et chi vuol usar con quella donna che maggiormente gli piace, et poi si va a combattere et nel combattimento che noi viandanti facciamo con le streghe si cercano di offender l'un l'altro sino a morte, et ne morono, et parte ne restano maltrattati, et si conosce questo dal partir del combattimento et tornar a casa, che restiamo amalati et conguascenti. Et questa è la nostra arte, ma io dopo che fui costituito due volte dal padre inquisitore io non vado più. In questa setta vi sono il Gardozan Ziglin, tia Dorothea, tia Gneta et altri che non mi ricordo perché io non vado¹⁸.

Il testo della deposizione, riportato ad una prima lettura, sembra complesso e a volte non coerente, soprattutto se si confronta il contenuto della parte centrale con quello delle parti iniziale e finale. Per tale motivo è doverosa un'analisi comparata attenta e dettagliata dei contenuti, mettendoli in relazioni a testi di simile natura per far luce sui motivi della discrepanza del testo. Inoltre, in questo modo si potranno rilevare con più facilità e chiarezza quegli elementi che rimandano non solo alle credenze ma anche ai simboli e miti che caratterizzano i valori e le credenze della cultura popolare nell'esperienza del quotidiano, ancora vivi a cavallo fra Cinquecento e Seicento¹⁹. La prima informazione che il testo del verbale relativo alla deposizione ci fornisce è data dal verbalista e riguarda lo stato sociale dell'interrogato, un chierico. L'appartenenza del teste al clero è qui emblematica, in quanto dimostra quanto gli aspetti della cultura popolare fossero ben radicati, in questo caso solo per forma, nei diversi strati della società.

Curati, cappellani e chierici dell'Istria del XVII secolo affondavano le loro radici e provenivano dal popolo del quale facevano parte e del quale conservavano i valori e l'identità culturale, che venivano a contatto poi con quelli di altri ambienti, mescolandosi e intrecciandosi tra di loro creando degli ibridi, dei punti di contatto e collisione culturale²⁰. Dal punto di vista della logica popolare poi, non è per niente strano o contraddittorio il fatto che sia proprio un chierico, membro della Chiesa, a combattere contro le forze del male impersonate, come si nota più avanti nella deposizione, dalle streghe²¹.

¹⁸ Cfr. BAP, PB, 2.1 *Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium, 1600*, cc. 8v-9r; G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano* cit., 2016, p. 128.

¹⁹ La deposizione risale al 1600 e rinvia a due deposizioni precedenti fatte dallo stesso chierico.

²⁰ Cfr. L. ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intelletuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1981, pp. 895-947.

²¹ *Ivi*, pp. 895-914.

Dopo l'introduzione del teste, fatta dal verbalista, seguono le prime parole dell'interrogato stesso, che si presenta definendosi appartenente alla *setta dei viandanti*. Nei processi contro i benandanti, studiati da Carlo Ginzburg, gli inquisitori si riferivano a questi con lo stesso termine usato dal chierico nel presentarsi²². Siccome è proprio Prè Petronio ad affermare di essere già stato davanti all'inquisitore per ben due volte, l'uso del termine *viandante* deve trovar giustificazione proprio nei due processi sostenuti precedentemente e quindi essere di derivazione dotta. Il termine con il quale la cultura popolare definiva le persone come il nostro Prè Francesco doveva essere per forza diverso.

Negli studi di matrice etnografica, che si sono occupati di miti e credenze popolari dell'Istria nel XX secolo e più recentemente²³, le persone che per caratteristiche analoghe²⁴ si possono accostare ai viandanti, sono definite in modo diverso²⁵. Ad ogni modo, l'uso di un termine dotto, imposto, è sintomo dell'inizio di quello stesso processo di assimilazione sostenuto e dimostrato dal Ginzburg, che fece confluire i benandanti nella stessa categoria degli stregoni. A questo proposito è obbligatorio decidere quale termine usare nel corso dell'analisi per identificare i soggetti in questione. L'autore di questo contributo userà il termine *viandante* che compare nella fonte analizzata. Poco sopra si è accennato alle caratteristiche di un *viandante*. Lo stesso Petronio informa che non è possibile entrare a far parte della *setta dei viandanti*, poiché membro di quest'ultima può essere solo un predestinato alla nascita. Tale predisposizione dipende proprio dalle caratteristiche e circostanze perinatali. Un *viandante* si riconosce perché nasce con la *camisola*, ossia con la placenta ancora attaccata²⁶. Il compito di queste persone è di

22 C. GINZBURG, *I benandanti* cit., p. 11.

23 Cfr. P. DELTON, *Credenze e superstizioni a Dignano*, in "Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno", vol. XXVIII, Trieste-Rovigno, 1998, pp. 217-286; M. G. BELCI, *L'immaginario popolare a Dignano d'Istria*, Torino, 2012; R. M. COSSAR, *Tradizioni popolari di Momiano d'Istria*, Catania, 1940; M. BOŠKOVIĆ – STULLI, *Istarske narodne priče*, Zagreb, 1959; E. RUDAN, *Vile s Učke: žanr, kontekst, izvedba i nadnaravna bića predaja*, Zagreb-Pula, 2016; G. RADOLE, *Folclore istriana*, Trieste, 1997.

24 Come si vedrà anche nel testo della deposizione del Petronio queste caratteristiche sono fondamentalmente due: nascere avvolti nel sacco amniotico, combattere contro le streghe.

25 A sud della penisola, nel territorio della Città di Dignano è stato rilevato il termine *cavalcante* (vedi nota ³¹) Cfr. P. DELTON, *Credenze* cit., pp. 235-236; M. G. BELCI, *L'immaginario* cit., pp. 34-35. A nord invece è stato rilevato il termine *cheznicchi* che per struttura si avvicina alla forma croata *krsnik* e slovena *kersnik*. Cfr. R. M. COSSAR, *Tradizioni popolari* cit., pp. 12-13; M. BOŠKOVIĆ-STULLI, *Istarske* cit., pp. 147-153, 224-238.

26 Un bambino su ottanta mila nasce *vestito* ovvero avvolto dal sacco amniotico. In diverse culture si attribuiscono poteri soprannaturali e particolari caratteristiche ai bambini nati ancora completamente avvolti o con pezzi della placenta attaccati alla pelle. Cfr. C. GINZBURG, *I benandanti* cit., pp. 23-25.

combattere contro le streghe per difendere la fede e i raccolti. Proprio per questo i duelli si svolgono in tempi prestabiliti. I duelli alle viglie delle festività cristiane più importanti richiamano più da vicino il collegamento alla difesa della fede, mentre quelli combattuti durante le quattro tempora²⁷ si svolgono per impedire alle streghe di rovinare e devastare il raccolto²⁸. Si osservi, dunque, la duplice funzione contro il male nel salvaguardare la collettività, giacché i viandanti si autoproclamano protettori della spiritualità e delle risorse materiali della propria comunità.

Nell'ambito della cultura popolare tutto è legato dalla logica e nulla può essere lasciato al caso. Così anche la scelta dell'ora del duello ha un determinato e specifico valore simbolico. La mezzanotte rispecchia l'allegoria del passaggio e della rinascita: un giorno volge al termine proprio quando l'altro sta per sorgere, alludendo così ai concetti di passaggio, di trasformazione e rinnovamento, strettamente legati al mondo agricolo. L'iniziazione di un viandante deve esser compiuta da un altro viandante più esperto, che invita il novizio a prendere parte ai duelli. Interessante è che Petronio fu iniziato e persuaso a prender parte ai duelli da una donna, *tia Dorothea*, dimostrando che tale *setta* non discriminava in base al genere, in quanto, come detto, erano le circostanze al momento della nascita a determinare l'appartenenza alla *setta*. Forse proprio anche a causa di quest'aspetto particolare, vale a dire la piena inclusione delle donne, che la Chiesa si era avventata anche contro questi protettori del bene²⁹. Il particolare che si riferisce all'iniziazione riporta alla luce un quesito molto importante già sollevato da Ginzburg³⁰, relativo al carattere e al tipo forse settario³¹ di questi riti. Non è difatti chiaro se questa iniziazione sia stata reale o immaginaria, se fra i viandanti ci fossero stati degli incontri, confidenze, confessioni e riunioni reali. Un'allusione a ciò è fornita più avanti dal Petronio, che consegna alcuni nomi. Questa però, per una serie di motivi, non può essere presa come prova dell'esistenza di un rapporto vero e vivo fra i viandanti: basterà ricordare che gli inquisi-

²⁷ Le quattro tempora sono quattro gruppi distinti di giorni all'interno del calendario ecclesiastico codificati dal rito romano. Le quattro tempora sono distribuite una per stagione in modo da corrispondere ai momenti più importanti e decisivi del calendario contadino, i.e. la mietitura, la vendemmia, etc.

²⁸ L'accostamento, il confronto, le congruenze e il rinvio ai benandanti di Ginzburg qui sono inevitabili ed indiscutibili.

²⁹ Cfr. W. MONTER, *Gendering the Extended Family of Ginzburg's Benandanti*, in "Magic, Ritual and Witchcraft", vol. 1, n. 2, Pennsylvania, 2006, pp. 222-226.

³⁰ C. GINZBURG, *I benandanti* cit., p. 40, 116, 182-186.

³¹ Lo stesso Petronio nella sua deposizione usa il termine *setta*. Anche in questo caso però si presume sia un termine non genuino e proprio del chierico bensì imposto.

tori richiedevano sempre agli accusati di fornire altri nomi; inoltre, mancano le deposizioni di questi presunti membri della setta citati dal chierico per un confronto.

