



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di scienze umane e sociali
SCUOLA DI DOTTORATO IN STUDI STORICI

Mara Ioriatti

DEVOZIONI LECITE ED ILLECITE
NELLA PREDICAZIONE DI GIACOMO DELLA MARCA

Tutor: prof. Giovanni Ciappelli

XXII ciclo (2006-2009)

Sommario

Introduzione	3
I. Costruire la <i>societas christiana</i>: gli osservanti, la società, il potere	9
Rappresentazioni, devozione e partecipazione	9
Comunità cittadina, comunità cristiana.....	24
Gli osservanti e la società.....	27
II. Predicare contro le superstizioni	33
La lotta alle superstizioni nel progetto di riforma osservante.	33
Giacomo della Marca	43
Il sermone “de Sortilegiis”	53
Superstitio.....	64
La costruzione di un sermone	71
III. <i>Christiani infideles</i>: le condanne	85
Processi comunicativi	85
Devozioni tra lecito ed illecito: i brevi	89
La <i>vetula</i> ingannatrice	100
Le <i>vetulae diabolicae</i> : la costruzione di un’immagine	104
Sovvertire i rituali: il funerale dell’asino	116
IV. Le sostituzioni	131
Il Nome di Gesù “breve de’ brevi”	131
Immagini sacre e devozione	145
Il monogramma come immagine	153
V. Culti bloccati	163
La <i>Mulier malefica</i>	163
Il ribaldo albanese	173
Visioni, immagini e sostituzioni.....	181
Conclusioni	189
Bibliografia	197
Fonti inedite	199
Fonti edite	200
Studi.....	203
Apparato iconografico	237

Introduzione

La predicazione dei francescani osservanti è stata da lungo tempo ritenuta fonte importante per la comprensione del Quattrocento. Nelle loro prediche si mescolano elementi dottrinali ed elementi tratti dalla vita pratica, soprattutto cittadina del Quattrocento italiano, ed è possibile scorgervi un effettivo e concreto tentativo di orientare i comportamenti di quella larga e non ben definita fascia della popolazione, indicata all'epoca come "popolo". Questo naturalmente vale per tutta la predicazione, dell'alto come del basso Medioevo che rimane fonte imprescindibile per comprendere ed analizzare i rapporti tra clero e laicato¹. L'omiletica osservante assume, però, un'importanza fondamentale proprio grazie al suo tentativo organico di trasformare la società in *communitas christiana* modificando profondamente e in ogni dettaglio la condotta dei suoi membri attraverso un disciplinamento etico e morale. La riforma che questi frati predicano non è solo fatta di insegnamenti teorici, ma anche e soprattutto, di esempi pratici di comportamento e di un orientamento che investe ogni momento della vita laica e civica. Le ricerche si sono naturalmente concentrate su Bernardino da Siena, primo ed indiscusso maestro della congregazione osservante, sia per la quantità di *reportationes* volgari a noi giunte, testimonianza di un successo e di una memorabilità della sua predicazione che per la qualità e innovatività dei suoi insegnamenti, per la sua

¹ Per il momento mi limito a rimandare agli importanti saggi contenuti in *The Sermon*, a cura di B. M. KIENZLE, Brepols, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidentale, fasc. 81-83), in particolare il volume contiene una corposa bibliografia curata da George Ferzoco e Carolyn Muessig, e un saggio di Carlo Delcorno che ripercorre le tappe ed i temi principali della predicazione in Italia (C. DELCORNIO, *Medieval Preaching in Italy (1200-1500)*, pp. 449-559). Per il rapporto con il pubblico dei sermoni costituisce volume indispensabile *Dal pulpito alla navata, la predicazione medievale nella sua ricezione da parte degli ascoltatori (sec. XIII-XV)*, Atti del Convegno internazionale di Storia religiosa in memoria di Z. Zafarana (Firenze, 5-7 giugno 1986), "Medioevo e rinascimento", t. 3 (1989). Importanti indicazioni per la metodologia per lo studio dei sermoni, oltre che dai numerosi saggi di Carlo Delcorno che verranno citati in seguito, possono essere tratti da D. D'AVRAY, *Medieval Marriage Sermons. Mass Communication in a Culture without Print*, Oxford University Press, Oxford 2001; in particolare l'introduzione (pp. 1-47) si rivela utilissima. Più in generale sulla predicazione R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secc. IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 4* [Intelletuali e potere], Einaudi, Torino 1981, pp. 951-1030. Per gli *exempla* si rimanda ai saggi di Carlo Delcorno ora raccolti in C. DELCORNIO, *Exemplum e letteratura: fra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1989; dedicato in particolar modo all'area italiana. Per una visione più ampia *Rhétorique et histoire. L'"exemplum" et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Table ronde organisée per l'École française de Rome (le 18 mai 1979), "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes", t. 92/1 (1980), pp. 7-179.

capacità di attirare le folle, per il generale consenso che riscuoteva presso il laicato e presso i ceti di governo, caratteristiche di una eccezionalità già riconosciuta e promossa dai frati che seguirono le sue orme.

All'interno del contesto e dei tentativi di riforma globale della società descritti, non stupisce la grande quantità di spazio che questi predicatori dedicano alla definizione dei comportamenti devozionali leciti e alla condanna di quelli illeciti, che hanno ricevuto attenzione anche per l'epoca altamente ricca di fermenti e di cambiamenti, considerata come il punto di svolta nella lotta alla stregoneria. La particolareggiata descrizione e riprovazione che Bernardino da Siena effettuava delle superstizioni lo ha reso presto noto agli studiosi, importante testimonianza di un cambiamento della pastorale riguardo ad esse e fonte di grande interesse per quanto riguarda pratiche di approccio col soprannaturale che proprio in quegli anni furono incluse nella condanna della magia².

Giacomo della Marca, sebbene non noto come Bernardino da Siena, fu personaggio importante del Quattrocento europeo, in contatto diretto con papi ed imperatori, inquisitore ed inquisito, cercato dai ceti di governo e dal clero (basti citare Domenico Capranica) per la sua capacità di intervenire sul tessuto sociale cittadino. Pochi sono fino ad ora gli studi sugli argomenti trattati dalla sua opera omiletica, per le superstizioni si limitano al lavoro di Marina Montesano³ che si occupa di tutti i francescani osservanti del XV secolo, e un articolo di Febo Allevi⁴. Entrambi però, pur descrivendo dettagliatamente le condanne effettuate da Giacomo, occupandosi di superstizioni in un'ottica o di individuazione delle origini della lotta alla stregoneria o folklorica, non le inseriscono all'interno dell'azione osservante, e utilizzano i sermoni di Giacomo della Marca più come fonte dalla quale estrarre elementi riconducibili

² Per Bernardino da Siena si rimanda in particolare a F. MORMANDO, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999; e M. MONTESANO, "Supra aqua et supra ad vento". "Superstizioni", maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV), Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1999, per quanto riguarda il concetto di soprannaturale mi sia permesso rimandare al recente R. BARTLETT, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 2008, che pur non affrontando in maniera esclusiva il termine nel suo significato di rapporto con il sacro, rappresenta un'ottima introduzione al pensiero medievale sull'argomento.

³ M. MONTESANO, "Supra aqua et supra ad vento", cit. Della stessa è inoltre un breve saggio dedicato esclusivamente a Giacomo della Marca: EAD., *I temi magici nella predicazione di Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV)*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Monteprandone, 24-25 novembre 2006), a cura di F. SERPICO, Sismel-Il Galluzzo, Firenze 2007, pp. 193-205.

⁴ F. ALLEVI, *Costume, folklore, magia nell'Appennino umbro-marchigiano nella predicazione di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", 13 (1976), pp. 233-307.

ad uno strato superstizioso del laicato, che non per comprendere l'opera del predicatore e poi, attraverso questa, le condanne.

La mia tesi è quindi basata su un semplice assunto: la lotta alle superstizioni del laicato, all'interno della quale trova largo spazio la condanna di quella che verrà in seguito definita stregoneria, nella predicazione francescana osservante non è disgiunta e separata dagli altri grandi temi affrontati nella pratica omiletica, ma ne è parte integrante, al pari della lotta all'usura, ai lussi e all'omosessualità. Analizzare la predicazione dei francescani senza tener conto di questo fatto, in un'ottica che vede nella condanna delle superstizioni quasi una branca della più generale paura della stregoneria, significa non tener conto di quello che era il progetto osservante di riforma sociale o analizzarlo in una prospettiva che ne evidenzia un aspetto in particolare solo a causa di eventi posteriori. Questo risulta chiaramente se si analizza la predicazione osservante non estrapolandone le parti dedicate ad un argomento specifico, ma come opera nel suo complesso. Nei grandi cicli di prediche a cui la gente accorreva in massa per udire la parola divina spiegata e attualizzata, non vi erano giorni più o meno importanti, o temi che era possibile tralasciare. Ogni argomento - come è stato più volte ribadito da molti studiosi, primo fra tutti Carlo Delcorno - andava sviscerato dal predicatore, che addentrandosi nella quotidianità cittadina e laica ne indicava gli errori e provvedeva a redimere il suo pubblico, con lo scopo di trasformare quella comunità in una comunità di fedeli. Creare la *societas christiana* non era cosa da poco: occorreva rischiare di impantanarsi in temi poco consoni al pubblico parlare, informarsi attentamente degli errori dei propri ascoltatori, trovare la maniera di improntare tutti i comportamenti, anche i più terreni, a dei modelli cristiani che naturalmente bisognava anche fornire. Questo portò a nuove proposte (o alla riproposizione di vecchie proposte) strettamente concatenate le une alle altre, che influenzarono direttamente la redazione di statuti cittadini e la mentalità dell'epoca: temi più o meno affrontati dall'analisi storica recente, che possono essere disgiunti uno dall'altro solo per una migliore comprensione ma che poi vanno necessariamente reinseriti all'interno di uno stesso processo edificante e gerchizzante. La lotta all'usura è strettamente collegata con la lotta ai lussi, alla fondazione dei Monti di Pietà e ad una politica di esclusione dell'elemento ebraico. Ma la stessa lotta ai lussi può essere ricollegata alla grande attenzione prestata da questi predicatori all'etica sessuale e matrimoniale, alla lotta alla sodomia. Queste a loro volta sono profondamente legate all'idea del buon cristiano/buon cittadino che provvede al benessere della sua *communitas* e si inserisce pienamente nella vita comunitaria, sia essa civile o religiosa, accettando il suo ruolo e svolgendo le sue funzioni in base ad un'idea di *societas* unita sotto l'approvazione divina che evita fazioni e *partialitates* (altro grande tema della predicazione osservante). In questo

progetto di riqualificazione del laicato va inserita anche la grande attenzione dedicata alle superstizioni e alle devozioni illecite come alle credenze e alle modalità di avvicinamento al sacro.

Il primo capitolo della presente tesi sarà quindi dedicato a delineare in maniera globale la riforma proposta dai francescani osservanti, poiché se comunità civile e comunità cristiana vengono a coincidere, è vero che costruire il buon cittadino (attraverso le regole date per la vita civica) significa costruire il buon cristiano, ma è anche vero il contrario, e quindi la regolamentazione della vita devozionale laica non può essere disgiunta dalle altre tematiche affrontate dalla loro predicazione, nell'applicazione di una divisione anacronistica tra temporale e secolare.

Come visto, la predicazione è lo strumento principe di questo rinnovamento *in toto* della vita sociale e, attraverso essa, gli osservanti interagiscono con il contesto civico. Questa loro pratica omiletica, pur essendo profondamente innovativa rispetto alla precedente, si basa su schemi, fonti e modelli antichi e usuali. Nel secondo capitolo verrà proposta quindi un'analisi dei sermoni di Giacomo della Marca dedicati alla condanna delle superstizioni, non limitata però ad un'esposizione degli argomenti, ma contestualizzata e confrontata con la sermonistica precedente e con le fonti che ne costituiscono la base dottrinale, per comprendere quali furono i cambiamenti e le modifiche apportate alla spiegazione di questi argomenti nella pastorale.

Per quanto riguarda le devozioni illecite punto fondamentale della tesi è dimostrare che, come avviene per gli altri comportamenti indicati come non consentiti, si tratta di un'attenzione non riducibile ad una mera condanna formale. Questi predicatori non si limitano a disapprovare e cercare di eliminare tutte le seppur sottili devianze che si allontanavano da uno schema di comportamento pienamente cristiano. Nel terzo capitolo verrà quindi analizzato come venissero dettate chiaramente delle regole e insinuata, attraverso un uso attento della parola e della simbologia, la paura di quanto non possedeva un'origine regolata e verificata dall'intervento ecclesiastico, confinandolo nell'ambito del demoniaco: un demoniaco sempre presente, il cui unico scopo è ingannare il cristiano e portarlo all'adorazione del diavolo. In questo modo, il ricorso del laicato a queste forme illecite permette ancora una possibilità di redenzione. Non è sbagliato quanto richiesto, ma il destinatario ed il mezzo.

Il passo successivo della riforma osservante era dunque fornire degli strumenti sostitutivi e controllabili, argomento affrontato nel quarto capitolo. La nota tavoletta con il Nome di Gesù (IHS), che tante accuse era costata a Bernardino da Siena, subisce uno slittamento verso la trasformazione in

oggetto taumaturgico e apotropaico, avvicinandosi sempre più ad essere un oggetto “superstizioso”, come l’avevano definita umanisti e altri ordini regolari nelle loro accuse nei confronti del suo inventore. In Giacomo della Marca essa diviene ancor più oggetto personale in grado di proteggere e guarire, resa più potente dal fatto di essere stata creata (o per lo meno toccata) da quel “santo vivo” che dal suo pulpito l’aveva promossa.

L’opera osservante si svolge quindi non solo attraverso i tentativi di soppressione di quanto ritenuto illecito, ma anche offrendo al laicato quegli elementi che erano parte integrante della religiosità medievale, che pur potendo essere definita come utilitaristica, prevedeva in realtà degli strumenti per cercare di indirizzare e controllare ciò che dal divino si riteneva provenire. L’ultimo capitolo della presente tesi è quindi dedicato all’analisi di due differenti, ma molto simili, eventi riguardanti l’atteggiamento di Giacomo della Marca di fronte a avvenimenti che comportavano una gestione laica del sacro. Attraverso essi sarà possibile comprendere, anche in maniera pratica, l’opera di questo predicatore e la stretta interazione fra sociale e devozionale tipica della sua epoca e della riforma che egli andava proponendo.

Costruire la societas christiana: gli osservanti, la società, il potere

Rappresentazioni, devozione e partecipazione

Quando nella città di Brescia si seppe che l'arrivo di Giovanni da Capestrano, una delle quattro "colonne" dell'osservanza francescana, era imminente, popolo, notabili e Rettori, *piccenini e grandi*, a piedi e a cavallo, s'incamminarono assieme per andare incontro al predicatore, e accompagnarlo così nella sua entrata in città. Tutti assieme, tanto da sembrare un esercito, si mossero per accoglierlo degnamente. Ed il Consiglio dei Grandi, affinché tutti potessero assistere al grande evento della sua predicazione, aveva provveduto, fra le altre cose, affinché le botteghe rimanessero chiuse e fatto approntare un pulpito sulla piazza, visto che la grande massa di gente che sarebbe accorsa ad udirlo, difficilmente avrebbe potuto essere contenuta in una chiesa⁵. La venuta di Giovanni da Capestrano era dunque vista come un evento considerevole per la città. Popolo e governo fecero del loro meglio per prepararsi ed essere pronti, sicuri della rilevanza di quell'arrivo. Non sempre l'accoglienza riservata ai predicatori osservanti fu di questo genere, ma i loro cicli di predicazioni furono un fenomeno, a volte supportato e voluto, altre volte invece contrastato, di sicura importanza per la vita cittadina. L'arrivo di questi predicatori in città era atteso dal popolo e ricercato dai ceti di governo, ed è certo che, soprattutto per quanto riguarda i più importanti e capaci, la loro venuta non passò mai inosservata. Uno dei punti più spesso rimarcati per spiegare il loro successo è la differenza rispetto al passato nella tecnica omiletica adottata. Cosa che essi stessi affermavano, sostenendo l'assoluta novità dello stile predicatorio bernardiniano⁶, che in seguito tutti gli osservanti avrebbero adottato. La loro tecnica oratoria si annunciava completamente nuova rispetto a quella

⁵ Cfr. CRISTOFORO DA SOLDI, *La cronaca*, a cura di G. BRIZZOLARA, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXI, parte III, Zanichelli, Bologna 1942, p. 101.

⁶ Cfr. Z. ZAFARANA, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale in ricordo di Zelina Zafarana*, a cura di O. CAPITANI, C. LEONARDI, E. MENESTÒ e R. RUSCONI, CISAM, Spoleto 1991, pp. 249-278; C. DELCORNO, *Modelli retorici e narrativi da san Bernardino a san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, Atti del Convegno internazionale di studi (Monteprandone, 7-10 settembre 1994), a cura di S. BRACCI, Centro studi antoniani, Padova 1997, pp. 355-389.

trecentesca e precedente. Nei loro stessi sermoni indicavano come punto centrale della propria evangelizzazione l'esposizione del Vangelo non in maniera letterale, ma applicato alla vita quotidiana della gente comune, poiché, come diceva lo stesso Bernardino da Siena, il Vangelo non è altro che seguire le virtù ed abbandonare i vizi⁷, e questo è quanto il predicatore deve insegnare. Questo ribadiva anche Giacomo della Marca a chi lo accusava di non insegnare il vero Vangelo: "Non debemus putare in verbis Scripturarum esse evangelium, sed in sensu; non in superficie, sed in medulla; non in sermone et in foliis, sed in radice veritatis"⁸. Le prediche venivano così arricchite di *exempla* e di riferimenti alla quotidianità cittadina, mentre venivano tralasciate le lunghe esposizioni dottrinali. L'insegnamento veniva reso così molto più accattivante ed accessibile al pubblico, perché, afferma ancora Bernardino, il predicatore deve "dirlo chiarozoso chiarozoso, acciò che chi ode ne vada contento e illuminato, e none imbarbagliato."⁹ Nei loro cicli omiletici, i peccati non erano più esposti in maniera teorica ed astratta, ma affrontati uno per uno negli atti pratici e usuali della vita di ogni giorno, esemplificati in una casistica che non tralasciava nessun aspetto della vita laica.

I predicatori osservanti erano coloro, quindi, che parlavano chiaramente ed esponevano in maniera pratica come gli insegnamenti contenuti nel Vangelo andassero applicati dal laico nella concretezza della sua vita quotidiana. Il tutto perché, per esser un buon cristiano, non bastava seguire la predica o frequentare la chiesa, ma occorreva improntare in maniera cristiana ogni propria singola azione. Gli argomenti toccati erano quindi numerosi, e dalle tematiche più prettamente religiose si passava al buon governo familiare, dalla vita economica alla pace cittadina, toccando ogni punto della vita laica suscettibile di peccato. Ora, sebbene questi argomenti siano stati alcune volte trattati singolarmente dalla storiografia, per ognuno va considerato il suo essere parte di questo progetto di riforma globale della società, di cui, pur nella sua specificità, ogni tematica non è che un tassello. Molto spesso più argomenti si legavano all'interno della medesima predica¹⁰, per esempio all'interno di un sermone sulla vita matrimoniale si possono trovare accenni e condanne non solo della sodomia, ma anche del ricorso agli incanti ed ai lussi eccessivi, o riferimenti precisi al modo corretto di mantenere una bottega, perchè per il predicatore ogni argomento è incatenato ad un altro,

⁷ BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, (d'ora innanzi = *Siena 1427*) a cura di C. DELCORNO, Rusconi, Milano 1989, vol. II, pred. XLIV, p. 1332.

⁸ IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Dominicales*, a cura di R. LIOI, Biblioteca Francescana, Falconara M., 1978 (d'ora innanzi = *Sermones Dominicales*), vol. I, ser. 10 (de Ludo), p.191. Citato anche da C. DELCORNO, *Modelli retorici e narrativi da san Bernardino a san Giacomo della Marca*, cit., p. 359.

⁹ *Siena 1427*, vol. II, pred. XLIV, p. 1332.

¹⁰ L'argomento verrà affrontato in maniera più approfondita più avanti.

con delle maglie strette che mirano a cancellare ogni peccato dalla comunità cristiana. Ma anche per il pubblico, soprattutto nei momenti più trascinati dell'evento omiletico, la singola condanna di un comportamento assumeva valenza maggiore proprio perché inserita all'interno di un progetto più ampio. Essa acquistava significato proprio perché unita alle altre nel tentativo di riportare la città sotto la protezione divina.

Questo succedeva ad esempio con i roghi, che oltre ad essere momenti di efficacissima e trascinate didattica simbolica, rappresentavano la condanna di vari atteggiamenti disapprovati nella predicazione, uniti insieme dalla stessa condanna e dalla stessa necessità di purificazione. Così succede a Viterbo, dove Bernardino da Siena si fermò lungo il suo viaggio verso Roma nel 1426, e tenne un ciclo di prediche per la Quaresima¹¹. Niccolò della Tuccia, descrivendo nella sua cronaca la predicazione, si dilunga particolarmente nel raccontare il rogo con il quale il francescano osservante “avendo gran seguito del popolo fece abbruciare tutti i tavolieri da giuocare, libri d'incanti, carte, brevi, pianelle di donne sfoggiate, e cappelli trecciati”¹². Nel rogo, che il cronista assume a momento topico e centrale dell'intero ciclo omiletico, degno di memoria in altre parole, furono bruciati quindi vari oggetti, mezzi dei peccati condannati dai predicatori osservanti; ed il cronista li elenca non divisi per tipologie, bensì mescolati, poiché egli li considera come appartenenti tutti ad un insieme più ampio. Non li suddivide in base al peccato che rappresentano, ma li associa poiché tutti facenti parte della categoria unitaria degli strumenti diabolici.

Anche durante un ciclo di prediche tenuto a Perugia, come in molte altre città toccate dalla sua predicazione¹³, Bernardino indisse un rogo, anzi

¹¹ Cfr. F. CRISTOFORI, *S. Bernardino da Siena in Viterbo. Commentario storico*, in “Miscellanea Franciscana”, IV (1889), pp. 35-46.

¹² NICCOLÒ DELLA TUCCIA, *Cronaca di Viterbo*, in *Cronache e Statuti della città di Viterbo*, I, Ciampi, Firenze 1876, p. 52

¹³ Oltre a quelli che verranno citati in seguito, a Roma, ricorda Paolo dello Mastro un castello di legname dove fu “abbruciato unni cosa” (cfr. PAOLO DELLO MASTRO, *Il Memoriale*, in *La Mesticanza di Paolo di Lello Petrone*, a cura di F. ISOLDI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXIV, parte II, appendice II, Lapi, Città di Castello 1912, p. 90), per Siena invece Paolo di Tommaso Montauri scrive che, dopo una processione devota, “si fé in sul campo uno capanello e arse molti tavolieri e carte e dadi e capelli morti e altre cose, che furo 404 cariche di roba” (Cfr. PAOLO DI TOMMASO MONTAURI, *Cronaca Senese*, in *Cronache Senesi*, a cura di A. LISINI e F. JACOMETTI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XV, parte 6, Zanichelli, Bologna 1939, p. 803). Ma il predicatore osservante aveva promosso l'accensione di roghi anche a Padova, Modena e Treviso, e in seguito fu imitato da altri predicatori osservanti come Michele Carcano da Milano (cfr. L. CHIAPPINI, *Un bruciamento delle vanità a Ferrara nel 1474*, in “Atti e Memorie della Deputazione provinciale ferrarese di Storia Patria”, n.s., VII, 3 (1952) pp. 55-59) e Bernardino da Feltre (cfr. M. G. MUZZARELLI, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti ed ornamenti alla fine del medioevo*, Scriptorium-Paravia,

nella città umbra Bernardino promosse ben due roghi durante lo stesso ciclo di prediche, sebbene il Diario del Graziani, la più nota cronaca perugina, faccia menzione solamente di uno di questi.

Di questi roghi possediamo diverse testimonianze, due delle quali, provenendo da fonti differenti, facenti parte di due differenti progetti, oltre ad illustrarci nuovamente la pluralità dell'intervento osservante, ci mostrano anche come tale pluralità, insieme ad altre ragioni che analizzeremo in seguito, sia stata alla base del successo di questi predicatori sia presso il popolo che presso i ceti di governo. L'ampiezza del loro intervento penitenziale sulla società cittadina permetteva infatti una molteplicità di letture, e un'interpretazione e trasmissione della memoria dell'evento-predicazione che variava in base al soggetto che decideva di utilizzarlo. Dei due bruciamenti, quello non raccontato nella famosa cronaca perugina è rappresentato nei bassorilievi di Agostino di Duccio che ornano la facciata dell'Oratorio fatto costruire dal governo di Perugia in occasione della canonizzazione del frate osservante (fig. 1), ed è stato analizzato da Roberto Rusconi in uno studio¹⁴ magistrale proprio attraverso questa raffigurazione. In essa, alimento centrale delle fiamme del rogo sono le armi utilizzate nelle battaglie perugine¹⁵, i giochi violenti che Bernardino si occupa di eliminare. Queste vengono assunte a simbolo delle ostilità che portano agli scontri e alle divisioni cittadine, trasformando i *cives* in veri diavoli¹⁶ come mostrato nella rappresentazione, nella quale dal rogo fugge un diavolo in carne ed ossa. Questa particolare raffigurazione fu quindi molto influenzata dalla struttura politica cittadina. I bassorilievi furono commissionati dal potere civico e rappresentano episodi

Torino 1996, in particolare pp. 189 e segg. dove l'autrice informa anche di altri bruciamenti promossi da francescani osservanti).

¹⁴ R. RUSCONI, «Predicò in piazza»: politica e predicazione nell'Umbria del '400, in *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento: l'esperienza dei Trinci*, Atti del Congresso storico internazionale (Foligno 10-13 dicembre 1986), Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1989, v. I, pp. 113-141.