Date le caratteristiche generali dei viandanti, la deposizione del chierico Petronio prosegue con la descrizione del preludio al duello. Proprio in questa parte il testo diventa poco coerente, dal punto di vista del contenuto, con il resto della deposizione. A mezzanotte il viandante è trasportato sul dorso di un animale³² in una campagna dove si trova faccia a faccia con il Diavolo in sembianze umane, vestito di nero e rosso, attorniato da dodici³³ demoni. Nella descrizione dell'incontro dei viandanti con il Diavolo si riconoscono gli elementi caratteristici che costruiscono la struttura testuale del Sabba³⁴. Il Petronio descrive ed elenca immagini tipiche che compongono il discorso e il copione che gli inquisitori, per mezzo d'interrogatori spettacolari e torture fisiche, mettevano in bocca agli accusati di stregoneria. L'incontro con il Diavolo in persona in un palazzo, il saluto con *l'osculum infame*³⁵, il rinnegamento pubblico della fede cristiana per mezzo di un atto blasfemo come il calpestamento del crocifisso, le promesse del Diavolo, il banchetto ricco di cibi indetto dal Diavolo al quale segue una festa da ballo e poi ancora un'orgia dei partecipanti, sono tutti argomenti caratteristici e tasselli testuali che compongono la struttura del Sabba. Gli stessi si possono leggere, rilevare e riconoscere negli atti dei verbali dei processi alle streghe nel resto dell'Europa³⁶.

Il preludio al duello è, dunque, in netta e completa contraddizione con la prima e l'ultima parte della deposizione, dove il Petronio afferma di combattere contro le streghe, fra le altre cose, per la fede. Una spiegazione logica e coerente a ciò è fornita indirettamente proprio dal chierico. Molto probabil-

32 Il termine *cavalcante* citato prima potrebbe dunque rifarsi al particolare modo di raggiungere il luogo dei duelli, cavalcando appunto un animale. Accanto a questa è possibile anche un'altra interpretazione. Probabilmente questi personaggi avevano sulla pelle una cicatrice, una voglia o comunque un segno a forma di ferro di cavallo che li identificava. Quest'ultima interpretazione si rileva in base alle testimonianze etnografiche raccolte da P. DELTON, *Credenze cit.*, pp. 235-236.

33 Il numero riprende la simbologia degli Apostoli ponendo così il Diavolo in un ruolo che si avvicina a quello di Gesù.

34 C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, 1998; R. KIECKHEFER, *Mythologies of witchcraft in the fifteenth century*, in "Magic, rituals, witchcraft" vol. 1, n. 1, Pennsylvania, 2006, pp. 79-108.

35 Secondo la demonologia è il saluto fatto al diavolo in funzione di adorazione. Consisteva, fondamentalmente, nell'inversione delle pratiche di saluto socialmente accettate. Di conseguenza gli adepti baciavano non il volto bensì l'ano del Diavolo.

36 Cfr. V. BAYER, *Ugovor s Đavlom*, Zagabria, 1969; C. GINZBURG, *Storia notturna cit.*; R. KIECKHEFER, *Mythologies of witchcraft cit.*

mente, avendo lui stesso già subito due processi da parte dell'Inquisizione e volendo, fra l'altro, fuggire dal pericolo della tortura, ha volutamente inserito nella sua deposizione quello che i prelati volevano sentire, affermando di non partecipare più a tali incontri proprio perché costituito due volte dal padre inquisitore. In questa contraddizione è dunque ben evidente il corso del processo accennato poco fa, che prevede il confluire di determinati aspetti, originariamente diversi tra loro, in un'unica categoria uniformante. Dalla deposizione del Petronio si può concludere che questo processo, spiegato, elaborato e presentato da Carlo Ginzburg³⁷ è pur sempre ancora in una fase di transizione, poiché nella deposizione di Prè Francesco sono, nonostante tutto, ancora presenti gli elementi e le caratteristiche positive dei viandanti, *in primis* la battaglia contro le streghe e i motivi che stimolano i viandanti a parteciparvi, cioè assicurare entrate cospicue – fundamentalmente un buon raccolto – e difendere la fede Cristiana.

Circa cinquanta anni dopo la deposizione di Francesco Petronio è possibile osservare nella descrizione del Tommasini alcuni tratti distintivi tipici dei viandanti e parallelamente sostanziali differenze, che testimoniano una fase successiva del processo sopra descritto. Il vescovo di Cittanova, parlando a proposito delle “Superstizioni di questi popoli”, definisce *stregoni* quelli che essendo nati vestiti s'incontrano, durante le quattro tempora, nei crocevia per combattere gli uni contro gli altri al fine di procurare e assicurare un abbondante raccolto alla propria comunità a scapito di un'altra. Incontrandosi di notte, questi personaggi possono entrare nelle case per compiere qualche danno o dispetto e perciò la gente si arma con aglio e altri strumenti per tenerli lontano³⁸. Il nascere vestiti e gli scontri durante le quattro tempora per garantire un buon raccolto rimanda subito al discorso dei viandanti. La prima, evidente trasformazione, a distanza di cinquant'anni, è quella avvenuta sul piano lessicale, uniformando completamente i viandanti con la categoria degli *stregoni*. Questo mutamento si osserva anche nel comportamento e nel carattere, poiché, oltre ad essere dei burloni tanto da dover escogitare rimedi per tenerli lontano, i viandanti, ormai *stregoni*, non combattono più per l'ideale della fede contro le streghe bensì tra loro, in quanto ora non esiste distinzione fra streghe e viandanti. Sembra che l'assimilazione abbia

³⁷ Il primo caso che testimonia l'inizio di tale processo in Friuli risale a diciotto anni più tardi dalla deposizione di Petronio. Cfr. C. GINZBURG, *I benandanti* cit., pp. 142-151.

³⁸ G. F. TOMMASINI, *Commentari storico-geografici della Provincia dell'Istria*, Trieste, 2005, pp. 62-64.

raggiunto un buon grado di completezza. Bisogna però tener conto che in questo caso le informazioni arrivano direttamente dalla penna di un presule³⁹, e vanno quindi lette nella sua prospettiva. A livello di cultura popolare questo processo non s'è mai ultimato del tutto, poiché, come si è visto dalle fonti etnografiche contemporanee citate, i viandanti mantengono alcune proprie caratteristiche distintive positive fino ai giorni nostri⁴⁰.

Ritornando ora alla deposizione del chierico Petronio, al preludio dunque segue l'atto principale, ossia il duello fisico vero e proprio che vede impegnati, nella versione di Petronio, i viandanti da una e le streghe dall'altra parte del fronte. Lo scopo del duello è di ferire il nemico a morte. La descrizione del chierico si stacca in questo contesto decisamente dal modello proposto dai Friulani, in quanto il chierico parentino rende l'idea di un duello vero e proprio in carne ed ossa, non di una trasfigurazione spirituale o onirica tipica dell'esperienza sciamanica descritta dai benandanti⁴¹. Anche se non è specificato e chiaro quali armi siano usate nel duello che porta alla morte. Chi riesce a sopravvivere porta comunque i segni della battaglia, visibili anche quando i partecipanti tornano a casa. Petronio conclude la deposizione fornendo i nomi degli altri appartenenti alla setta e ribadendo la sua astensione da tali incontri. Nonostante nella deposizione sia evidente il mescolarsi di due testi distinti, quello originale e genuino del chierico e quello artificiale, strutturato, imposto e contaminato dall'Inquisizione, il tono delle parole di Francesco Petronio suggerisce una viva e profonda convinzione di ciò che dice a dimostrazione della vitalità della credenza e di quanto l'elemento magico, definito superstizioso dalle autorità ecclesiastiche, era fortemente intrinseco alla religione, formando un aspetto costituente di ciò che era la cultura popolare nell'esperienza della quotidianità.

È difficile, se non impossibile, trarre delle conclusioni definitive ed esaurienti di un determinato aspetto in base ad una sola deposizione. Ad ogni modo, l'esperienza diretta di Prè Francesco Petronio, pur essendo la sola, per ora, nel contesto istriano del Seicento, testimonia la presenza di un complesso di determinate credenze che ci permette di tracciare e rintracciare alcune prospettive concrete. Personaggi come i viandanti, che fino ad ora sono vissuti per lo più nell'immaginario popolare, hanno trovato ora an-

³⁹ Cfr. C. GINZBURG, *I benandanti* cit., pp. 162-203.

⁴⁰ Vedi note ventidue, ventitré, ventiquattro e venticinque.

⁴¹ A questo proposito si veda più dettagliatamente: C. GINZBURG, *Storia notturna* cit.; G. KLANICZAY, *Shamanism and Witchcraft*, in "Magic, rituals, witchcraft" vol. 1, n. 2, Pennsylvania, 2006, pp. 214-241.

che delle coordinate storiche precise, inserendosi in quel vasto e intricato sistema di credenze che collega, assieme ai benandanti Friulani, taltos Ungheresi, zduhač Serbi, strigoi Rumeni, noaide Finlandesi e ai vicini krsnici Croati e i kersnici Sloveni, la parte settentrionale e sud-orientale del vecchio continente.

È dunque possibile inquadrare il fenomeno in una prospettiva storica, permettendo, tra l'altro, anche un'analisi comparativa del fenomeno. Si è già detto altrove che il rimando e il collegamento all'opera di Ginzburg è inevitabile. Il confronto fatto, anche se sintetico, mette in risalto similitudini e differenze che possono servire almeno a spiegare i contatti e i rapporti di collegamento fra le due regioni. È possibile considerare l'esistenza di una matrice o di uno strato culturale profondo unico, che ha avuto in seguito uno sviluppo autonomo⁴².