¹⁵ Cfr. sulle battaglie G. CIAPPELLI, *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, in particolare pp. 123-136; A. A. SETTIA, *La "battaglia": un gioco violento fra permissività e interdizione*, in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, a cura di G. ORTALLI, Fondazione Benetton/Viella, Treviso/Roma 1993, pp. 121-132; J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Un jeu mal tempéré. Le "Ludus battaglie" de Pérouse*, in *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, vol. II (*Le tenancier, le fidèle et le citoyen*), Aix-en-Provence 1992, pp. 195-208; O. NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1995, in particolare si rimanda al cap. *Compagnie di bambini*, pp. 41-59; ma vedi anche più avanti.

¹⁶ Cfr. ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *De viris illustribus*, citato da D. PACETTI, *La predicazione di s. Bernardino da Siena a Perugia e ad Assisi nel 1425*, parte I, in "Collectanea Franciscana", IX (1939), pp. 494-520, citazione a p. 501.

specifici e/o perugini della vita del santo¹⁷, nei quali la lotta alla contrapposizione fra fazioni cittadine ed alla violenza da esse generata assume carattere preponderante rispetto agli altri temi affrontati dal santo senese nella sua predicazione¹⁸. Come segnalato anche da Francesco Bruni,¹⁹ però, vi è un'altra fonte che del diavolo che fugge tra le fiamme del rogo permette di dare un'interpretazione differente; questa, provenendo inoltre da un ambito diverso, ci mostra anche una diversa visione dell'attività di Bernardino a Perugia. Giacomo Oddi infatti, cittadino eminente di Perugia fattosi frate sotto l'influenza della predicazione di Roberto Caracciolo da Lecce nel 1448, nella sua *Franceschina* (o *Specchio dell'Ordine Minore*), descrive l'altro rogo indetto nella città umbra dal frate osservante, e ne sottolinea alcuni interessanti particolari. Nella *Franceschina*, l'opera di pacificazione del santo viene descritta separatamente dal rogo, incentrata sull'attività omiletica del santo senese, in grado di far eliminare quei giochi cittadini che più volte l'anno disastavano la città e che si tramutavano in episodi sanguinosi causa di disordine. L'Oddi sottolinea anche come grazie alla loro eliminazione le perdite umane fossero diminuite, evidenziando quindi, l'utilità non politica, ma salvifica dell'azione bernardiniana. Il *Ludus battaglie* come descritto dall'Oddi non era dannoso solo in quanto aizzava le varie famiglie e zone cittadine una contro l'altra, ma anche per il numero di morti e di vittime che lasciava sul campo. Egli si limita in seguito a ricordare l'altro rogo nel quale, racconta, furono bruciati *li artificii e materie da giocare*, le *vanità* e "grande quantità de brevi, malie, facture, sorte et altre superstitione maledecte; in tanto che fece doi grandi castelli de quelle diaboliche superstitione e materie". Un compagno di Bernardino, il beato Onofrio da Sarzana²⁰, continua l'Oddi, dipinse una *bandiera* rappresentante il diavolo, *prencipe de quelle materie*, e la pose in cima al castello. Quando il rogo fu acceso, la forza del fuoco portò la bandiera talmente in alto che a mala pena la si poteva vedere; questa in seguito ricadde sulla folla, colpendo un uomo colpevole di omicidio²¹. È possibile

¹⁷ Cfr. R. RUSCONI, «Predicò in piazza», cit., p.121

¹⁸ Cfr. *ivi*.

¹⁹ F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 189-190.

²⁰ Onofrio da Sarzana fu inoltre custode di Giovanni da Capestrano, anche quest'ultimo a Perugia assieme a Bernardino. Fu il capestranense, che per un anno seguì Bernardino "ut praedicandi modum disceret", a raccogliere le *reportationes* delle prediche perugine del santo senese, a tutt'oggi in gran parte inedite, ma che hanno permesso di rintracciare il rogo degli stemmi. Cfr. D. PACETTI, *La predicazione di s. Bernardino da Siena a Perugia e ad Assisi nel 1425*, "Collectanea Franciscana" IX (1939), pp. 494-520 e X (1940), pp. 5-28 e 161-188, in particolare I parte; citato anche da F. BRUNI, *La città divisa*, cit., p.189.

²¹ G. ODDI DI PERUGIA, *La Franceschina. Testo volgare umbro del XV secolo scritto dal p. Giacomo Oddi di Perugia*, (d'ora in avanti = *La Franceschina*), a cura di N. CAVANNA, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 1981, (ristampa litografica dell'edizione 1929), pp. 375-376.

quindi che anche sul castello delle armi e degli stemmi fosse stata apposta una bandiera raffigurante il diavolo, come spesso avveniva sui roghi promossi dagli osservanti (come farà anche Girolamo Savonarola²²), e che questo ricordi il diavolo che nel bassorilievo fugge dal rogo. Ma è anche possibile, e forse più probabile, che nel progetto del comune di Perugia l'evento miracoloso spettante al rogo narrato dall'Oddi fosse sovrapposto al bruciamento delle armi, perché questo era il rogo che si teneva maggiormente a ricordare, ed il miracolo del diavolo in fuga ne sanciva quindi ufficialmente l'approvazione divina.

L'interpretazione del rogo e la memoria della predicazione bernardiniana che si cerca di trasmettere sono quindi centrate su aspetti differenti. Il comune ne vuole ricordare e ne evidenzia la funzione di rito sociale purificatore dalle parti e dagli odi personali, mentre l'Oddi, da un punto di vista più prettamente religioso, li ricorda come eliminazione degli oggetti pericolosi per la società cristiana. Occorre anche tener conto dei due differenti contesti all'interno dei quali il ricordo della predicazione bernardiniana viene proposto. Il bassorilievo, decorazione della facciata dell'Oratorio dedicato al santo, era stato commissionato dal governo perugino per il popolo di quella città, all'interno di un programma che mirava a fare del santo senese il santo protettore cittadino, in un contesto dunque propriamente civico. Era rivolto quindi a tutta la cittadinanza perugina, che non solo aveva assistito alla predicazione bernardiniana, ma che di essa doveva mantenere memoria grazie all'evento miracoloso e simbolico lì rappresentato. Il miracolo del diavolo messo in fuga dalla città attraverso il rogo degli stemmi proponeva quindi come tema principale della predicazione osservante quello della pacificazione e delle divisioni come frutto di inganni demoniaci, e richiama inoltre le stesse condanne effettuate, a Perugia come nelle altre città della penisola, dai frati osservanti successivi, quali Giacomo della Marca e Roberto Caracciolo²³, per i quali le tematiche politiche e l'intervento nelle questioni civiche assume ancora maggiore importanza rispetto all'originale progetto bernardiniano²⁴. Nella *Franceschina* invece l'Oddi racconta gli eventi del suo ordine, rivolgendosi ad esso e intendendo tramandare memoria dell'ordine stesso; ne dà un'interpretazione che va inserita all'interno del tentativo del frate di dare

²² Com'è noto anche Girolamo Savonarola utilizzò degli stendardi raffiguranti il diavolo da apporre in cima ai roghi da lui promossi a Firenze nel 1497 e nel 1498 (cfr. fra gli altri G. CIAPPELLI, *Il rogo della cultura: i bruciamenti delle vanità*, in *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate*, Atti del XXXV convegno internazionale, CISAM, Spoleto 1999, pp. 261-295, il quale fornisce anche un'accurata bibliografia).

²³ Cfr. R. RUSCONI, «*Predicò in piazza*», cit.

²⁴ Cfr. R.M. DESSI, *La prophétie, l'évangile et l'état. La prédication en Italie au XV^e et au début du XVI^e siècle*, in *La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècle*, a cura di R. M. DESSI e M. LAUWERS, Nice 1997, pp. 395-444, ma cfr. anche più avanti.

una visione dell'esperienza osservante il più possibile concorde con la primigenia idea di francescanesimo²⁵, in un momento nel quale forte era lo scontro con la parte conventuale dell'ordine²⁶.

Le due rappresentazioni fanno quindi parte di due progetti differenti in quanto a finalità: il primo di costruzione del consenso ed il secondo di autorappresentazione, sebbene entrambi interpretino e ricordino quel particolare rogo in base a delle necessità autogiustificative. Il governo perugino, infatti, ne esalta la funzione pacificatrice e dissuasoria nei confronti delle fazioni cittadine, collegando il diavolo che dal rogo fugge con il dissenso politico e con le lotte tra le famiglie per il controllo del governo della città e consolidando così il proprio ruolo di guida legittima. Giacomo Oddi, sottrae invece al rogo ogni carattere che possa connetterlo con le questioni politiche, questioni che costarono agli osservanti successivi a Bernardino parecchie critiche, e ne sottolinea invece l'impronta prettamente religiosa di liberazione del laicato da oggetti che rappresentano il peccato. Le due differenti fonti, con la loro scelta di ricordare solamente uno dei due roghi, oltre a dirci in che modo il rogo veniva rappresentato, ci mostrano anche due tentativi di modifica della memoria dell'evento, nonché di costruzione e indirizzazione delle aspettative in caso di eventi simili futuri. Soprattutto per quanto riguarda il bassorilievo infatti, la decisione del governo cittadino di rappresentare quel rogo, in quella determinata maniera, non solo permette di comprendere in quale modo il comune interpretava e le ragioni per le quali riteneva utile la predicazione osservante, ma, se considerato anche in base alla funzione didattica di trasmissione di concetti propria delle immagini con carattere ufficiale, forniva anche una fonte che poteva influenzare la memoria che dell'evento aveva chi all'evento stesso, o ad altri simili, aveva assistito. Per il laico infatti, il ritrovarsi di fronte ad una raffigurazione definitiva ed ufficiale di un proprio ricordo, che ne fissava con decisione l'importanza e al tempo stesso lo qualificava come miracolo, implicandone così anche la sacralità e

²⁵ Cfr. P. MESSA, *Il carisma d'interpretare il carisma di san Francesco d'Assisi*, in *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, a cura di G. ANDENNA, M. BREITENSTEIN, G. MELVILLE, LIT, Münster 2005. pp.301-318, in particolare pp. 313-317. Più in generale sul problema dell'adattamento della figura di Francesco nelle storie quattrocentesche dell'Ordine, cfr. A. BENVENUTI, *L'Osservanza e la costruzione dell'identità storica del francescanesimo*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, a cura di F. BOLGIANI e G. G. MERLO, Il Mulino, Bologna 2005.

²⁶ Sulle lotte tra conventuali e osservanti cfr. D. NIMMO, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Capuchin Historical Institute, Roma 1987; M. FOIS, *L'"Osservanza" come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Ed. Dehoniane, Napoli 1979, pp. 13-107; ID., *Il fenomeno dell'osservanza negli ordini religiosi tra il 1300 e il 1400. Alcune particolarità dell'osservanza francescana*, in *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli. Il 1400*, a cura di G. CARDAROPOLI e M. CONTI, Ed. Antonianum, Roma 1981, pp. 53-105.

l'utilità per la comunità cristiana, significava anche trovarsi di fronte ad una griglia di interpretazione del rogo che sanciva come preminente nell'evento miracoloso la distruzione dei simboli delle famiglie che causavano divisioni cittadine. L'evento religioso, utilizzato dal potere politico, aveva assunto carattere prettamente politico. Veniva evidenziato un aspetto particolare della predicazione bernardiniana, e tralasciato il suo carattere di riforma di tutti gli ambiti della società: la memoria dell'evento che il governo cittadino intendeva tramandare era quella che più si adattava ai suoi intenti, assicurandone la legittimità ed eliminando quelle forme di lotta interna che potevano farne vacillare il potere²⁷. Al contrario, nella memoria che cerca di costruire il francescano Oddi, nel momento in cui gli interventi nel civile degli osservanti creano non poche critiche e problemi all'ordine, l'azione osservante ha carattere soprattutto di guida religiosa, e l'intervento contro i giochi è attività di pacificazione e di prevenzione di morti violente poiché a causa di quelle battaglie quasi "ne seguitava lo exterminio d'essa città"²⁸.

Al di là delle diverse interpretazioni che il potere civile poi ne dava, è certo che esso approvò e supportò la predicazione osservante anche per la forte presa che questa aveva sul laicato e che è confermata da numerosissime fonti. Anche mantenendo i bruciamenti come punto di riferimento, troviamo chiare testimonianze non solo del forte impatto di questi predicatori sulla realtà cittadina, ma anche della loro capacità di guidare e convincere. Se ritorniamo infatti ai roghi come effettivamente si svolsero, quelli perugini dovettero assomigliare molto, sebbene avvenuti in due episodi differenti, a quello viterbese, ed essere un momento in cui gli oggetti simbolo dei peccati che potevano condurre il cristiano alla perdizione venivano distrutti, in un evento pubblico che riassumeva e metteva in pratica l'insegnamento della predicazione osservante, implicando il coinvolgimento diretto, quanto meno emotivo, degli astanti. Lo stesso Oddi racconta di come *volontariamente* il popolo portasse a Bernardino gli oggetti da bruciare, associando la spontaneità allo stimolo della predicazione bernardiniana e alla devozione che il futuro santo, attraverso essa, sapeva risvegliare²⁹. I cittadini quindi, probabilmente dopo aver ascoltato le prediche bernardiniane di condanna del gioco, delle vanità e delle superstizioni, portarono al predicatore gli oggetti che rappresentavano questi peccati e che erano nelle loro case. Così racconta anche il Graziani³⁰ nella sua cronaca: dopo aver sentito il Frate predicare contro gli

²⁷ Cfr. anche più avanti.

²⁸ Franceschina, vol. I, p. 375.

²⁹ "per le sue sante predicatione redusse sì factamente quello popolo a devotione, che volontariamente portarono al santo tucti li artificii e materie da giocare".

³⁰ *Cronaca della città di Perugia dal 1309 al 1491 nota con il nome di Diario del Graziani, secondo un codice appartenente ai conti Baglioni*, (d'ora in poi = *Diario del Graziani*, a cura di A. FABRETTI, in "Archivio Storico Italiano", XVI (1850), p. 314, il rogo è raccontato in maniera

ornamenti femminili, contro gli strumenti per il gioco e contro l'utilizzo dei brevi,

in fra 15 di le donne mandaro tutti li capilli posticci, balzi da scuffie, e tutti li loro concimi nel convento de Santo Francesco; et similmente li homini ce mandaro dadi, carte, tavolieri et simil cose, che fuoro un gran numero de some. Et adi 29 de octobre el ditto frate Berardino fece recare tutte le ditte cose diaboliche in piazza, et li fece fare como un castello de legniamme fra la fonte de piazza e il vescovato, nel quale ce mise tutte le preditte cose, e poi ce fece attaccare el fuoco la dominica, che fu adi 30 del ditto, cioe ditta che fu la predica; et fu si grande el fuoco, che non se ne poria dire ne acontare : et nel ditto fuoco se arsero cose de grandissima valuta, et fu si gran furia de homini e donne per scansarse dal ditto fuoco, che stette a pericolo de perirce de la gente, si non fusse stato lo aiutorio grande delli cittadini. Et alla ditta predica ce ne fu uno numero infinito de persone.

Altrove è il predicatore stesso che invita gli ascoltatori a portare gli oggetti per il rogo, come succede a Bologna nel 1423, dove Bernardino invita il suo pubblico a portare gli oggetti da gioco per poterli bruciare sul “talamo”, offrendo in cambio la partecipazione al beneficio di tutte le messe da lui celebrate in quell'anno³¹. Quello che interessa qui osservare è che il rogo diventa strumento attraverso il quale il predicatore invita i laici ad agire personalmente per estirpare i vizi, un momento nel quale il pubblico non è solo spettatore passivo ma viene coinvolto attivamente nella condanna ed è invitato a mettere in pratica gli insegnamenti appena impartiti diventando così parte attiva nel processo di rinnovamento personale e comunitario. È paragonabile quindi a quelle che Rosa Maria Dessì ha definito come forme

simile, sebbene più brevemente, anche da Antonio dei Veghi (cfr. M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 111).

³¹ “Et ut tantum bonum melius sortiatur effectum, ex gratia ab omnibus vobis pro munere peto mihi per fidos nuntios transmitt omnia talia instrumenta consueata ad talem fortuitum ludum, sicut sunt tabularia, taxilli, charticellae sive naibi et consimilia cuncta, ut adunata insimul, cum licentia domini episcopi mihi concessa, publice comburantur. Quod qui fecerit, participem esse volo omnium Missarum quas in toto praesenti anno dicturus sum, nec quisquam ab hoc iustissimo opere se retrahere debet.” BERNARDINI SENENSIS *Quadragesimale de christiana religione*, in *Opera Omnia*, t. II, a cura dei Patres Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentiae 1950, v. II, p. 34 (dominica de Passione, infra die, ser. Contra alearum ludos).

compensatorie in margine al sermone³², attraverso le quali i predicatori osservanti incanalavano le emozioni provocate nel pubblico dal discorso omiletico in condanne simboliche, quali il famoso sputo collettivo utilizzato da Bernardino a Firenze nel 1424 per tentare di spegnere il fuoco della sodomia e per sottolinearne la bassezza³³. Allo stesso tempo il rogo delle vanità si inseriva anche in quelle tecniche atte a creare nel pubblico un “illusione di un personale coinvolgimento”³⁴, alle quali i predicatori osservanti, e Bernardino in primo luogo, erano molto attenti anche dal punto di vista oratorio³⁵. Il rogo però non è solo coinvolgimento illusorio, ma azione attiva: vengono bruciati tutti gli elementi reali che rappresentano un pericolo per la salvezza della comunità, quegli oggetti che rappresentano un vizio o un peccato che dall’interno può rovinare la società alla quale il predicatore si rivolge, e che egli ritiene suo compito estirpare. Ma non è una convinzione del solo predicatore che questi peccati vadano estirpati. Egli persuade e coinvolge, ma è al laico che spetta l’atto pratico di identificare gli oggetti che possiede come “male” e consegnarli affinché vengano bruciati. Sono oggetti molto spesso costosi, a volte anche simbolo di uno status sociale, e di frequente possiedono un valore anche associativo e di identificazione, oltretutto economico, ma che sotto la spinta penitenziale causata dalla predicazione assumono un valore tanto negativo da richiederne la distruzione, poiché la rinuncia ad essi simboleggia la rinuncia al peccato ad essi collegato. È il laico che decide di recarsi a casa, raccogliere quegli oggetti e consegnarli perché siano eliminati, dimostrando così di aver recepito il messaggio del predicatore e di volerlo applicare. A differenza dei roghi indetti dal Savonarola, quando i *suoi* fanciulli si recavano nelle case per raccogliere, anche in maniera forzosa, gli oggetti³⁶, come strumenti di Dio³⁷, nel caso delle pire bernardiniane sembra quindi che i laici cedessero spontaneamente al frate gli “strumenti diabolici”, che li portassero anche senza una richiesta esplicita del predicatore (come abbiamo visto

³² R. M. DESSI, *La prophétie, l'évangile et l'état. La prédication en Italie au XV^e et au début du XVI^e siècle*, in *La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècle*, a cura di R. M. DESSI e M. LAUWERS, Nice 1997, pp. 395-444

³³ BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari*, a cura di C. CANNAROZZI, (Quaresimale fiorentino del 1424), Pacinotti, Pistoia 1939, (d’ora innanzi = *Firenze 1424*), vol. II, p. 48 (pred. De la sodomia).

³⁴ L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Torino 2002, p. 152.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 150 e segg.

³⁶ Cfr. G. CIAPPELLI, *Il rogo della cultura*, cit., p. 261.

³⁷ Sul ruolo dei fanciulli cfr. O. NICCOLI, *I “fanciulli” del Savonarola: usi religiosi e politici dell’infanzia nell’Italia del Rinascimento*, in *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Actes du colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996), a cura di A. FONTES, J.-L. FOURNEL e M. PLAISANCE, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1997, pp. 105-120, e nello stesso volume cfr. anche G. CIAPPELLI, *I bruciamenti delle vanità e la transizione verso un nuovo ordine carnevalesco*, pp. 133-147. Utili indicazioni anche in ID., *Carnevale e Quaresima*, cit.

succedere a Perugia). Per innescare questo meccanismo mentale, i predicatori osservanti ricorrono ampiamente al loro “carisma” di uomini che svolgono una funzione di intermediari tra Dio e gli uomini, di guida³⁸. Un ruolo che si esplica sì attraverso un uso sapiente della parola, ma anche sfruttando la fama e l’alone di santità che circonda il predicatore, che spinge migliaia di persone a recarsi nella piazza cittadina fin dalle prime ore del mattino, a lunghe camminate dalla campagna verso la città pur di assistere ai loro sermoni. Abbiamo visto come a Perugia l’Oddi racconti che i cittadini, spinti dalla devozione, portassero i loro oggetti per il rogo. Ma anche a Viterbo Bernardino seppe risvegliare un sentimento simile se, come racconta Niccolò della Tuccia, finito il ciclo di prediche, dovendo il predicatore allontanarsi, centinaia di viterbesi lo accompagnarono “contra sua voglia fin dentro Roma”³⁹, e aggiunge “ci pareva esser tutti santi avendo bona divozione”⁴⁰.

La devozione, tanto citata nelle cronache, è quindi il sentimento che spinge al miglioramento e alla rinuncia al peccato, che riavvicina a Dio e all’ideale del buon cristiano. La devozione per quel predicatore spinge a seguirne i passi in una processione non organizzata ma spontanea, che ha come fulcro centrale un essere vivente e che porta il laico a sentirsi quasi “santo”, a volergli stare vicino il più a lungo possibile, quasi da assorbirne la sacralità. Un sentimento che i grandi predicatori sapevano risvegliare nel popolo, modificandone (almeno temporaneamente) i comportamenti poiché lo mettevano a diretto contatto con il sacro. L’ostensione della croce o del nome di Gesù (di cui parleremo esaustivamente più avanti), i miracoli a cui, se abbastanza fedeli, gli spettatori avrebbero potuto assistere, risvegliavano nel popolo un fermento devozionale e un’attesa che trovavano nel predicatore il proprio fulcro. Così la popolazione cittadina viveva la predicazione come un evento atteso e carico di aspettative, al quale accorrevano in massa per assistere: a Milano, racconta Maffeo Vegio, per assistere alla predicazione bernardiniana il popolo accorrevava in chiesa “instar formicarum”⁴¹. Bernardino ancora in vita è definito come “sant’uomo”, e la fama della sua capacità oratoria e dei suoi miracoli precede il suo arrivo in città⁴². Così come, dopo la sua morte, il suo berretto, mostrato da Giovanni da Capestrano durante la sua predicazione anche in Europa dell’Est, prometterà miracoli e attirerà migliaia

³⁸ Sulla figura carismatica del predicatore cfr. I. MAGLI, *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del Medioevo italiano*, Cappelli, Bologna 1967.

³⁹ NICCOLÒ DELLA TUCCIA, *Cronaca di Viterbo*, cit., p. 52

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Citato da C. MARCORA, *San Bernardino a Milano*, in *San Bernardino da Siena predicatore e pellegrino*, Atti del convegno nazionale di studi bernardiniani (Maiori 20-22 giugno 1980), a cura di F. D’EPISCOPO, Congedo, Galatina 1985, p. 221.

⁴² P.e., a Perugia prima dell’arrivo del predicatore erano noti i frutti e le pacificazioni da lui fatte ad Assisi (cfr. *Diario del Graziani*, p. 313).

di persone, pronte ad ascoltare il predicatore per ore e a rischiare la propria vita tra la folla pur di vederlo. Così succede a Brescia e ci riferisce Cristoforo da Soldo, che a quella predicazione assistette di persona. Il cronista racconta che gran parte della popolazione della città andò incontro al predicatore perché “avanti si hebbe novella de fatti suoi”, delle sue predicazioni a Padova, Vicenza, Verona e perfino Roma, e che *de certo* faceva miracoli⁴³. Come era successo a Siena durante la predicazione di Bernardino, quando la tavoletta con il nome di Gesù da lui esibita, fu portata in processione assieme al tesoro del duomo⁴⁴, così a Brescia la reliquia del santo senese viene inserita all’interno del patrimonio sacro cittadino e portata con esso in processione, non solo per essere mostrata al popolo, ma anche per renderla, per un momento, parte di quel patrimonio cittadino, ed aumentare così la fama della città⁴⁵ introducendo anche Bernardino da Siena all’interno del pantheon di santi cittadino. Il miracolo però non è garantito dal berretto, ma come ha sottolineato Maria Giuseppina Muzzarelli, da Giovanni stesso, a cui si richiede l’intervento, in quanto intermediario con il divino⁴⁶. Questa funzione è ampiamente raccontata dalla biografie e dalle cronache, dove spesso viene rimarcato come il popolo cercasse il contatto fisico col predicatore e tentasse di portarsi a casa un pezzo della tunica del frate alla cui predicazione aveva assistito e alla cui santità credeva⁴⁷. Lo stesso Giacomo della Marca si lamentava di come, finita la predica, egli dovesse spesso proteggersi dalla folla, pronta a tutto pur di

⁴³ CRISTOFORO DA SOLDO, *La cronaca*, cit., p. 101. Bartolomeo Muronovo, nella sua cronaca di Verona, segnala la predicazione di Giovanni da Capestrano e la quantità di miracoli da lui effettuati: “A dì 29 de zenaro 1451 meser Zuano de Chapistrano venerabelle et excellentissimo predichador del ordene de San Francescho observanto (...) disse molti miracholi i quali lui avea vedui fati mediante la intercessiom de sam Bernardim sovrascrito e in la morte e dapoì la morte del dito santo, et eciandé el dito meser fra Zuano fese alcuni miracholi de sanare alcuni infermi et maximamente artrati, secondo che fo lo dito per molti citadini che disseno averli vedui fare in la caxa de la Santa Pietà de Verona, e fo eciandé dito lui averne fati molti a Vicenza e in altri luoghi” (BARTOLOMEO MURONOVO, in *Family Memoirs from Verona and Vicenza (15th – 16th Centuries)*, a cura di J. S. GRUBB, Viella, Roma 2000, pp. 49-102, in particolare pp. 78-79).