Evidentemente, come in Friuli così anche in Istria, almeno fino al XVII secolo, il mito di un rito di fertilità si era mantenuto nella memoria collettiva assumendo valori della religione ufficiale. Particolarmente per l'Istria, questo mito, testimoniato nelle visite pastorali, si è poi ulteriormente modificato, sopravvivendo nella tradizione folclorica fino ai giorni nostri⁴³. Tuttavia, per un'analisi più accurata e profonda è necessario aspettare il ritrovamento di altre deposizioni o documenti che accertino l'esistenza di credenze legate a battaglie mistiche per garantire la fertilità dei campi. A questo punto si vuole porre l'accento su due differenze esistenti fra i benandanti Friulani e i viandanti Istriani, che sembrano importanti proprio per capire meglio il sistema di credenze e il diverso e autonomo sviluppo culturale delle due regioni. I benandanti insistono nelle loro deposizioni sul valore estatico delle loro esperienze, definite extracorporee, mentre a Parenzo Prè Petronio non nomina nulla a riguardo⁴⁴. Inoltre, i benandanti erano indubbiamente considerati anche dei guaritori, interpellati dal popolo proprio per debellare qualche malattia. L'esperienza istriana non fa cenno a questa mansione: co-

42 Il Friuli e l'Istria sono legate da molti aspetti culturali che suggeriscono quanto detto sopra. A questo proposito si prenda in considerazione anche la questione linguistica, soprattutto per quel che riguarda le connessioni filogenetiche fra Friulano e Istrioto, cfr. G. FILIPI, *Situazione linguistica istro-quarnerina*, in "Ricerche sociali", vol. 1, Rovigno, 1989, pp. 73-88.

43 E. RUDAN, *Vile s Učke* cit.; M. G. BELCI, *L'immaginario* cit.; "Je letrika ubila štrige" cit.; "Medižije kontra štrigarije" cit.

44 Nel passo della sua opera già citata prima il Tommasini annota che i viandanti [...] *vadino di notte [...] con lo spirito [...]*. G. F. TOMMASINI, *Commentari* cit., p. 63. I motivi dei particolari offerti dal chierico Petronio nella sua deposizione in questo contesto vanno forse cercati ancora una volta negli aspetti legati al modus operandi dell'Inquisizione. Cfr. C. GINZBURG, *I benandanti* cit., p. 27, 149, 187.

munque, nel ricco sistema di credenze, il contadino istriano poteva avvalersi del magico aiuto di persone specifiche considerate in grado di guarire sia uomini sia animali.

I GUARITORI

Il testo della sentenza capitale di Mare Radolovich da Zara⁴⁵, la più nota strega istriana del XVII secolo condannata al rogo “nel Castello di S. Vincenti”⁴⁶, illustra uno di quei casi che si potrebbero definire come esempi tipici di modelli che descrivono i motivi, i capi d’accusa e le pratiche per cui erano condannati gli accusati di stregoneria⁴⁷. A Mare, come ad altri⁴⁸, fu imputato di aver partecipato ad assemblee notturne con altre streghe⁴⁹, dove avrebbe contrattato con il Diavolo “di procurarli tre creature”. La colpa maggiore è proprio quella di avere, fingendo di prestare aiuto nel curare il mal di gola, succhiato il sangue dal collo di una bambina fino a farla morire. Accanto a questo la donna avrebbe confessato, sotto tortura, altri tre infanticidi che le sono costati poi il rogo. Discutere a proposito del fenomeno della stregoneria e cercare prove sull’effettiva innocenza di Mare non sono gli obiettivi di questo contributo. Un dettaglio importante del testo della sentenza, però, potrebbe servire a capire meglio chi fosse stata veramente Mare Radolovich, delucidando così il suo posto e il suo ruolo all’interno della società al fine di comprendere un fenomeno importante della storia e della cultura dell’Istria secentesca. La presunta strega si sarebbe avvicinata alla bambina con il pretesto di guarire il mal di gola da cui “la figliuola” era affetta. Dal verbale non è ben chiaro, però, se fosse stata Mare stessa a proporsi di curare il male oppure fosse stata ricercata dai genitori della bambina.

Ad ogni modo, le circostanze del caso esposto ci inducono a concludere

⁴⁵ Archivio di Stato di Venezia, 4517, *Feudi di Visinada e S. Vincenti*, b. 10, fasc. 7, *Sentenze Capitali (1629-1766)*.

⁴⁶ P. KANDLER, *Indicazioni per riconoscere le cose storiche del Litorale*, Trieste, 1855, p. 72. Il Kandler annota la presunta strega come Maria Radoslovich a differenza del documento sopra citato che riporta il nome della detta Mare Radolovic.

⁴⁷ Cfr. R. KIECKHEFER, *Mythologies of witchcraft* cit.. Nel rintracciare le diverse tradizioni mitologiche in questo saggio l’autore riconosce e distingue fondamentalmente due paradigmi diversi, quello di Vaudois e quello umbro. Il caso di Mare si accosta al paradigma umbro più radicato nella tradizione locale e caratterizzato dall’inversione dei valori familiari riguardanti il ruolo della madre.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Si riferisce al già menzionato Sabba. Cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna* cit.

che Mare Radolovich non sia stata una strega amante del demonio, bensì una vittima del sistema. Questa considerazione nasce dall'analisi e dal confronto dei dati presenti nelle dichiarazioni di ecclesiastici e laici registrate nei verbali delle visite pastorali effettuate sul territorio della Diocesi di Parenzo durante il XVII secolo. Mare Radolovich è stata, molto probabilmente, una guaritrice che, come altri di cui diremo più avanti, per mezzo di un rito che è possibile definire di guarigione e grazie ad *herbe* e alle proprie conoscenze cercava di aiutare uomini e animali nella quotidiana lotta per la sopravvivenza. Il rito di guarigione è generalmente considerato come un rito complesso, che per la sua esecuzione comprende e prevede l'integrazione di più e diversi elementi e attività, che consistono nell'inclusione di trattamenti fisici, come far bere infusi o tisane d'erbe, con il ricorso ad azioni più prettamente mistico-religiose, quali riti elementari come l'uso di orazioni accompagnate da particolari gesti, determinati strumenti ecc⁵⁰. Questa definizione inquadra completamente quello che era il contesto del rito di guarigione dell'Istria del XVII secolo, usato fundamentalmente per due scopi: individuare e riconoscere la causa delle malattie per poi curarle o almeno attenuarne i sintomi; esso aveva una propria struttura, che per mezzo dell'analisi dettagliata delle deposizioni delle visite pastorali è possibile ricostruire e analizzare.

Partendo dalla definizione data sopra i trattamenti, che si potrebbero definire fisici riscontrati nei testi analizzati, riguardano la preparazione di infusi e/o tisane date a bere agli ammalati. Gli ingredienti di detti decotti non sono specificati nel concreto, in quanto è usato semplicemente il termine *herbe*⁵¹ senza specificare di quali vegetali si trattasse⁵². Ad ogni modo, sono annotati anche due casi in cui il guaritore offre da bere del sangue umano⁵³, un altro caso dove l'ingrediente principale dell'intruglio è un osso di morto pol-

⁵⁰ R. L. WINZELER, *Anthropology and Religion*, New York-Toronto, 2012, pp. 129-145.

⁵¹ *Ho sentito a dire che nella Villa di Maggio vi sia una certa Dorothea moglie di Baricchio Radoicovich quale esercita questa professione di segnare li infermi con herbe et in altri modi*. BAP, PB, 2.6 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis*, 1649, c. 59v. *Vi è una certa donna per nome chiamata Lucia qual professa [...] che essa facci certi segni sopra l'amalato dicendo delle parole facendoli mangiare certe radici d'herbe*. BAP, PB, 2.8 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis*, 1657, c. 104v.

⁵² Il Tommasini nomina a questo proposito *absinzio, geccoli e li cucumeri marini* come ingredienti per preparare decotti contro gonfiori di pancia e vari malesseri. G. F. TOMMASINI, *Commentari cit.*, pp. 63-64.

⁵³ *D(onna) Mattia ha dato del sangue di strigo a beber a ditte creature*. BAP, PB, 2.1 *Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium*, 1600, c. 310r.

verizzato⁵⁴ o i capelli della guaritrice⁵⁵. A questo proposito è lecito sollevare il dubbio se questi ultimi tre metodi possano far capo a rimedi tipicamente fisici, nel senso di naturali, o se si sia già passati a quelli che includono e intendono effetti taumaturgici, nel senso di pozioni magiche. Probabilmente, in quasi completa assenza di un metodo scientifico, i guaritori e gli ammalati non ponevano tali distinzioni.

L'elemento predominante del rito è l'azione più prettamente mistico-religiosa, che prevede in primo luogo, come elemento centrale, l'uso di particolari gesti da eseguire sul corpo dell'ammalato e più precisamente proprio sulla parte anatomica da curare. I gesti in questione sono definiti come *segni*⁵⁶ e sono il tratto più caratteristico e distintivo del rito di guarigione, tanto che lo stesso rito è definito nelle fonti proprio dalla verbalizzazione del sostantivo⁵⁷, a dimostrazione che proprio i *segni* erano i portatori maggiori del valore esoterico-terapeutico diventando il centro e il fulcro del rito stesso. Di quali segni o simboli si tratta? Fortunatamente nelle annotazioni delle visite pastorali è stata trovata una deposizione che riporta la descrizione di uno dei segni fatti dai guaritori in occasione del rito, quello della croce⁵⁸. Nella prima metà del XX secolo, invece, Domenico Rismondo⁵⁹ era riuscito a descrivere dettagliatamente uno di questi segni usati dai guaritori a Dignano per curare la risipola⁶⁰. La stessa pratica è stata documentata, sempre a Dignano, anche in seguito⁶¹. Il guaritore intingeva il pollice nell'acqua santa e con questo prima si faceva il segno della croce e dopo tracciava un cerchio attorno al gonfiore provocato dalla malattia. Poi, sempre con il pollice,

54 [...] per aiutar suo fillo ha fatto portar un osso di morto et di quello ha rassardo et dato a beber a ditto suo fillo qual e fuora di memoria. BAP, PB, 2.1 Vizitacije, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 310r.

55 Catarina moglie del q(uondam) Steffano Ossvich [...] la quale si tagliava delli cavelli in testa et altra sua robba et quella dava a bere all'amalati. BAP, PB, 2.8 Vizitacije, Giudice, *Visitationis generalis*, 1657, c. 63v

56 Stefania d'Antonio Matez insegnata da Matia de Clebar per sanar la figliola a far segni, disegni et parolle. BAP, PB, 2.1 Vizitacije, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 308v.