⁴⁴ I. GAGLIARDI, *Bisanzio a Siena: importazione di reliquie, culti e rappresentazione civica tra Trecento e Quattrocento*, in *Taumaturgia e miracoli tra alto e basso medioevo. Prospettive metodologiche generali e casistiche locali*, Atti del convegno di studio (Gubbio, 20-21 aprile 2007), a cura di P. CASTELLI e S. GERUZZI, Fabrizio Serra, Pisa - Roma 2007, pp. 119-139.

⁴⁵ Cfr. *ivi*.

⁴⁶ M.G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., p. 127

⁴⁷ Oltre a quanto narrato alla nota seguente, mi permetto di rimandare a M.G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., pp. 126 e segg.; ed inoltre a F. BRUNI, *La città divisa*, cit., pp. 177 e segg.

accaparrarsi un pezzo del suo vestito⁴⁸, reliquia del santo vivente con cui si è entrati in contatto.

La devozione e la fiducia nelle capacità e nella santità del predicatore si esprimeva anche nel volerlo come guida religiosa stabile della propria città: per ben tre volte fu offerta infatti al predicatore senese la sede episcopale, come accadde a Siena nel 1427⁴⁹ e ricorda egli stesso più volte nella predicazione di quell'anno⁵⁰, ma come accadde anche, raccontano le loro biografie secondo un topos agiografico ormai stabile, ad altri predicatori osservanti quali Giacomo della Marca e Giovanni da Capestrano⁵¹, ai quali fu offerto il seggio episcopale, ma che sempre, come il loro padre spirituale, rifiutarono o scapparono di notte dalla città⁵², preferendo dedicarsi completamente alla predicazione itinerante e poter dire apertamente ciò che volevano, piuttosto che, come spiega Bernardino ai suoi concittadini, aver "serrata la metà della bocca"⁵³ a causa del ruolo episcopale, più legato e influenzato da questioni, non solo politiche, ma anche religiose. Il predicatore senese, chiarendo cosa lo aveva portato a rinunciare alla sede episcopale offertagli, riprende ed utilizza un topos comune, quello della minor dipendenza dei frati dalla religione ufficiale, il loro essere in qualche modo esterni alla chiesa cittadina ed ai suoi rapporti con il potere civico, una "chiesa alternativa" come l'ha definita Giorgio Cracco, che trova la propria sede fuori dalla città pur sempre trovando in questa un momento

⁴⁸ Egli stesso racconta in una predica tenuta a Padova: "Chi me ven driedo, chi me tira la capa, chi me tocha i zocholi, chi à aparechiado le forvexe per tagliarmi del mantello" (C. DELCORNIO, *Due prediche volgari di Iacopo della Marca recitate a Padova nel 1460*, "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti", Anno accademico 1969-1970, t. CXXVIII, pp. 135- 205, in particolare p.189), citato anche da F. BRUNI, *La città divisa*, cit., p. 187.

⁴⁹ Cfr. *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, in *Storia d'Italia, Annali*, 15, a cura di G. CHITTOLINI, R. ROMANO, G. MICCOLI, C. VIVANTI, Einaudi, Torino, 1986, p. 221.

⁵⁰ Cfr. p.e. BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. DELCORNIO, Rusconi, Milano, 1989, (d'ora in avanti = *Siena 1427*) vol. I, p. 207 e pp. 524-525.

⁵¹ Cfr. per Giacomo della Marca che rifiuta l'episcopato di Milano: M. SGATTONI, *La vita di S. Giacomo della Marca (1393-1476) per Fra Venanzio da Fabriano (1434-1506)*, Convento S. Francesco, Zara 1940, in particolare p. 136. Per Giovanni da Capestrano, che rifiuta la sede di Chieti: J. HOFER, *Giovanni da Capestrano: una vita nella lotta per la riforma della Chiesa*, a cura di A. Chiappini, A.B.E.T.E., Roma 1955 (ed. or. *Johannes von Capestrano : ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche* - 1936), in particolare p. 155.

⁵² Il rifiuto del titolo episcopale è peraltro frequente in persone ritenute sante perché estranee alla vita temporale, a cui viene proposta la nomina proprio a causa della loro alterità rispetto al clero cittadino. Il rifiuto stesso diviene così simbolo della giustizia della persona scelta, come accadde a fra Nicola Albergati, priore dei frati della Certosa, che eletto al vescovato bolognese e non volendo accettare, venne costretto ad acconsentire inviando un'ambasciata a Vienna al generale del suo ordine. (cfr. *Cronaca di Bologna dal 1251 al 1425*, in *Corpus Croniconum Bononiensium*, a cura di A. SORBELLI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XVIII, parte 1/3, Lapi, Città di Castello, 1938-1939, p. 55).

⁵³ Ivi, p. 525

fondante della propria attività di conversione⁵⁴. Ed inoltre ci permette di capire un altro dei motivi del grande successo della loro predicazione.

La congregazione francescana osservante infatti, dopo l'iniziale spinta eremitica, si era rivolta alla città come il luogo dal quale sarebbe partita non la riforma dell'ordine, ma la riforma dell'intera società, nel tentativo di trasformarla in senso evangelico⁵⁵ agendo in essa soprattutto attraverso la predicazione. Ed all'inizio fu la città stessa a richiamare su di sé l'impegno dei frati osservanti, in grado, con la loro santità, di attirare sull'intera comunità la protezione divina⁵⁶. Una santità che era data proprio dall'eremitismo e dall'estraneità al mondo cittadino, dal vivere nel *deserto*. Con l'inoltrarsi nel XV secolo, forse anche a causa dell'enorme successo che l'osservanza francescana stava riscontrando presso il laicato, si fece sempre più forte il legame con il potere civile. Pur non diventando ordine cittadino e benché si continuasse a mantenere le sedi in luoghi esterni alla città, contrassegnando così l'estraneità al secolo e la propria indipendenza e rinuncia al "mondo", gli osservanti, con l'avanzare del secolo, si ritrovano vieppiù ad agire, a dialogare e confrontarsi con il potere secolare, con le sue necessità e richieste⁵⁷. Le enormi masse di popolazione che i predicatori francescani sapevano richiamare e guidare con il loro messaggio "restauratore", com'è stato definito da Grado Giovanni Merlo⁵⁸, non potevano non attirare l'attenzione dei ceti di governo; allo stesso tempo, proprio per rendere permanente il loro messaggio e per

⁵⁴ Cfr. G. CRACCO, *"et per civitatem transibant": città e religione tra medioevo e prima età moderna*, in *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e Germania (secoli XIV - XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland : (14.-16. Jahrhundert)*, a cura di G. CHITTOLINI e P. JOHANEK, Il Mulino, Bologna, Duncker & Humblot, Berlino 2003, pp. 391-419.

⁵⁵ Cfr. fra gli altri, G. G. MERLO, *Nel nome di Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, EFR- Editrici francescane, Padova 2003; A. VAUCHEZ, *Gli ordini mendicanti e la città nell'Italia dei comuni (XIII-XV secolo). Alcune riflessioni vent'anni dopo* in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV - XV*, a cura di G. CHITTOLINI e K. ELM, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 31-44 e ID, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII - XV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1990, in particolare pp. 306-310

⁵⁶ G. G. MERLO, *Nel nome di Francesco*, cit., pp. 308-9.

⁵⁷ G. G. MERLO, *Ordini mendicanti e potere: l'osservanza cismontana*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. BENEDETTI, G. G. MERLO e A. PIAZZA, Biblioteca Francescana, Milano 1998, pp.267-301; ma anche G. ANDENNA, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania*, cit., pp. 331-371. Molto interessante per i rapporti dell'ordine con i ceti politici P. EVANGELISTI, *Etica politica e "arte dello stato". Antonio da Vercelli: un osservante francescano consigliere politico di Lorenzo il Magnifico*, online <http://bfp.sp.unipi.it/riviste/evangelisti.html>; versione ampliata del saggio pubblicato in *Ovidio Capitani. Quaranta anni per la Storia medievale*, a c. di M. C. DE MATTEIS, Patron, Bologna 2003, II, pp. 167-187.

⁵⁸ G. G. MERLO, *Nel nome di Francesco*, cit., p. 314.

trasformare veramente la società, i predicatori avevano bisogno dell'appoggio del potere politico. Un messaggio che ebbe tanto successo anche perché in qualche modo riusciva a colmare "la crisi d'identità nella coscienza dei cristiani"⁵⁹ lasciata dalle vicissitudini del papato che si erano protratte fino alla chiusura dello scisma d'Occidente. Come ha sottolineato Roberto Rusconi⁶⁰, la crisi era ben visibile non solo a livello istituzionale, ma anche a livello sociale, dove era avvenuta una parcellizzazione⁶¹ della religione civica, suddivisa in confraternite ed associazioni e nella quale ogni gruppo sociale aveva una propria chiesa o ordine di riferimento⁶². E Giovanni Miccoli, in un saggio tuttora fondamentale per le questioni aperte riguardo alla predicazione osservante, ha parlato, per spiegare l'importanza del loro successo, "di un vuoto – vuoto di presenze valide, vuoto di prospettive e di soluzioni alla portata delle volontà individuali e collettive – che caratterizza la vita sociale di quel periodo"⁶³. Con gli osservanti invece, la predicazione era un momento comunitario, dal quale nessun cittadino veniva escluso. I frati che venivano da "fuori", proprio perché ad essa esterni, potevano raccogliere intorno a sé, grazie alla loro fama, l'intera città, ed insegnare le regole della vita cristiana considerando l'intera società cittadina in quanto *communitas* di credenti. Le attività commerciali venivano chiuse, le divisioni cittadine accantonate, il lavoro sospeso, affinché la città tutta si ritrovasse unita ad ascoltare ed imparare la parola di Dio, come popolo di Dio, accomunata da una comune identità cittadina e religiosa che, allo stesso tempo, univa al suo interno i credenti e relegava al suo esterno, e quindi all'esterno della *communitas*, il diverso. Così come nel potere civile si stava cercando di superare la frammentazione causata dalle lotte intestine, così ora i predicatori si presentavano come referenti per tutta la comunità cittadina, in grado di guidare la comunità dei fedeli intera, indicandole ciò e chi la danneggiava nel suo rapporto con Dio.

⁵⁹ C. LEONARDI, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola* in *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G.C. GARFAGNINI e G. PICONE, Sismel - Il Galluzzo, Firenze 1999, p. 6.

⁶⁰ R. RUSCONI, *Da Costanza al Laterano: La "calcolata devozione" del ceto mercantile-borghese nell'Italia del Quattrocento*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, *L'antichità e il medioevo*, a cura di G. DE ROSA, T. GREGORY e A. VAUCHEZ, Laterza, Roma – Bari 1993, pp. 505-536.

⁶¹ Il vocabolo è di R. Rusconi, cfr. *ivi*.

⁶² R. RUSCONI, *Gli ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: eremi e riforme, conventi e città, missioni e campagna*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Atti del convegno internazionale di Studi (Lucca 13 – 15 ottobre 1983), Pacini Fazzi, Lucca 1988, pp. 267-281.

⁶³ G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, (Convegni del centro di Studi sulla Spiritualità medievale; 16), Accademia Tudertina, Todi (PG) 1976, p. 25.

Comunità cittadina, comunità cristiana

Nella predicazione osservante si possono distinguere due filoni di condanne che s'intrecciano nella definizione e nel tentativo di creazione di quella che è la *societas christiana*. Il primo riguarda l'esclusione di determinate categorie da essa, quali per esempio gli ebrei, in modo da delimitare l'ambito della società a cui ci si sta rivolgendo e che si identifica come *communitas* unita, composta dai soli credenti, nella quale la fede diviene l'elemento identitario unificante⁶⁴. Come ha giustamente notato Letizia Pellegrini infatti, lo scopo ultimo delle condanne agli ebrei non era più, come in precedenza, la loro conversione, ma, al contrario, la loro emarginazione dalla società cittadina i cui limiti venivano così nettamente ridefiniti e fatti corrispondere con quelli della società cristiana⁶⁵. Non bisogna inoltre scordare che nel discorso sulla emarginazione degli ebrei la riflessione economica ha una notevole rilevanza: si considerava infatti il prestito ebraico come una fuoriuscita del denaro della comunità dalla comunità stessa, nella quale, invece, proprio l'essere un buon cristiano era fondamentale per poter essere riconosciuto come buon cittadino e in quanto tale degno di fiducia, facendo così dell'ebreo la persona infida, che non essendo parte della collettività non ne rispettava le regole⁶⁶. Non solo quindi l'ebreo non avrebbe reinvestito il denaro per il benessere della società, ma avrebbe anche molto probabilmente ingannato.

Il secondo filone è appunto quello dell'edificazione del laicato attraverso la predicazione e la confessione, al fine di costruire il buon cristiano. Ed il rogo ci indica quali erano le pesti peggiori dalle quali la società andava purificata per poter diventare società cristiana, nella quale ogni singolo membro agiva in direzione del *bonum commune*⁶⁷, elemento indispensabile per il benessere della città e del quale invece gli infedeli, gli estranei alla comunità, non avevano nessun rispetto⁶⁸. Attraverso la distruzione degli

⁶⁴ Cfr. P. EVANGELISTI, "misura la città, chi è la comunità, chi è il soggetto, chi è nella città..." (Bernardino da Siena, *Prediche volgari ...*), in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di P. PRODI, M. G. MUZZARELLI e S. SIMONETTA, Clueb, Bologna 2007, pp. 19-52.

⁶⁵ L. PELLEGRINI, *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todi*, in *La propaganda politica nel basso medioevo*, Cisam, Spoleto 2002, pp. 511-531.

⁶⁶ Cfr. G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il mulino, Bologna 2004 e ID., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.

⁶⁷ Cfr. fra gli altri, F. BRUNI, *La città divisa*, cit., e B. PATON, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480*, Centre for Medieval Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London, London 1992.

⁶⁸ Cfr. G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007.

oggetti, il laicato non solo “dimostra” di aver recepito e messo in atto gli insegnamenti del predicatore, ma rompe anche il rapporto che, attraverso essi, lo legava a quei peccati e quindi al diavolo, purificando così la città dai comportamenti scorretti. Il rogo è un “rito (che) legittima l’azione, che è azione di protesta, rifiuto, distruzione”⁶⁹ e che permette alla città di ristabilire un nuovo ordine *bruciando il passato della città*⁷⁰.

Abbiamo visto come nei “talami” promossi dagli osservanti fossero quattro le categorie principali di oggetti che vi trovavano la loro fine: gli oggetti da gioco, gli ornamenti femminili, i simboli delle divisioni cittadine e gli elementi magico - superstiziosi. Per tutti si intrecciano strettamente valenze negative sociali, economiche e religiose. E per tutti, i predicatori non si limitano a condannare nella predicazione, ma interagiscono con il potere civico per una condanna a livello legislativo degli stessi, trasformando i precetti morali in regole, appunto perché i danni che questi creano non riguardano solamente il benessere spirituale dei cittadini, ma si ripercuotono ugualmente sul benessere immanente della città, sia a livello economico che sociale. Le vanità femminili (ma anche maschili), ad esempio, non sono condannabili solamente dal punto di vista dottrinale, ma danneggiano economicamente la comunità per via del loro costo eccessivo che implica sia uno spreco di denaro che uno sproporzionato bisogno di esso, il quale necessariamente spinge al ricorso all’illecito (sia esso il furto o sia esso l’usura). Ma i danni che i lussi creano sono anche ben visibili sulla morale della società e sulla sua stabilità. L’invidia e la confusione dei ranghi sociali creata dall’indossare vestiti ed ornamenti differenti da quelli idonei alla propria condizione si uniscono ai problemi creati dai costi sproporzionati che una dote lussuosa impone: vale a dire la diminuzione dei matrimoni e il conseguente ricorso degli uomini alla sodomia⁷¹. Bernardino inoltre sottolinea lo “scandalum” creato dall’indossare vestiti ed ornamenti eccessivamente lussuosi e costosi, che oltre a generare invidia, dà anche il cattivo esempio, spingendo altri a commettere lo stesso peccato. I lussi inutili infatti, così come il gioco, il ricorso alle superstizioni e l’appartenenza alle “parti”, sono contagiosi. Il cattivo comportamento si trasmette di padre in figlio (o di madre in figlia), perpetuando l’errore. Non solo, poiché nel caso dei peccati commessi pubblicamente, come quelli di cui stiamo parlando, si contaminano anche i vicini e gli amici, e tutti coloro cui invece andrebbe dato il buon esempio. Una delle tecniche adottate dagli

⁶⁹ D. SCAFOGLIO, *Il gioco della Cuccagna. Spreco, rivolta e sacrificio del carnevale napoletano del 1764*, Colonnese, Napoli 1981, p. 68.

⁷⁰ Parafraza Le. PELLEGRINI, *Predicazione osservante e propaganda politica*, cit., p. 517.

⁷¹ Cfr. M. G. MUZZARELLI, *"Contra mundanas vanitates et pompas". Aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del XV secolo*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XL/2 (1986), pp. 371-390, e EAD., *Gli inganni delle apparenze*, cit., in particolare pp. 165 e segg.

osservanti per cercare di rendere permanenti gli insegnamenti da loro esposti è proprio la responsabilizzazione dell'uditorio, il rendere il laico partecipe del percorso di evangelizzazione della società di cui è parte. Questo consiste nel rendere il peccatore conscio del danno che peccando egli trasmette alla società, ma che molte volte è ben visibile anche a livello retorico. Così, a Siena nel 1427, Bernardino invitava gli ascoltatori a ricordare la predica e a riferirla a chi non aveva potuto assistervi, innescando un circolo virtuoso, e rendendo l'ascoltatore prolungamento della sua azione catechizzatrice.

Tornando al rogo, proprio il fatto che il peccato in questione non sia commesso in privato, ma in maniera manifesta e ben visibile a tutti, e sia connotato per gravità anche in base a questo suo essere pubblico, rende necessaria una sua espiazione pubblica e ben visibile. Il cittadino rinuncia pubblicamente ai suoi peccati, liberandosi di quegli oggetti che li rappresentano e, attraverso il fuoco, la città viene purificata dalla loro presenza. È una rinuncia al peccato che è sì personale, ma anche comunitaria, poiché, come è stato pubblicamente dannoso il peccato, così diviene socialmente fruttifera ed esemplare la rinuncia ad esso. Chi aveva dato cattivo esempio con il peccato, dà ora il buon esempio della redenzione, portando quegli "strumenti del diavolo" affinché siano bruciati ed il rapporto della città con il divino venga ristabilito. La città stessa si ritrova unita attorno al rogo, per assistere allo spettacolo della purificazione. Ed allora quel determinato comportamento viene pacificamente riconosciuto come peccato e quegli oggetti vengono identificati, anche visivamente, come strumenti creati dal diavolo per indurre il popolo cristiano in tentazione.

Il mettere infatti in cima al rogo una bandiera raffigurante il demonio, richiama in maniera diretta l'appartenenza di quella catasta di oggetti al diavolo: come i cittadini si radunavano sotto la bandiera della loro città al suono della campana, così alle parole del predicatore erano radunati in piazza gli strumenti del diavolo, pronti per essere bruciati. Ottavia Niccoli⁷² ha inoltre notato come a Firenze già precedentemente durante il carnevale, i fanciulli creassero dei capannucci con delle fascine di paglia e della legna a cui in seguito veniva dato fuoco; bruciamenti che il Savonarola poi, "rovesciandone" il significato, ripropone nei roghi delle vanità da lui promossi, ma che molto probabilmente non si limitavano all'ambito fiorentino e furono invece diffusi anche in altre città. Questi inoltre, possono essere ricollegati ai castelli carnevaleschi, i fanciulli fiorentini dovevano infatti difendere il loro capannuccio dagli attacchi dei ragazzi degli altri quartieri, che avevano invece

⁷² O. NICCOLI, *I "fanciulli" del Savonarola*, cit., in particolare p. 110 e segg.

il compito di impossessarsene e di appiccarvi fuoco⁷³. Dei castelli carnevaleschi si trova testimonianza già dal Duecento, costruiti all'interno delle città, venivano utilizzati per inscenare finte battaglie per il loro possesso, che finivano sempre per scadere in battaglie vere e proprie e sassaiole. Col tempo assunsero aspetti sempre più scenografici e spettacolari, diventando una vera e propria moda durante il Cinquecento⁷⁴. Una sassaiola era fatta anche a Perugia e venne condannata, come accennato precedentemente, anche da Bernardino. È ad essa che si riferisce l'Oddi quando parla di "certe battaglie pericolose e destructive" che si tenevano più volte l'anno, estirpate da Bernardino⁷⁵. Il rogo delle armi, rappresentato nel rilievo di Duccio, assume ora una prospettiva differente: è probabile che all'interno delle battaglie perugine si costruissero capannucci simili a quelli riscontrati per Firenze o che Bernardino ne avesse visti di simili in altre città italiane, effettuati proprio all'interno di quel tipo di giochi che ora, a Perugia, stava condannando. Promuovendo il castello di legno per bruciare le armi, richiama e voleva sostituire simbolicamente proprio l'altro genere di castelli. Le due ritualità collettive si rispecchiano infatti inversamente, e Bernardino per condannare i giochi e le battaglie le colpisce utilizzando il loro stesso rito simbolico di conquista e distruzione.

Gli osservanti e la società

A Perugia, dopo la predicazione ed i roghi bernardiniani del 1425 si provvide ad una modifica degli statuti cittadini⁷⁶, vietando fra le altre cose i giochi pubblici che mettevano in pericolo la stabilità cittadina, non solo perché profani ma anche perché in essi, come è stato giustamente asserito da Marina Montesano⁷⁷, veniva messa in pericolo la gerarchia e la pace della città, destabilizzando la società cittadina. Il governo perugino non può che acconsentire e sostenere il progetto osservante, e utilizza Bernardino come

⁷³ Cfr. G. CIAPPELLI, *Carnevale e Quaresima*, cit., in particolare pp. 123-136 e nelle conclusioni; D. BALESTRACCI, *La festa in armi. Giostre, tornei e giochi del Medioevo*. Laterza, Roma-Bari 2001, p. 142-3.

⁷⁴ Ivi, p. 141 e segg.

⁷⁵ Cfr. *La Franceschina*, p. 375.

⁷⁶ Cfr. C. CARDINALI, *Il Santo e la norma. Bernardino da Siena e gli statuti perugini del 1425*, in *Gioco e giustizia*, cit., pp. 183-191; e M. MONTESANO, *Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIIe-XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X – Nanterre et l'Institut universitaire de France, (Nanterre, 21-23 juin 1993), a cura di A. VAUCHEZ, Ecole française de Rome, Roma 1995, pp. 265-275.

⁷⁷ Cfr. ivi.

“potente canale di organizzazione del consenso”⁷⁸, adducendo come problemi di governo risolti dagli statuti redatti sotto l’influenza della predicazione bernardiniana, l’eccessiva spesa e la situazione caotica causata dai giochi. Anche dal punto di vista della condanna civile dei lussi tanto biasimati dagli osservanti, emergono due problemi alla base della stesura delle leggi suntuarie: uno di ordine più morale ed un secondo incentrato sul tentativo di limitazione delle spese⁷⁹. Risulta chiaro infatti, che per una condanna civile di un comportamento giudicato negativo dal punto di vista religioso, occorre che il comportamento in questione sia considerato sbagliato, o abbia delle ripercussioni negative anche per il potere civile, che lo condanna ufficialmente con le sue leggi. Occorre inoltre non dimenticare la stretta compenetrazione tra religione e identità civica tipica del mondo tardo-medievale, che si era creata sia attraverso la condivisione delle stesse élite tra ‘chiesa cittadina’ e governo⁸⁰, sia attraverso il controllo, via e via più accentuato, delle associazioni devote laiche da parte del potere governativo⁸¹, che attraverso l’utilizzo delle manifestazioni devozionali cittadine a scopo civico-identitario e politico⁸². Secolare e spirituale si compenetrano dunque strettamente, e ancor più succede con la predicazione osservante che basandosi sull’ideologia del *bonum commune* mira a creare il buon cristiano, colui che lavora e lotta per il bene della propria comunità e non per quello personale, facendolo così corrispondere quindi anche al buon cittadino⁸³.

⁷⁸ Ivi, p. 275.

⁷⁹ Cfr. *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia ed in Europa tra Medioevo ed età Moderna*, a cura di M. G. MUZZARELLI e A. CAMPANINI, Carocci, Roma 2003; M. G. MUZZARELLI, *La disciplina delle apparenze: vesti e ornamenti nella legislazione bolognese tra XIII e XV*, in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. PRODI, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 757-784.

⁸⁰ Cfr. G. CHITTOLINI, *Città, istituzioni ecclesiastiche e ‘religione civica’ nell’Italia centro-settentrionale alla fine del secolo XV*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all’Europa* a cura di G. FRAGNITO e M. MIEGGE, Sismel- Il Galluzzo, Firenze 2001, pp. 325-345.

⁸¹ Cfr. M. B. BECKER, *Aspects of lay piety in early renaissance Florence*, in *The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion*, a cura di C. TRINKAUS e H. A. OBERMAN, E. J. Brill, Leiden 1974, pp. 177-199.

⁸² Tra i numerosi interessanti contributi a proposito, mi limito a citare i tuttora fondamentali lavori di R. C. TREXLER, *Ritual Behavior in Renaissance Florence. The setting*, “Medievalia et Humanistica”, n.s., 4 (1973), pp. 125-144, ID., *Florentine Religious Experience: The sacred Image*, “Studies in the Renaissance”, XIX (1972), pp. 7-41, inoltre *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, cit.; ed i saggi di A. BENVENUTI e I. GAGLIARDI in *Taumaturgia e miracoli nell’Alto e Basso Medioevo*, cit., riguardo all’utilizzo delle reliquie in ambito cittadino; D. ARASSE, *‘Fervebat pietate populus’. Art, dévotion et société autour de la glorification de Saint Bernardin de Sienne*, « Mélanges de l’Ecole Française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes », 89 (1977), p. 189-263.