57 [...] esser una certa Fumia del q(uondam) Paulo Vatscovitch che mentre duole la golla a qualcuno lei va segnarlo. BAP, PB, 2.5 Vizitacije, Giudice, *Visitationis generalis*, 1645, c. 36v. [...] la qual è sospettata come strega perche faceva certe segnature percio le nego li sacramenti. BAP, PB, 2.5 Vizitacije, , Giudice, *Visitationis generalis*, 1645, c. 5v. Non so altro seno che usano alcune di queste donne segnare le Creature per il male di Gola. BAP, PB, 2.8 Vizitacije, Giudice, *Visitationis generalis*, 1657, c. 100r.

58 [...] et con quel acqua li lava la fronte facendo la croce [...]. BAP, PB, 2.1 Vizitacije, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 308v.

59 Rovigno 1862 – Dignano 1945, fu un attento studioso della cultura in senso lato del territorio di Dignano. Si ricorda soprattutto per il suo interesse ed impegno per la basilica di San Michele di Bagnole (Dignano) e per l'opera "Dignano nei ricordi" (1937).

60 D. RISMONDO, *Dignano d'Istria nei ricordi*, Ravenna, 1937, pp. 251–255.

61 P. DELTON, *Credenze cit.*

venivano disegnate tre croci, in modo che ognuna rappresenti i vertici di un triangolo equilatero immaginario iscritto al cerchio⁶².

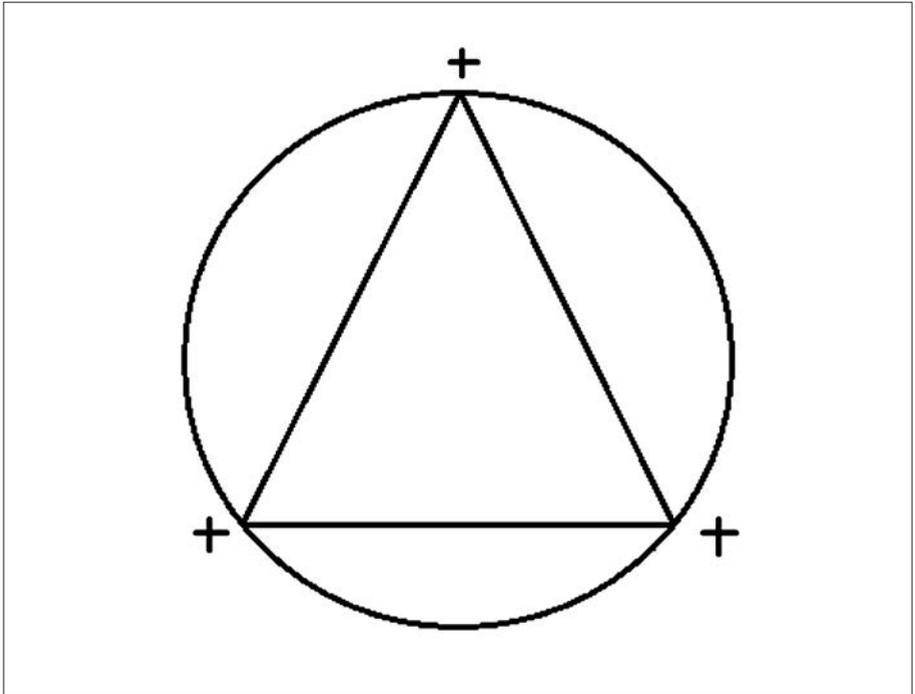


Fig. 1 - Segno per guarire la risipola

Considerando che esista una diretta continuità fra i segni usati nel XVII secolo e quelli ereditati nel XX secolo⁶³ è possibile, anche solo grazie a questi due esempi, ricostruire, se non tutti, gli altri segni usati, riconoscendone le caratteristiche generali e la loro natura semantica. Confrontando i due casi sopra descritti, quello sintetico nella deposizione della visita apostolica

⁶² *Ivi*, pp. 252-253.

⁶³ Il vescovo di Cittanova riporta che *Per risipola segnano col dito grosso della mano destra facendo croci sopra il male*. G. F. TOMMASINI, *Commentari cit.*, p. 63. Le congruenze e similitudini fra XVII e XX secolo sono più che evidenti. Per constatare e seguire la continuità si veda anche C. COLLI, *Degli Slavi istriani di Don Antonio Facchinetti* in "Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno", vol. XV, Trieste-Rovigno, 1985, pp. 221-222.

con quello più dettagliato rilevato dal Rismondo, si nota la presenza predominante dell'elemento simbolico cristiano. In entrambi i casi si ricorre al segno della croce⁶⁴ e ancor di più nel secondo, usando figure geometriche semplici si fa riferimento alla Divinità⁶⁵ e alla Trinità⁶⁶. Di conseguenza, si può concludere che anche gli altri segni usati dai guaritori consistevano nel combinare figure geometriche semplici che allegoricamente richiamassero alla simbologia cristiana. Un esempio diverso da quanto detto riguarda la deposizione che testimonia il trattamento di una forte emorragia. In questa specifica occasione il segno, disegnato sul corpo con il sangue, è una parola: *consumptum est*⁶⁷. Un caso questo che si discosta leggermente dalla conclusione fatta sopra ma che comunque conferma la complessità del fenomeno e la profondità del carattere terapeutico, soprattutto per quel che riguarda la qualità performativa del segno. Scrivendo, o meglio, tracciando la parola è consumato con il sangue si voleva appunto far consumare il sangue affinché non scorresse più, intendendo che la parola stessa, collegandosi "all'inchiostro" usato, racchiudesse il potere nel proprio significato. Tenendo conto dell'alto grado di analfabetismo fra la popolazione, la domanda che ci si pone a questo punto è la seguente: l'officiante scriveva la parola o la tracciava/disegnava più semplicemente come segno? Difficile dare una risposta esauriente e definitiva ma, nonostante la complessità nel tracciare un segno di questo tipo rispetto che a scrivere la parola, si presume che il guaritore avesse imparato per necessità di lavoro a scrivere probabilmente solo questa parola.

64 La croce è il simbolo cristiano per eccellenza. Cfr. A. BADURINA, *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagabria, 1990, pp. 356-360; J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, Milano, 1987, pp. 341-351; J. HALL, *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, Milano, 1989, pp. 118-119.

65 Tracciando il cerchio il guaritore voleva probabilmente circoscrivere il gonfiore pensando di tracciare e porre un tipo di limite in modo da non permettere all'infezione di estendersi ad altre parti del corpo. Il cerchio però rappresenta anche la perfezione, l'eternità e la sapienza divina. Cfr. A. BADURINA, *Leksikon ikonografije* cit., p. 367; CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli* cit., pp. 245-250; J. HALL, *Dizionario dei soggetti* cit., p. 387.

66 Il triangolo richiama la simbologia del tre e di conseguenza, in particolar modo se equilatero, il simbolo della Trinità. A. BADURINA, *Leksikon ikonografije* cit., p. 572; CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli* cit., pp. 495-496; J. HALL, *Dizionario dei soggetti* cit., pp. 400-401.

67 *NN usa per stagnar il sangue dir il miserere, et scriver col sangue su la fronte consumptum est*. BAP, PB, 2.1 *Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium, 1600*, c. 309r.

Oltre all'uso dei cosiddetti *segni* la malattia poteva essere esorcizzata anche per mezzo di altre pratiche, tra le quali lavare la parte anatomica colpita⁶⁸ oppure alitarci sopra⁶⁹ erano le più comuni. In entrambi i casi è possibile riconoscere una reificazione dell'idea del concetto di malattia come di qualcosa di concreto, che può essere tolto lavandolo via come una macchia o, semplicemente, soffiandoci sopra .

Qualsiasi pratica fosse applicata, i guaritori potevano avvalersi di ulteriori arnesi specifici. Qui sono riportati quelli citati con più frequenza. Nell'analizzare tali strumenti si distinguono tre categorie diverse, ossia oggetti sacramentali come acqua benedetta⁷⁰, candele benedette⁷¹ e perfino pietre del muro della chiesa⁷², utensili di uso quotidiano come coltelli⁷³ e altri oggetti quali carboni accesi⁷⁴ e paglia⁷⁵. Tutti gli oggetti possono essere usati singolarmente o in combinazione tra loro. Cercare di capire il significato simbolico del loro utilizzo non è sempre semplice. Gli oggetti sacramentali sono carichi di valore terapeutico poiché derivano da un contesto preciso, quello dell'ambiente sacro della chiesa e, pertanto, possiedono un potere proprio, definito, riconosciuto e quasi, se si vuole, istituzionalizzato per curare le malattie. Questo discorso si potrebbe avvicinare a quello legato al potere attribuito alle reliquie. Ad ogni modo, anche in questo caso si avverte la predominanza del carattere cristiano. Per l'uso degli altri oggetti la decifrazione è più complessa e, di conseguenza, più soggetta a interpretazioni azzardate. Leggendo attentamente le deposizioni si nota comunque un tratto distintivo e caratteristico che lega e accomuna le pratiche che coinvolgono l'uso di oggetti non sacramentali. In questi casi l'oggetto, dopo il rito, è gettato per

⁶⁸ *Maddalena Faustina Malagnina havendo haveno dolor di testa fece chiamar d(onna) Mattia di Clebar qual [...] li lava la fronte doi volte.* BAP, PB, 2.1 *Vizitacije*, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 308v.

⁶⁹ *D(onna) Mattia di Clebar li fece alcuni segni con un cortillo soffiando col fiato sopra il male.* Ivi, c. 309r.

⁷⁰ *D(onna) Mattia di Clebar qual tolse dell'acqua benedetta [...] et con quel acqua li lava la fronte facendo la croce.* Ivi, c. 308v.

⁷¹ *D(onna) Marina di Battista sartor essendo una sua putta amalada chiamo D(onna) Mattia de Clebar qual con una candela benedetta le fece alcuni segni.* Ivi, c. 310r.

⁷² *D(onna) Marista moglie di mistro Zuà caleger avendo mal alle gambe suo marido fece chiamar D(onna) Bianca del Goia qual con alcune piolette di chiesa.* Ivi, c. 308v.