⁸³ Cfr. K. ELM, *L’Osservanza francescana come riforma culturale*, in *Predicazione francescana e Società veneta nel Quattrocento. Committenza, ascolto, ricezione*, Atti del II Convegno

Il governo ed i predicatori osservanti si trovano quindi a muovere verso lo stesso scopo, che è di omologazione ed eliminazione di tutte le devianze e le forme di dissenso. Abbiamo visto come il governo perugino, riguardo al rogo, non esiti a sottolinearne la caratteristica che più gli era consona. Così nonostante le dissonanze che a volte si potevano creare fra predicatori e governo delle città, lo scopo di base di entrambi rimaneva lo stesso: la costruzione (o la restaurazione se si preferisce) di una società pacifica e regolata da norme precise. Tornando per esempio alle battaglie di cui abbiamo parlato, condannate dalla predicazione e proibite dalla legislazione cittadina da essa influenzata, era lo stesso percorso storico e sociale che tendeva alla loro eliminazione, al di là dei danni e delle violenze da esse causate, non furono le accorate prediche bernardiniane a terminarle (infatti ritroviamo condanne alle stesse fino a Cinquecento inoltrato⁸⁴), ma il fatto che queste si inserissero all'interno di un processo che toglieva le basi stesse che di quel genere di manifestazioni aveva causato il crearsi. In questo caso, il carattere "corporativo della istituzione comunale e *il* suo non essere ancora organismo sovrapersonale"⁸⁵, che viene a cadere con lo stabilizzarsi del potere e l'insignorimento delle realtà cittadine⁸⁶.

L'opera osservante per essere compresa appieno va dunque inserita all'interno dei cambiamenti socio-politici che si stanno sviluppando nella penisola e che riguardano in maniera diretta le realtà cittadine toccate dalla loro predicazione. In base a questi l'intervento dei predicatori ebbe a volte successo a volte insuccesso, e a volte solamente un momentaneo esito positivo. Un caso esemplare in questo senso è costituito dalle fondazioni dei Monti di Pietà⁸⁷. Questi erano istituti di credito ideati per diminuire l'influenza dell'usura (soprattutto ebraica) all'interno dell'economia cittadina e permettere alla popolazione meno abbiente, e che quindi più facilmente avrebbe potuto ricorrere all'usura, l'accesso ad un prestito sicuro, conveniente ed accettato dalla dottrina cristiana.

Il tema dunque si riconnetteva strettamente con la predicazione antiebraica e antiusuraria. Scrive Maria Giuseppina Muzzarelli: "Come

internazionale di Studi francescani, (Padova, 26-28 marzo 1987), Centro di Studi Antoniani, Padova 1995, pp. 9-24.

⁸⁴ Cfr. A. A. SETTIA, *La "battaglia": un gioco violento*, cit.

⁸⁵ D. BALESTRACCI, *La festa in armi*, cit., p. 117;

⁸⁶ Cfr. *ivi*, in particolare pp. 115-127.

⁸⁷ Per i Monti di Pietà cfr. V. MENEGHIN, *I monti di pietà in Italia: dal 1462 al 1562*, LIEF, Vicenza 1986; *I Monti di Pietà e le attività sociali dei francescani nel Quattrocento*, Atti del Convegno di Studi (Loreto, 25 aprile 1972), "Picenum Seraphicum", IX (1972), in particolare il contributo di A. GHINATO; i già citati lavori di G. Todeschini (cfr. n. 59) e M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza: l'invenzione del Monte di Pietà*, Il Mulino, Bologna 2001, alla quale mi permetto anche di rinviare per una bibliografia aggiornata.

dimostra la contiguità cronologica fra attacchi agli ebrei e proposte di creazione di un Monte pio, alla base dell'antiebraismo dei francescani c'era il progetto di realizzare un modello di società compattamente cristiano dove non trovasse spazio una diversità religiosa ma anche sociale, oltretutto economica, come quella espressa dalle comunità ebraiche⁸⁸. E altrove scrive sempre la storica bolognese: "La fondazione di un Monte faceva dunque parte di un programma complessivo di rinnovamento morale e civico che, nelle intenzioni dei proponenti, doveva avere conseguenze sul piano della concretezza con il dare vita alla nuova istituzione convogliando in essa risorse precedentemente destinate a pompe e vanità"⁸⁹. Anche i Monti pii dunque si inseriscono pienamente in quel progetto di riforma e rinnovamento della cristianità proprio della congregazione francescana osservante. Nonostante questo i Monti non furono sempre di semplice fondazione, né ebbero ovunque lunga durata. A Mantova, per esempio, la fondazione di uno di essi richiese svariati sforzi e predicazioni da parte di un Bernardino da Feltre che per la prima volta si cimentava nel convincere il popolo, ma soprattutto l'autorità, della necessità e della convenienza dell'istituzione di uno di essi. La forte presenza ebraica della città influì non poco sulle difficoltà riscontrate dal predicatore.

Come altrove ed in altre occasioni, i gruppi di ebrei presenti nelle città della penisola, e che gli osservanti cercavano di espellere, furono occasione di scontri tra il potere civile, che trovava in essi un importante sostegno e strumento per l'economia cittadina, ed i francescani. Anche quando il predicatore riusciva nell'intento di convincere il governo della necessità di una loro esclusione dalla società cittadina, poteva succedere che, passati un paio d'anni, gli ebrei fossero riammessi e richiamati proprio a causa della loro utilità per lo sviluppo economico. Così succede per esempio a Giovanni da Capestrano. Egli riuscì a convincere la regina Giovanna II ad emettere un editto che obbligava gli ebrei del regno a sottostare alla legge canonica: solamente dopo due mesi però questo venne abrogato⁹⁰. O come ad Ancona nel 1427 dove sulla spinta del fervore antiebraico causato dalla predicazione di Giacomo della Marca il Senato decise di rinchiudere gli ebrei all'interno di un quartiere della città: la decisione venne annullata già il giorno successivo⁹¹. Più complicato il tentativo di ottenere una legislazione che limitava i diritti degli ebrei, che Giacomo della Marca fece a Fermo. Il Consiglio Generale, di impronta più antiebraica, propose un provvedimento che limitava fortemente i

⁸⁸ M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., p. 252.

⁸⁹ M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza*, cit., p. 39.

⁹⁰ Cfr. M. D'ALATRI, *Francescani e banchieri ebrei nelle città dell'Italia durante il Quattrocento*, in *I Monti di Pietà e le attività sociali*, cit., p. 68.

⁹¹ Cfr. G. LARAS, *Evoluzione del concetto di usura nel giudaismo e riflessione sui movimenti della critica minoritica nei confronti del prestito ebraico*, in *I Monti di pietà e le attività sociali*, cit., p. 85.

loro diritti, ma il Consiglio di Cernita, preoccupato per i poveri della città che non avrebbero più potuto chiedere prestiti, vi si oppose. Il governo cittadino si limitò quindi ad accontentare il predicatore con provvedimenti contro le prostitute ed alcune leggi suntuarie⁹². Ma il personaggio che maggiormente può rappresentare questo rapporto conflittuale tra predicatori e governo civico riguardo alla questione degli ebrei è il già citato Bernardino da Feltre. La sua biografia, scritta dal suo compagno Bernardino Guslino, contiene numerosi racconti di come il frate veneto fosse visto spesso come un fomentatore, un agitatore sociale, accusato dagli ebrei di incitare la popolazione contro di loro (cosa non del tutto falsa). Ma il predicatore, racconta sempre il suo biografo, proseguì nella sua opera, e nonostante lo scarso favore iniziale del potere cittadino (e a volte anche uno scarso pubblico), riuscì ovunque a farsi apprezzare ed amare, tanto che raramente poteva lasciare una città senza che tutti cercassero di trattenerlo più a lungo. Nella sua Vita, per la quale occorre pur sempre tenere in considerazione la finalità agiografica, si alternano così momenti in cui il predicatore è accolto con iniziale freddezza a racconti di come le città della penisola, anche attraverso i loro organi di governo, facessero a gara per accaparrarsi la sua presenza soprattutto per i cicli omiletici più importanti⁹³.

Ritornando al caso mantovano la fondazione effettiva richiese più predicazioni da parte del frate feltrino, accompagnate anche da gesti spettacolari, come quando terminata una predica si tolse gli zoccoli e si allontanò senza benedire i suoi uditori, fatto interpretato dai più come pessimo presagio⁹⁴. Inoltre avveniva di frequente che allontanatosi il predicatore e dissoltosi l'entusiasmo iniziale, i Monti di Pietà fossero lasciati cadere quasi in disuso, costringendo altri predicatori ad intervenire per raddrizzare le loro sorti, favorendo attraverso la predicazione l'afflusso di nuove donazioni. A titolo di esempio cito il caso dell'Aquila, dove lo stato del Monte ivi fondato da Giacomo della Marca costrinse Bernardino da Feltre a rifondarlo, incorrendo anche qui in dissidi con il duca di Calabria per la questione del prestito ebraico.

⁹² Cfr. L. ROSSI, "Populus firmanus iterum petit hebreos": Fermo, secoli XIV-XVI, in *La presenza ebraica nelle Marche. Secoli XIII-XX*, a cura di S. ANSELMi e V. BONAZZOLI, Proposte e ricerche (Quaderni 14), Ancona 1993. Più in generale sull'attività di Giacomo della Marca a Fermo cfr. R. M. DESSÌ, *Predicare e governare nelle città dello stato della Chiesa alla fine del medioevo. Giacomo della Marca a Fermo*, in *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. BARONE, L. CAPO e S. GASPARRI, Viella, Roma 2000, pp.125-159; E. TASSI, *La predicazione antiusura di S. Giacomo della Marca e dei frati dell'Osservanza a Fermo*, "Quaderni dell'Archivio storico arcivescovile di Fermo", 12 (1991), 55-75; C. TOMMASINI, *La città di Fermo e S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", XIII (1976), pp. 171-200.

⁹³ Gli esempi sono svariati, cfr. BERNARDINO GUSLINO, *La vita del beato Bernardino da Feltre*, a cura di I. CHECCOLI, Compositori, Bologna 2008; cfr. anche M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., in particolare pp. 193-265.

⁹⁴ Ivi, p. 232 e EAD., *Il denaro e la salvezza*, cit., pp. 42-43.

Altrove succedeva che passasse lungo tempo dalla proposta iniziale alla fondazione concreta del Monte⁹⁵. L'effettiva efficacia e durata dell'intervento osservante quindi, anche quando non si basava solamente sull'oratoria, ma trovava sbocco più tangibile e duraturo in un prodotto reale e concreto come i Monti, non era certa.

L'influenza dei predicatori sulla società non sempre pertanto andò molto oltre il fervore momentaneo dovuto dalla presenza del predicatore. In altri casi i risultati ottenuti sembrano essere, non eterni, ma almeno più duraturi. È il caso per esempio di alcune riforme agli statuti cittadini promosse dagli osservanti e di alcune paci⁹⁶ (ma non tutte) che essi riescono a stabilire tra fazioni o tra città differenti (queste ultime in realtà molto più rare). Sono i casi quindi nei quali potere civile e predicatori muovono verso lo stesso scopo; quando il predicatore promuove una pace che è anche sostegno dei ceti di governo cittadini, ed assume così il ruolo di "presenza stabilizzante"⁹⁷. Quando "il pulpito osservante è percepito dal potere politico (e praticato dai predicatori) come uno strumento di governo, capace di assecondare le riforme politiche e civili"⁹⁸. Al tempo stesso nell'idea osservante, "un preciso ruolo [era] assegnato alle autorità civili delle varie città, che a tal fine, andavano interpellate, anzi sollecitate"⁹⁹. Due idee non contrapposte anzi a mio parere complementari. Poiché l'azione in un certo senso congiunta e sinergica tra predicatore e governo rende l'intervento più stabile, perché non solo è probabile che, a valle dell'evento omiletico, il potere cittadino in certo qual modo continui e mantenga attuale l'azione del predicatore (per esempio come succede attraverso il consolidamento dell'istituzione di pacieri), ma anche a monte l'intervento è voluto e cercato dal potere ed incentrato su temi già sensibili sia per esso che per la popolazione.

⁹⁵ Cfr. ibidem; vedi inoltre per altri esempi V. MENECHIN, *I Monti di Pietà in Italia...*, cit., che da p. 55 fornisce un elenco completo dei Monti fondati sino al 1562, con le notizie più importanti.

⁹⁶ Sulla attività dei francescani osservanti come pacificatori cfr. da ultimo, l'ottimo contributo di M. SENSI, *Le paci private nella predicazione, nelle immagini di propaganda e nella prassi fra Tre e Quattrocento*, "Quaderni di Storia Religiosa", 12 (2005), [*La pace fra realtà e utopia*], pp. 159-200.

⁹⁷ R. L. GUIDI, *Il pulpito e il palazzo. Temi e problemi nella predicazione dei Mendicanti nel 400*, in "Archivum Franciscanum Historicum", LXXXIX (1996), pp.263-286.

⁹⁸ Le. PELLEGRINI, *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todi*, in *La propaganda politica nel basso medioevo*, CISAM, Spoleto 2002, p. 531.

⁹⁹ M. SENSI, *Le paci private nella predicazione*, cit., p. 177.

Predicare contro le superstizioni

La lotta alle superstizioni nel progetto di riforma osservante.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'attività di regolamentazione religiosa dei predicatori va inserita all'interno dell'azione riformatrice delle osservanze¹⁰⁰. Essa è un'opera di pastorale disciplinatrice che abbraccia tutti gli ambiti del vivere civile ma che, naturalmente, trova il suo punto d'origine nella necessità di ridefinire e circoscrivere in maniera più precisa quelli che erano i comportamenti adatti ad un membro della *societas christiana*, in primo luogo dal punto di vista religioso e spirituale. Lo stimolo alla riforma e al ritorno ad uno spirito originario era nato nei chiostri osservanti, all'interno degli ordini e per gli ordini stessi, e durante il Quattrocento, secolo di crisi e di fermenti rinnovatori, si era fatto strada all'esterno di essi, verso quella società che all'inizio ne aveva in molti casi sollecitato l'avvio e che ora ne richiedeva un impegno più attivo anche al proprio interno¹⁰¹. Lo spostamento del fulcro di questa spinta riformatrice trovò nella predicazione il suo canale naturale: essa infatti era vista come mezzo privilegiato per riuscire a penetrare nelle comunità cittadine e promuoverne una cristianizzazione profonda. In maniera graduale venne abbandonato l'eremo (che rimase in ogni caso come simbolo e segno della

¹⁰⁰ É quanto è stato fatto anche nel recente lavoro di Micheal D. Bailey, nel quale l'autore ha analizzato il lavoro di Johannes Nider, focalizzandosi naturalmente soprattutto sul *Formicarius*, e lo ha inserito all'interno dell'opera di riforma della società promossa dall'osservanza domenicana della quale il Nider fu esponente attivo sia a livello dell'ordine, sia, a livello più generale, durante le discussioni a riguardo che si ebbero al Concilio di Basilea (cfr. M. D. BAILEY, *Battling Demons. Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2003)

¹⁰¹ Istruttivo a riguardo è l'esempio di Perugia raccontato da Grado Giovanni Merlo. Qui, i fraticelli "de opionione" avevano riscosso un largo successo presso il laicato al quale i frati conventuali non erano riusciti a porre rimedio. L'intervento però dei veri seguaci di frate Francesco, con la riproposizione di una purezza eremitica originaria, risultò capace di ricostruire il legame con la città. In seguito furono proprio i laici a richiamare l'azione dei frati all'interno delle mura cittadine, prima a Perugia e in seguito anche nelle città vicine, con lo scopo di richiamare la protezione e la benevolenza divina su di essa (cfr. G. G. MERLO, *Nel nome di Francesco*, cit., pp. 308-309.)

distanza dal “mondo”¹⁰²) e la dimensione pastorale della *cura animarum* assurse a compito precipuo della congregazione, affidato ad essa da Francesco e dalla Chiesa¹⁰³. Cambiamento questo che ebbe effetti profondi sulla struttura e sul carattere della riforma dell’ordine, visibili in primo luogo in rapporto alla questione dello studio, tanto condannato da alcune ramificazioni dell’ordine quanto ritenuto necessario per la buona preparazione dei frati alla predicazione ed alla confessione¹⁰⁴. Ma che, soprattutto, rispecchiava la necessità della Chiesa di riguadagnare prestigio dopo quello che Ovidio Capitani ha definito il “travaglio del Trecento”, anche attraverso un’azione “in cui consapevolmente furono immessi gli Osservanti, soprattutto nel ridisegnare lo statuto religioso e sociale di un nuovo *regimen christianum*”¹⁰⁵. La predicazione divenne quindi il centro dell’attività di riforma osservante, e molto spesso infatti i suoi membri vengono ricordati più come predicatori che come riformatori, dimenticando come l’attività omiletica fosse uno strumento per la riforma della società, e come il successo che abbiamo visto questi frati riscuotere presso il laicato, fosse sintomo di quanto la loro opera fosse bene accettata e voluta presso la popolazione ed i ceti di governo¹⁰⁶. Attraverso di essa, e attraverso una

¹⁰² Non a caso i conventi furono sempre fondati all’esterno delle mura cittadine in modo da sottolineare una distanza sia fisica che spirituale (cfr. G. G. MERLO, *Nel nome di Francesco*, cit.)

¹⁰³ Cfr. D. NIMMO, *Reform and Division in the Franciscan Order*, cit., pp. 578-597.

¹⁰⁴ Agli inizi della vita eremitica la rinuncia alla *scientia* ed agli studi veniva sentita come parte della *fuga mundi*, in quanto “I giovani frati (...) temevano che la *scientia* potesse derubarli dai frutti della loro *fuga mundi* e scuoterli profondamente nella loro *humilitas*” (K. ELM, *L'Osservanza francescana come riforma culturale*, cit., p. 15). G. G. Merlo ha sottolineato in ogni caso come l’anti-accademismo iniziale non vada confuso con un’ignoranza o con un rifiuto totale della cultura da parte dei frati, i quali molto spesso venivano reclutati in ambito universitario, portando ad esempio il caso di Giovanni da Capestrano accolto nell’ordine da Marco da Bergamo, entrambi in possesso di una formazione giuridica (cfr. G. G. MERLO, *Nel nome di Francesco*, cit.). Fu proprio Giovanni da Capestrano, assieme a Bernardino da Siena, uno dei fautori più decisi dell’istruzione dei membri della congregazione, disponendo per esempio che in ogni Vicaria fosse aperto un convento di studio (cfr. M. FOIS, *Il fenomeno dell'Osservanza negli Ordini religiosi*, cit., p. 94). Sul problema dello studio all’interno dell’ordine cfr. gli studi sull’Osservanza citati in precedenza e più in generale il recente *Studio e 'studia': le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno Internazionale di studi francescani (Assisi, 11-13 ottobre 2001), CISAM, Spoleto 2002.

¹⁰⁵ O. CAPITANI, *L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del '400 tra papi, crisi conciliare, osservanza e Bernardino da Siena e Giovanni da Capistrano*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa*, cit., pp. 13-32, citazione a p.15-16; cfr. anche ID., *La figura di Giovanni da Capestrano alla luce dei problemi del suo tempo*, in *La presenza francescana tra Medioevo e modernità*, a cura di M. CHESSA e M. POLI, Vallecchi, Firenze 1996, pp. 125-134.

¹⁰⁶ Certo, come abbiamo già accennato, vi fu anche chi si oppose all’intervento dei predicatori sia a livello dei ceti di governo sia fra gli umanisti che spesso classificavano l’attività pastorale da loro svolta come pura e semplice demagogia. Famosa è ad esempio la critica mossa da Poggio Bracciolini a Bernardino da Siena (cfr. R. L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*,

strategia omiletica fatta di temi e modi nuovi - che Mario Sensi individua come concordata tra Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Matteo d'Agrigento e Giacomo della Marca già ad Assisi nel 1425¹⁰⁷ - lo scopo era rinnovare la società e riportarla ad una retta osservanza della dottrina proposta dalla Chiesa. Questa disciplina andava applicata in tutti i campi come già accennato, e all'interno di essa anche la lotta alle superstizioni diveniva parte integrante. Nei sermoni degli osservanti infatti, probabilmente anche proprio per via del loro essere dedicati alle azioni quotidiane del laicato, del loro voler informare ogni singolo atto della vita laicale, trova ampio spazio la lotta alle *vanae observationes*, molto più spazio che nei predicatori precedenti, nei quali è molto raro trovare interi sermoni dedicati a quest'argomento. Bernardino da Siena¹⁰⁸ vi dedica un intero sermone nel suo quaresimale latino *De Christiana religione*¹⁰⁹, dove, dopo aver spiegato nei primi due articoli le origini e le offese arretrate a Dio dall'idolatria pagana, nel terzo articolo spiegava come i demoni avessero disseminato e disseminino l'idolatria tra i cristiani attraverso la falsa scienza della divinazione e ingannandoli con falsi poteri di guarigione. Ma è nel suo ciclo di sermoni tenuto a Siena nel 1427 che il predicatore francescano fa capire quanto la lotta alle superstizioni si inserisca all'interno della riforma sociale. Il sermonario riportato infatti, oltre a farci comprendere il pensiero del predicatore, ci permette anche di capire in che modo egli lo inserisse e lo sviluppasse all'interno della predicazione effettiva al laicato. Vi era infatti una differenza di "pubblico" tra i sermonari latini ed i cicli di sermoni effettivamente pronunciati dal pulpito che ne rendeva necessari alcuni cambiamenti e adattamenti. Risulta chiaro infatti che nei sermonari latini le

Tielle Media, Roma 1999; J. W. OPPEL, *Poggio, San Bernardino and the Dialogue "On Avarice"*, "Renaissance Quarterly", XXX (1977), pp. 564-587; H. BARON, *Franciscan Poverty and Civic Wealth in the Humanistic Thought*, "Speculum", XIII (1938), pp. 1-37; R. FUBINI, *Poggio Bracciolini e san Bernardino. Temi e motivi di una polemica*, in ID., *Umanesimo e secolarizzazione, da Petrarca a Valla*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 183-220, precedentemente in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, a cura di E. MAFFEI e P. NARDI, Siena 1982, pp. 509-540, ma il tema verrà affrontato anche più avanti [cfr. cap. IV], riguardo al dibattito sulla liceità del culto al Nome di Gesù).

¹⁰⁷ Cfr. M. SENSI, *Le paci private nella predicazione*, cit.

¹⁰⁸ Sulla lotta alle superstizioni in Bernardino da Siena cfr. M. MONTESANO, "*Supra aqua et supra ad vento*", cit.; F. MORMANDO, *The Preacher's Demons*, cit., (ma cfr. anche la recensione di R. L. GUIDI, *Vecchi e nuovi veleni contro s. Bernardino da Siena*, "Archivum Franciscanum Historicum", XCIII [2000], pp. 261-339); B. PATON, *To the fire, to the fire! Let us burn a little incense to God' : Bernardino, preaching Friars and Maleficio in Late Medieval Siena*, in *No Gods Except Me. Orthodoxy and Religious Practice in Europe, 1200-1600*, a cura di C. ZIKA, History Department, The University of Melbourne, Victoria (Australia) 1991, pp. 7-36; F. MORMANDO, *Signs of the Apocalypse in Late Medieval Italy: The Popular Preaching of Bernardino of Siena*, "Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture", n.s., 24 (1997), pp. 95-122.

¹⁰⁹ BERNARDINI SENENSIS *Quaragesimale de Christiana religione*, in *Opera Omnia*, cit., v. I, pp. 105-118 (s. X, "De idolatriae cultu").

tematiche dovevano essere suddivise chiaramente per argomenti, in modo da poter essere in seguito facilmente ritrovate ed utilizzate dagli altri predicatori che dell'opera avrebbero usufruito. Differente era invece la situazione per una predica orale. Nello stesso sermone “de idolatriae cultu”, Bernardino, prima di inserire un lungo elenco di modi idolatri con i quali si cercava di guarire da varie malattie, afferma: “sed de variis infirmitatibus pro quibus liberandis stultorum turba daemonibus varie sacrificia libat, aliquid modo pratico disseramus, discretis legentibus ac praedicantibus reliquia consimilia detestanda, secundum diversas patrias, perquirere relinquentes”¹¹⁰. Giacomo della Marca alla fine di un lungo elenco di esempi di incanti e superstizioni scrive: “Hec omnia dicat predicator discrete et cum moderatione”¹¹¹. Il lettore/predicatore poteva, anzi doveva, variare il sermone in base al pubblico al quale si trovava di fronte. Il problema ci viene esposto in maniera ancora più chiara in un sermone volgare dedicato all'etica matrimoniale, nel quale Bernardino spiega come sia difficile affrontare alcuni argomenti pericolosi, indicando sì l'errore a chi lo commette (compito questo essenziale del predicare), ma evitando comunque di insegnarlo a chi non lo conosce¹¹². Nella predica riportata invece, pur tenendo conto delle variazioni e dei fraintendimenti che il sistema stesso della *reportatio* comportava, il predicatore ha già operato adattando e preparando gli argomenti al suo pubblico, modificandoli in base agli errori nei quali più lo vedeva immerso e variandoli in base alla lezione che voleva insegnare in quel determinato momento e luogo.

Così, come accennato sopra, nel ciclo di prediche tenute a Siena nel 1427, Bernardino parla “de li incanti et de li divinamenti” in varie occasioni, una delle quali è, a mio parere, particolarmente importante, perché li inserisce e li contestualizza assieme ad altri peccati. La predica, tenuta il 21 settembre, è dedicata ai tre peccati capitali¹¹³ della superbia, della lussuria e dell'avarizia¹¹⁴, i

¹¹