⁷³ *D(onna) Mattia di clevar li fece alcuni segni con un cortillo.* Ivi, c. 309r.

⁷⁴ *Maddalena Benetta Scampichia havendo li suoi puti mal ala golla fece chiamar D(onna) Bianca del Goia qual tolse alcuni carboni accesi.* Ivi, c. 308v.

⁷⁵ [...] *havendo mal di braccio fece chiamar donna Lucia di Nolt qual con una paglia le fece alcuni segni sul braccio [...].* Ivi, c. 310r.

terra⁷⁶ o addirittura lanciato fuori dalla finestra⁷⁷, come se la malattia, anche qui reificata, fosse passata dall'uomo all'oggetto e, per impedire il contagio dall'oggetto ad un altro uomo, il curatore se ne debba liberare in fretta. Questa breve carrellata e presentazione delle pratiche inerenti al rito di guarigione vuole dimostrare quanto complessa sia solo una delle parti che lo compongono. Per capire meglio il sistema di credenze e il profondo significato simbolico delle pratiche e degli strumenti usati è necessaria un'analisi ancor più dettagliata, specifica e sistematica.

Nel culto di guarigione i *segni* o le altre pratiche erano accompagnati, come si è potuto osservare dagli esempi riportati, da un testo che si potrebbe definire orazione o invocazione⁷⁸. Nonostante molto spesso nelle deposizioni il teste affermasse di non sapere, ricordare o capire il testo recitato dai guaritori⁷⁹, qui di seguito si riportano due ritrovati nel manoscritto della visita del vescovo Giovanni Lippomano.

D(onna) Caterina di Crasina per scotadure suol usar le sottoscritte parole
Nome s'ha scotta crudelmente li duol S.Zuane possa cacciar fuor il foco, come messer San Lorenzo s'ha rosti su le gradele ne scottava ne brusiava nol possa scottar ne brusar a questo christian battiza col aiuto di Dio e della V(ergine)⁸⁰.

Analizzare il testo sopra scritto servirà a far luce sia sul fenomeno del rito di guarigione sia sulla cultura popolare in generale. Seguendo il modello proposto da Clara Gallini⁸¹ è possibile rintracciare la qualità di un testo orale prendendo in considerazione diverse componenti: l'autore, l'esecutore e il fruitore, la situazione comunicativa, la funzione manifesta del messaggio e il contenuto. Inoltre, in questo saggio si prenderà in osservazione anche la struttura cercando di dare così un'analisi completa ed esaustiva. Le pri-

⁷⁶ *D(onna) Mattia di Clebar con un cortello col manego negro fece alcuni segni sule gambe dicendo alcune parole che nn mi ricordo et poi gitto il coltello in terra. Ibid.*

⁷⁷ *Maddalena Giulia moglie di Signor Gasparo Paqua havendo mal ala gola fece chiamar D(onna) Bianca del Goia qual con alcune pierete segnando con quelle la gola dicendo parole et nominando santi et le gitto fuor di una finestra. Ibid.*

⁷⁸ *Si trovan soltanto alcune donnicciole che dicono alcune orationi. BAP, PB, 2.3 Vizitacije, Ruggero Tritonio, Primae visitationis generalis, 1634, c. 32v.*

⁷⁹ *D(onna) Marina di Battista sartor essendo una sua putta amalada chiamo D(onna) Mattia de Clebar qual con una candela benedetta le fice alcuni segni dicendo parole che non mi ricordo. BAP, PB, 2.1 Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium, 1600, c. 310r.*

⁸⁰ BAP, PB, 2.1 Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium, 1600, c. 309r.

⁸¹ C. GALLINI, *Forme di trasmissione orale e scritta nella religione popolare*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", s. IV, n. 11, Vicenza-Roma, 1977, pp. 96-108.

me cinque sono componenti di cui tener sempre conto durante l'analisi del contenuto e della struttura, poiché su di essi incidono in modo importante. La funzione manifesta del messaggio è l'alleviamento dei dolori da ustione, il fruitore è l'ustionato, mentre l'esecutore è il guaritore, officiante del rito di cui si parlerà nel dettaglio più avanti. Meno chiari sono invece l'autore del testo e la situazione comunicativa. Oltre che al contesto del rito, informazioni su luogo e tempo precisi, ossia dove e quando recitare l'orazione, sono assenti. Non è dunque chiaro se il rito dovesse essere recitato in un tempo e luogo prestabiliti. Determinare l'autore del testo in questione poi è il compito più difficile, se non addirittura impossibile. Non avendo nessun riferimento specifico è improbabile riuscire a rintracciare la fonte primaria del testo. In questo caso l'unica possibilità è rintracciare l'autore in uno degli esecutori oppure nella tradizione e cultura popolare.

Dal punto di vista del contenuto ciò che è ben evidente è, come del resto anche nella struttura dei *segni*, il collegamento diretto alla tradizione cristiana (in questo esempio specifico, ma non unico⁸²), ai Santi, a Dio e alla Vergine. Accanto a Dio, che è l'unico, in effetti, a concedere grazie e alla Vergine, considerata il tramite più sicuro nell'ottenere misericordia dal Creatore, data la funzione manifesta del messaggio, sono nominati anche San Giovanni e San Lorenzo. Per quest'ultimo l'identificazione è inequivocabile siccome, nel testo della formula, è descritto il suo martirio, legato direttamente alla funzione manifesta del messaggio. La figura di San Lorenzo, il cui culto è profondamente diffuso in Istria⁸³, nella tradizione popolare si lega ancora al fenomeno, laicamente definito, delle stelle cadenti⁸⁴ che, visibili soprattutto la notte del 10 agosto, giorno in cui si ricorda il martirio del santo, simboleggiano i carboni ardenti sui quali, senza lamentarsi dei dolori provocati dalle ustioni, spirò San Lorenzo. Nella formula è invocata anche l'intercessione di San Giovanni senza però specificare a quale dei tanti. In questo caso *San Zuane* si riferisce quasi certamente a San Giovanni Battista. Per giustificare quest'affermazione è d'obbligo trovare il collegamento fra il Battista con le ustioni o per lo meno con il fuoco. Una soluzione potrebbe

⁸² *D(onna) Mattia de clebar qual con un cortello et una candela benedetta li fece alcuni segni disegnando et nominando alcuni santi*. BAP, PB, 2.1 *Vizitacije*, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 308v.

⁸³ Basti pensare alle rappresentazioni del martire in diversi affreschi nelle chiese istriane i.e. nella chiesa di Gradinje, a tutte le città e paesi dell'Istria di cui è patrono, i.e. Dignano, e al fatto che alcuni di questi centri portano il suo nome, i.e. San Lorenzo del Pasenatico, San Lorenzo di Daila.

⁸⁴ Si tratta delle Perseidi.

essere collegata alla celebrazione della nascita di San Giovanni, il 24 giugno, che coincide con il periodo del solstizio d'estate. In quest'occasione, conosciuta dalla tradizione popolare istriana come notte dei fuochi di San Giovanni⁸⁵, gli uomini usavano accendere roghi agli incroci delle strade per purificare l'aria da streghe e spiriti maligni⁸⁶. In questo caso, però, il fuoco non è concepito come male, ma diventa il purificatore del male. Nell'orazione, invece, il fuoco è direttamente correlato alla fonte del male e del dolore. Una soluzione plausibile sembra essere correlata al ruolo di San Giovanni proprio in funzione di Battista, che grazie all'acqua, suo elemento simbolico, spegne il fuoco e ne elimina l'azione. I riferimenti al mondo cristiano vanno oltre all'invocazione dell'aiuto di Dio, della Vergine e dei Santi, qui esaminata. La chiusa dell'orazione è emblematica poiché impone al fruitore di essere cristiano battezzato. Le ultime parole lasciano intendere che il rito può avere effetto e successo solo con l'aiuto della Vergine e di Dio e solo se eseguito per un appartenente alla religione cristiana, non su o per persone di altro credo. In questo senso l'intera orazione è completamente intessuta nel e dal contesto cristiano.

Analizzando la struttura del testo si possono notare diverse caratteristiche come la sua brevità, l'immediatezza nella scelta lessicale, la semplicità e la linearità della sintassi, caratteristiche queste tipiche di un testo il cui contenuto deve essere memorizzato in modo semplice e immediato, poiché l'unica via per tramandarlo è quella orale. Non appare nessun latinismo, parola straniera, mistica o ricercata, ma semplici lemmi di uso quotidiano. Creare un testo complesso con parole il cui significato non si conosceva, era sicuramente pericoloso per la sopravvivenza del testo stesso e, di conseguenza, del valore terapeutico intrinseco. Il testo in sé, difatti, significa ben poco se si trascurava la sua funzione manifesta. Dimenticare o storcere il testo significava perdere quello che si credeva uno strumento utile, se non forse l'unico in grado di alleviare il dolore dovuto ad ustione. Mantenerlo semplice e scorrevole garantiva quindi non solo la sua perpetuazione nel tempo, ma anche il suo potere, scopo e intento⁸⁷. Si deve poi ricordare che le persone che usavano tale formula, e quelle cui era insegnata, non potevano vantare nessun tipo di educazione che permettesse la strutturazione di testi a un

⁸⁵ G. RADOLE, *Folclore* cit., pp. 131-133.

⁸⁶ Ibid; P. DELTON, *Credenze* cit., p. 240-241. La festa si potrebbe facilmente collegare al discorso del mito del culto discusso qui prima e nell'opera citata di Carlo Ginzburg.

⁸⁷ R. L. WINZELER, *Anthropology and Religion* cit., p. 131.

livello più alto. Come ogni formula con intento magico-terapeutico, anche in questa l'uso di verbi in forma attiva, che esprimono significato d'azione concreta, è ampiamente impiegato per valorizzare e garantire il carattere performativo della formula, che è ulteriormente accentuato dall'*incipit*. Per concentrare gli effetti delle parole su una persona specifica, evitando così il timore di sperperare il potere o indirizzare la guarigione a qualcun altro, la prima parola nell'orazione doveva essere proprio il nome del fruitore. Pur essendo semplice nella struttura, l'impostazione del testo non è quella delle filastrocche o cantilene con ritmo calzante: difatti, la rima è assente. Il tono, dunque, sembra solenne, tipico delle citazioni e orazioni rituali.

Nel testo della prima visitazione del vescovo Lippomano, come si è detto, è stata rinvenuta un'altra orazione, il cui scopo è quello di curare i parassiti intestinali dei bambini:

In nome di Dio et della Vergine Maria et di messer Santo Alo, et di Madonna Santa Lia, che andava per una via; si scontrava in Dio, et la Vergine Maria; dove vai tu Alo; et lui; vada segnar i vermi a NN.; torna in drio Alo, et tu Lia, che i vermi se andati via in nome di Dio, et della Vergine Maria. Con dir il P(ater) n(os) ter et l'Ave Maria⁸⁸.

Lo stesso modello usato prima⁸⁹ può essere applicato anche in quest'occasione. Per i primi cinque criteri l'unica differenza consiste nella funzione manifesta del messaggio, che in questo caso concerne, come detto, la cura dai parassiti intestinali dei bambini. Il contenuto afferma nuovamente il forte carattere cristiano. L'orazione inizia appellandosi a Dio, alla Vergine e a due santi, proprio come nell'esempio di prima. I due santi in questione, San Alo e Santa Lia, sono però, a differenza di prima, meno conosciuti oggi di quanto evidentemente non lo fossero nel XVII secolo. In Istria oggi non esistono tracce evidenti relative a un culto particolare rivolto verso questi due santi⁹⁰ e, attualmente, non è nota nessuna immagine affrescata o titolo di patronato. Si potrebbe forse concludere che si tratta di una tradizione estinta di cui non si trovano tracce o forse di una devozione importata e mai completamente e pienamente accettata, tanto da esaurirsi velocemente al di

⁸⁸ BAP, PB, 2.1 *Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium, 1600*, c. 310r.; cfr M. BERTOŠA, *Istra: Doba Venecije* cit., p.728.

⁸⁹ Vedi nota n. 80.

⁹⁰ Cfr. W. ARZARETTI, *Santi e martiri nel Friuli e nella Venezia Giulia*, Padova, 2001; G. CUSCITO, *Martiri cristiani ad Aquileia e in Istria*, Udine, 1992.

fuori dal contesto di questa orazione. La struttura della preghiera è leggermente diversa da quella di prima, poiché in questo caso l'orazione tende ad assomigliare di più a una filastrocca o cantilena. Il testo è un piccolo racconto, animato da un ritmo definito dalla rima interna. La presenza allora dei nomi di due santi, apparentemente sconosciuti alla cultura popolare, potrebbe essere giustificata più da necessità stilistiche e metriche che da mera devozione. Anche in questo caso la struttura impone d'inserire all'interno del testo il nome proprio del paziente, in modo da garantire l'efficacia e la direzione dell'effetto delle parole direttamente sul fruitore.

L'importanza della funzione manifesta di un messaggio a trasmissione orale come tratto importante che definisce e trasforma la qualità del messaggio stesso è evidente proprio da questo esempio. Il rito si chiude con un altro tratto specifico cristiano: la recita del Padre Nostro e dell'Ave Maria, documentata, tra l'altro, anche in altre deposizioni⁹¹. Tenendo conto proprio della funzione manifesta questi testi, anche se effettivamente ne hanno tutte le proprietà, non possono essere qui definiti come preghiere, poiché usati non con finalità di preghiera o di lode, come richiesto dalla Chiesa, bensì con intento magico-operativo⁹². Questo fatto esplicita, ancora una volta, quanto i concetti di religione e magia fossero in realtà inscindibili nel contesto trattato.

Oltre alle caratteristiche intrinseche e proprie del rito, l'analisi delle deposizioni che lo riguardano ci offre nuove delucidazioni su altri aspetti, fenomeni e sulle strutture sociali e culturali dell'Istria del XVII secolo. In primo luogo sull'officiante. Il rito di guarigione era svolto quasi esclusivamente da donne. Si trattava, evidentemente, di una professione distinta dal genere. Ciò è chiaro in primo luogo dall'analisi dalle risposte degli interrogati. Nel *corpus* delle visite parrocchiali sono state rinvenute diverse deposizioni che riguardano il culto di guarigione. In alcune di queste sono annotati i nomi delle persone direttamente coinvolte che praticavano il rito, in altre è registrata solo la presenza di un numero indefinito di persone che officiavano tale rito. Di conseguenza, stillare una statistica completa ed esatta sul genere delle persone che officiavano il rito di guarigione, è impossibile. Nonostante ciò, la fonte permette di fare una stima parziale ma comunque abbastanza

⁹¹ [...] lava la fronte facendo la croce segna li ginocchi dicendo il pater nostro et l'Ave Maria [...]. BAP, PB, 2.1 Vízitacije, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 308v.

⁹² C. GALLINI, *Forme di trasmissione orale* cit., p. 107.

eloquente di quello che doveva essere la struttura di genere delle persone che praticavano il rito. Tenendo dunque conto delle deposizioni nelle quali è chiaramente espresso il genere e il numero dell'officiante⁹³, scindendolo da quelle deposizioni parziali che esprimono il genere ma non il numero⁹⁴ e da quelle che non hanno nessun riferimento al di fuori della consuetudine della pratica del rito⁹⁵, si può concludere che la maggior parte dei praticanti, l'85%, erano donne (vedi Tabella 1 e Grafico 1).

Tabella 1 - Struttura delle deposizioni

<i>Deposizioni complete con numero, genere, nome e cognome dell'officiante</i>	<i>Deposizione con il numero e il genere dell'officiante</i>	<i>Deposizioni con il genere dell'officiante</i>	<i>Deposizioni incomplete di dati sull'officiante</i>	<i>Totale</i>
54	9	6	7	76

Dai dati della tabella e del grafico proposti ma, soprattutto, dall'analisi dettagliata delle singole deposizioni, è inoltre possibile concludere che anche la trasmissione del sapere di tali pratiche rituali avveniva prevalentemente all'interno del contesto femminile⁹⁶. Oltre alle risposte degli *intervistati*, prove concrete e decisive su questo argomento sono offerte anche dalla struttura delle domande del questionario della visita. Le domande non erano poste sempre allo stesso modo, alcune volte il quesito si riferiva ad entrambi i generi⁹⁷, altre volte, invece, le domande nella loro struttura ave-

⁹³ Come esempio esplicativo: *Maddalena Giulia moglie di Signor Gasparo Paqua havendo mal ala gola fece chiamar D(onna) Bianca del Goia qual con alcune pierete segnando con quelle la gola dicendo parole et nominando santi et le gitto fuor di una finestra*. BAP, PB, 2.1 *Vizitacije*, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 308v.

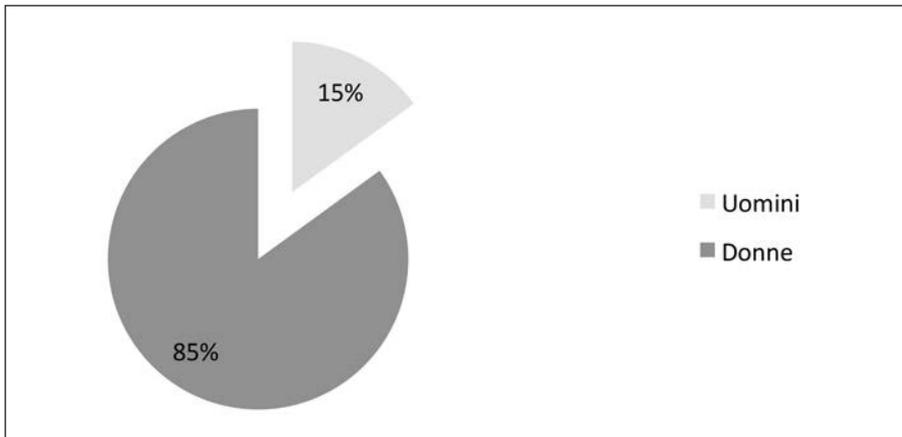
⁹⁴ Come esempio esplicativo: *Si trovan soltanto alcune donnuciole che dicono alcune orationi et signarle et guarirle dal mal di gola*. BAP, PB, 2.3 *Vizitacije*, Ruggero Tritonio, *Primaev visitationis generalis* 1634, c. 32v. *Sono alquante donne che fanno alcuni segni alli ammalati con aqua santa con dire alcune orationi*. BAP, PB, 2.5, *Vizitacije*, Giudice, *Visitationis generalis*, 1645, c. 44v.

⁹⁵ Come esempio esplicativo: *Int(errogato) se vi e alcuna superstizione nelli sui parrochiani. R(isponse) di non sapere ma che prima inanti usavan andar dimandar la sanita da certi che segnavano, ma ora non sapere se vano avendoli ripresi piu volte*. BAP, PB, 2.5 *Vizitacije*, Giudice, *Visitationis generalis*, 1645, c. 5v.

⁹⁶ *Ivana de Rasmon insegnada de Zuanella moglie di Bassanese [...]*. BAP, PB, 2.1 *Vizitacije*, Lippomano, *Visitationum generalium*, 1600, c. 308v. Sull'argomento si veda più dettagliatamente in B. EHRENREICH - D. ENGLISH, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*, New York, 1973.

⁹⁷ *Int(errogato) se vi e nessuno che esercita malie, strigarie o incantesimi?* BAP, PB, 2.6 *Vizitacije*, Giudice,

Grafico 1 - Struttura dei guaritori per genere



vano una direzione di genere ben specifica indicando direttamente le donne come i soggetti che praticano tali riti. Le domande svelano in questo modo la concezione e lo stereotipo, soprattutto delle autorità ecclesiastiche, di considerare il rito di guarigione, ma più largamente e generalmente anche tutte le altre pratiche non conformi ai dogmi e alla morale della Chiesa, da loro definite *superstiziose*⁹⁸, una professione, o meglio *un'arte* più femminile che maschile.

Un caso emblematico a questo proposito riguarda la domanda posta dal vescovo al parroco di Montona, che potremmo definire dalla struttura più rigida dal momento che attribuisce al genere femminile la pratica e l'esercizio di quelle che, secondo la Chiesa, erano definite arti demoniache⁹⁹. Nella sua risposta il pievano di Montona, Pre GioBattista Vidali, indica invece due nomi maschili, "et questi sono Zuane Rospo et il Sporan da Caldier", quali guaritori affermati, conosciuti e riconosciuti da tutti¹⁰⁰. Questo caso vuole

Visitationis generalis, 1649, c. 13r; Int(errogato) *se vi sono uomini e donne che praticano magie?* BAP, PB, 2.5 Vizatione, Giudice, *Visitationis generalis*, 1645, c. 182r.

⁹⁸ Il concetto di superstizione era usato dai presuli sempre con connotazioni negative, indipendentemente dal referente.

⁹⁹ Int(errogato) *se vi sono donne che esercitano superstizione, malie, strigarie o incantesimi?* BAP, PB, 2.7 Vizatione, Giudice, *Visitationis generalis*, 1653, c. 75r.

¹⁰⁰ *Vi sono alcuni che segnano contra respile et altri mali nascenti, et da tutti vengano chiamati quali patiscono simili influenze avanti che mandano a chiamare il Confessore, et questi sono Zuane Rospo et il Sporan*

dimostrare quanto già detto sopra. La concezione della donna quale guaritrice era molto radicata proprio perché erano le donne a essere in maggioranza ad offrire tale prestazione. La domanda del prelato parte già strutturata, indipendentemente dalla risposta, a dimostrazione che l'occupazione tipicamente femminile delle pratiche rituali di guarigione aveva creato un *habitus*¹⁰¹ che, per sua natura, influiva sulla concezione e visione del fenomeno dei guaritori. Rimanendo in quest'ambito bisogna chiarire, nonostante la risposta del parroco di Montona, che in un certo senso l'*habitus* descritto sopra, senza però connotazioni dispregiative, valeva anche per il popolo. La conferma di ciò arriva da un altro aspetto del fenomeno dei guaritori desunto dalle dichiarazioni e risposte delle visite pastorali. Le donne che guarivano attraverso il rituale di guarigione erano chiamate distintamente e conosciute con il nome di *bogovizza*¹⁰².

A questo proposito è necessario soffermarsi sull'interpretazione del significato¹⁰³ e dell'etimologia di questa parola di origine slava¹⁰⁴, che non sono semplici. Alberto Fortis, circa un secolo più tardi, parlando delle superstizioni dei Morlacchi annoterà che questi ultimi temono le *vjèstize*, donne che eseguono incantesimi per nuocere sia all'uomo che agli animali. Loro controparte sono "le *bahornize* peritissime nel difare le malie"¹⁰⁵. Il concetto di *bogovizza* apre moltissime questioni, domande e dubbi, soprattutto sui processi di dialettica sociale fra classe dirigente e popolo. Tenendo conto dell'analisi comparativa relativa al testo di Fortis e considerando che con il termine *bogovizza* il popolo definiva le donne che usavano poteri soprannaturali per operare del bene¹⁰⁶, la domanda sorge spontanea: quando

da Caldier, *sara bene di rimediare*. Ibid.

¹⁰¹ Qui inteso come da Bourdieu nell'ambito della Nuova storia culturale. L. HUNT, *Nova kulturna historija*, Zagabria, 2001, p. 40.

¹⁰² [...] quando hanno qualche amalato vanno da una certa donna che habita nel territorio di San Zuane di Sterna dimandando aiuto dalla medesima, la quale si nomina Aniza Pinzana et da tutti vien tenuta per Bogovizza. BAP, PB, 2.8 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis*, 1657, c. 88v.

¹⁰³ Il termine, come conferma la nota successiva, è di origine slava e già la sua libera traduzione ed interpretazione da parte di chi abbia compilato il verbale della visita rende la decifrazione ulteriormente più complessa. Ad ogni modo, considerando il referente a cui si lega il concetto e stando alla morfologia disponibile, si potrebbe ricondurre il termine ad una parola composta che indichi il significato di donna di Dio. Cfr M. BERTOŠA, *Istra: Doba Venecije* cit., p. 731.

¹⁰⁴ [...] vi sia una donna chiamata pubblicamente Bogovizza il che vuol dire in italiano strega o fatuchiera [...]. BAP, PB, 2.8 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis*, 1657, c. 80r.

¹⁰⁵ A. FORTIS, *Viaggio in Dalmazia*, a cura di E. VIANI, Venezia, 1987, pp. 49-50.

¹⁰⁶ Cfr. M. BERTOŠA, *Istra: Doba Venecije* cit., p. 731. In questo contesto è doveroso ricordare che la tradizione orale istriana riporta alla luce il concetto di *bahor* definito quale medico e farmacista rurale (M. BOŠKOV- IĆ-STULLI, *Istarske* cit., p. 154, 238.)

e in che modo il termine fu sradicato e soppiantato da uno con accezione negativa? La risposta in questo caso è verosimilmente la stessa proposta da Carlo Ginzburg per i benandanti¹⁰⁷.

Ed è proprio il termine *bogovizza* a porre la questione riguardante le caratteristiche peculiari della figura e del ruolo dei parroci e curati di campagna del XVII secolo in Istria. Questi personaggi non appartenevano all'élite intellettuale ecclesiastica dei teologi¹⁰⁸ formati presso istituti di prestigio, bensì affondavano le radici proprio nella cultura popolare¹⁰⁹ della quale facevano parte, la stessa che li aveva plasmati e forgiato le loro conoscenze e, in senso lato, la loro vita. Con il popolo non condividevano solo la miseria economica¹¹⁰ ma anche, e soprattutto, l'immaginario, la concezione della realtà che influiva sul loro modo di pensare e agire¹¹¹. Questi elementi rendevano i parroci dei veri e propri pastori nel difendere le pecore del proprio gregge. Dalle citazioni riportate nelle note novantuno e novantatré si osserva che il visitatore seppè della *bogovizza* Anica Pincana come donna capace di guarire dai parroci di Foscolino e Villa Nuova di Parenzo. Una volta arrivato a *San Zuane di Sterna* il presule interroga il parroco Staver "se sotto la sua cura sia nissuna donna che esercita superstizioni, incantesimi, fattucchiere et strigarie"¹¹², al che il Staver risponde negativamente. Il presule allora insiste chiedendo informazioni su Anica Pincana, riferendosi direttamente alla sua fama di donna che "esercita superstizione" e il parroco di San Zuane di Sterna nega nuovamente¹¹³, difendendo la propria parrocchiana fino alla fine. Questo però non è l'unico caso. Anche il parroco di Villa di Rovigno difende allo stesso modo due sue parrocchiane, indicate al presule dal preposito di Rovigno¹¹⁴, aggiungendo che "per curare il mal di gola [...] si servono di parole buone di Dio della Madonna e di altri santi"¹¹⁵. Questi esempi, oltre a dimostrare l'impegno e la dedizione dei parroci per i propri parrocchiani, illustrano anche un altro fenomeno, quello che accompagnava la fama e la

¹⁰⁷ C. GINZBURG, *I benandanti* cit., pp. 142-205. Come si osserva nella nota novantatré il concetto nella traduzione assume una traslazione negativa sul piano lessicale.

¹⁰⁸ Cfr. G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano* cit., 2016, pp. 120-130.

¹⁰⁹ Cfr. G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano* cit., 2017, pp. 87-108.

¹¹⁰ Cfr. G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano* cit., 2016, pp. 120-130; G. PAOLIN, *Il vescovo di Parenzo Giovanni Lippomano* cit., 2017, pp. 87-108.

¹¹¹ Per approfondimenti si rinvia a L. ALLEGRA, *Il parroco* cit., pp. 895-947.

¹¹² BAP, PB, 2.8 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis, 1657*, c. 113v.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ BAP, PB, 2.7 *Vizitacije, Giudice, Visitationis generalis, 1653*, c. 95r.

¹¹⁵ *Ivi*, c. 100v.

notorietà di certe guaritrici conosciute per le loro prodezze non solo al di fuori del proprio villaggio, ma addirittura oltre i confini della diocesi e dello Stato¹¹⁶. Anche questo è un sintomo della complessità del fenomeno e del suo profondo annidamento nel tessuto sociale e culturale.

Un ultimo sguardo ai testi delle deposizioni può esser rivolto alle malattie. Il rito di guarigione non avrebbe nessun senso se non ci fossero i motivi principali per cui usarlo e, come si è già detto, esso aveva due fini: identificare le malattie e, se non curarle definitivamente, almeno alleviare il dolore. Lo stesso discorso fatto per la struttura del genere dei guaritori, vale anche in questo caso. Non tutte le deposizioni citano le malattie e molte volte il termine usato è molto generico. Nonostante ciò è possibile fornire un quadro che suggerisca un'ipotesi statistica sulle malattie più frequenti (vedi Tabella 2 e Grafico 2).

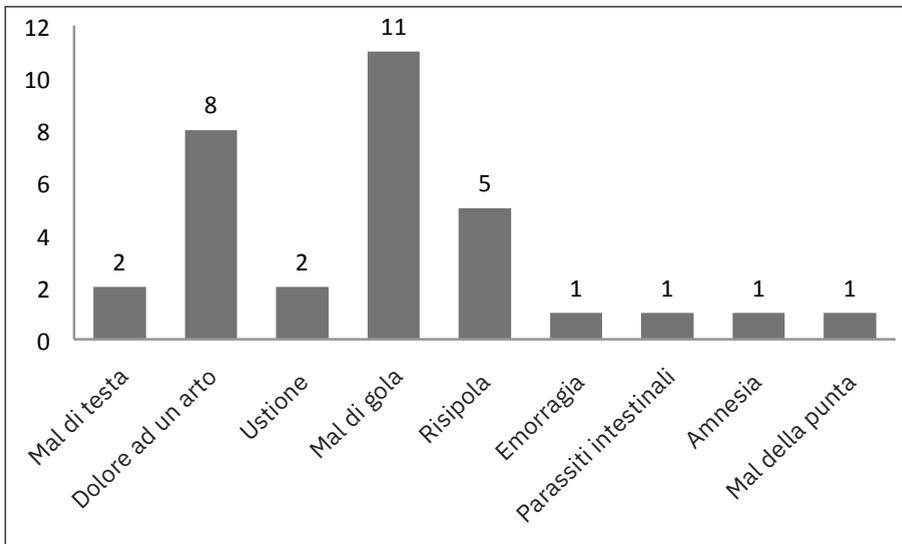
Tabella 2 - Elenco delle malattie

Condizione	Numero annotazioni
Mal di testa	2
Dolore fisico ad un arto	8
Ustione	2
Mal di gola	11
Risipola	5
Emorragia	1
Parassiti intestinali	2
Amnesia	1
Mal della punta	1

Dai dati della tabella e del grafico è possibile concludere che le malattie che intaccano il sistema respiratorio superiore erano le più frequenti, seguite dalla risipola. Le deposizioni a volte si limitano a segnalare solo i sintomi, come nel caso dei dolori agli arti, che assieme all'emorragia, all'amnesia e alle ustioni si possono ricollegare a traumi fisici da incidenti. Il *mal di testa*

¹¹⁶ Io non so di miei parrocchiani ma ben ho inteso la mormorazione da molti che vanno fuori di questo Territorio per questo effetto così nella diocesi di Pola come nel Territorio di Doi Castelli. BAP, PB, 2.8 Vizitacije, Giudice, *Visitationis generalis*, 1657, c. 94r. [...] qualche [...] superstizioso che per occasione di qualche malattia ricorre a strigioni a Torre, alla Villa di Rovigno a San Zuane di Sterna et a Gimino. Ivi, c. 51r.

Grafico 2 - Incidenza delle malattie



invece potrebbe far riferimento all'emicrania. Leggermente più difficile da decifrare è il *mal della punta* che, probabilmente, si riferisce alle infezioni dell'apparato respiratorio inferiore. Le deposizioni nascondono probabilmente anche altri sintomi e malattie, spesso celate sotto il nome di *infermità*, *mal*, *dolor* ecc. Sembrano comunque assenti indicazioni di malattie a carattere psicologico¹¹⁷.

Oltre agli uomini anche gli animali potevano essere curati per mezzo del rito di guarigione. Nei verbali è stato ritrovato anche uno di questi casi. La calligrafia è quasi incomprensibile e la parte del manoscritto dove si trova il testo è rovinata. Ad ogni modo, quello che si riesce a leggere è che "Piero et Isepo Tomaz aiutano cavali per mal della Biuta con un palo [...] far segni et dir alcune parole"¹¹⁸. Osservando la deposizione si possono notare le carat-

¹¹⁷ Un unico possibile accenno di sintomi e manifestazioni legati a una malattia di origine psicologica si ritrova nella deposizione di Padre Ambrosio Bulcovich parroco di Castelnuovo nella diocesi di Pola il quale afferma di essere stato stregato da una compaesana tenuta per strega poiché, anche durante la Messa, è colpito da *un male* che lo costringe a lasciare l'altare. Lo stesso confermano lo zuppano Tomaso Grubich e il cappellano Michiel Grubich. A questo proposito vedi (a cura di) N. KUDIŠ BURIĆ-N. LABUS *Dalle parti arciducali e sotto San Marco* cit. pp. 270-272.

¹¹⁸ BAP, PB, 2.1 *Vizitacije, Lippomano, Visitationum generalium, 1600*, c. 310r.

teristiche di cui si è parlato in questo saggio. Sono ad esempio citati gli esecutori, entrambi uomini, il fruitore e pure la malattia. Data la sinteticità della deposizione non è possibile effettuare un'analisi esaustiva, come nemmeno un confronto con altre deposizioni che riguardino la cura degli animali. Essa, tuttavia, testimonia quanto il rito di guarigione facesse veramente parte della quotidianità, tanto da essere adoperato anche per gli animali.

CONCLUSIONE

Ragionando complessivamente sulle credenze e pratiche magico-religiose in Istria nel XVII secolo, ci si rende conto della profonda connessione esistente fra religione ufficiale, magia e cultura popolare, quasi fosse proprio l'elemento magico a fare da collante. In entrambi i casi qui presentati e analizzati l'elemento cristiano è presente e, addirittura, dominante, specialmente quando si parla dei guaritori. Essi, di fatto, non fanno appello a forze naturali di matrice animistica, non invocano demoni o spiriti, non si rifanno a entità di religioni o credi antichi la cui memoria è quasi completamente svanita. Per di più il loro potere di guarire non proviene nemmeno direttamente da loro stessi o dall'energia del cosmo e delle stelle. Invocando l'intercessione dei Santi, il cui culto è riconosciuto dalla Chiesa Cattolica, e l'aiuto della Vergine e di Dio, i guaritori riconoscono il potere miracoloso e la superiorità dell'Onnipotente e dei suoi Santi, tradizionalmente e dogmaticamente accettati come unici soggetti in grado di compiere guarigioni miracolose. Allo stesso tempo, però, esercitando detti riti, negano l'autorità e la peculiarità della Chiesa come istituzione nel professare, amministrare, canalizzare i misteri e le grazie di Dio al popolo.

L'interesse della Chiesa, soprattutto nel periodo post-tridentino, era quello di mantenere una netta distanza fra la fede colta e consapevole dei teologi e quella immediata dei laici, che dovevano essere semplicemente indottrinati attraverso il catechismo. La progressiva penetrazione della Chiesa nelle campagne aveva inferto un colpo durissimo al mondo magico contadino. Certo, come si è visto, esso non scomparve, bensì, mescolandosi alle credenze cattoliche, sopravvisse, anche se in forme via via più marginali. Entrando un attimo più in profondità nel significato simbolico, ci si accorge quanto questi fenomeni fossero profondamente radicati nella tradizione e nella storia popolare, pervasa da culti e miti che si legano in un'intricata rete di trasmissioni, prestiti, contaminazioni e trasformazioni culturali.

SAŽETAK**VJEROVANJA I MAGIJSKO-RELIGIJSKE PRAKSE U ISTRI TIJEKOM 17. STOLJEĆA**

U ovom eseju autor predstavlja dva fenomena zabilježena u zapisnicima pastoralnih vizitacija obavljenih na području Porečke biskupije tijekom 17. stoljeća, a koji mogu poslužiti za tadašnje shvaćanje pojmova vjere i magije u širem okviru pučke kulture. Riječ je o fenomenu putnika (poznatiji istražiteljima s nazivom *benandanti*) i iscjelitelja. Autor donosi detaljnu analizu vjerovanja i praksi, njihovih elemenata i obilježja. U poglavlju o putnicima predstavljeno je i analizirano svjedočenje porečkog svećenika Francesca Petronia koji se smatrao pripadnikom sekte putnika. Iz analize i usporedbe s djelom Carla Ginzburga o agrarnim kultovima u 16. i 17. stoljeću te s najrecentnijim etnografskim izvorima dobivamo važne podatke o npr. utvrđivanju procesa poistovjećivanja i preobrazbe putnika u čarobnjake, koje nije nikad u potpunosti dovršeno, te kulturne veze između Furlanije i Istre. U poglavlju posvećenom iscjeliteljima pobliže se promatraju obredi iscjeljenja, neke bolesti i lik iscjelitelja. Proučavanje obreda iscjeljenja vršeno je kroz sistematično raščlanjivanje njegovih elemenata s ciljem utvrđivanja strukture obreda koju čine određene geste, alati i riječi obilježeni snažnom simboličnom vrijednošću. Istaknut je i lik iscjelitelja te se otkrivaju razne spoznaje o identitetu takvih ljudi. Cilj istraživanja je i dodatno rasvijetliti suštinu povezanih pojmova religije i magije u svijetu pučke kulture u svakodnevnom životu.

POVZETEK**VEROVANJA IN ČAROVNIŠKO-RELIGIOZNE PRAKSE V ISTRI V 17. STOLETJU**

V tem eseju avtor predstavi dva pojava, ki ju najdemo v besedilu zapisnikov s pastoralnih obiskov, opravljenih na območju poreške škofije v 17. stoletju, ki se srečata in vsebujeta koncepte vere in čarovništva znotraj širšega okvira ljudske kulture. Gre za pojav popotnikov (raziskovalcem bolj znanih kot dobrohodcev - benandantov) in zdravilcev. Avtor ponuja podrobno razčlemba verovanj in praks v zvezi s temi pojavi, njihovih pripadnikov in značilnosti. V poglavju o dobrohodcih je predstavljeno in preučeno pričevanje duhovnika iz Poreča, Prè Francesca Petronia, ki se je opredelil za pripadnika sekte benandantov. Iz analize in primerjave z delom Carla Ginzburga o kmečkih kultih v 16. in 17. stoletju in z novejšimi etnografskimi viri, so razvidni pomembni podatki, kot na primer ugotavljanje postopka asimilacije in transformacije benandantov v čarovnike, ki se ni nikoli popolnoma končal, in kulturna povezava med Furlanijo in Istro. Poglavje v zvezi z zdravilci pobližje opazuje obred ozdravitve, nekatere bolezni in lik oficianta. Študija obreda ozdravitve vključuje sistematično analizo z razčlenitvijo njegovih sestavnih delov z namenom ugotoviti njegovo strukturo, ki

jo je sestavljala in oblikovala uporaba določenih kretenj, pripomočkov in besed z močnim simbolnim pomenom. Prav tako je izpostavljen lik oficianta, ki razkriva različne pojme, predvsem o spolni identiteti teh oseb. Namen raziskave je v drugi luči predstaviti svojstveni značaj, ki povezuje pojme.

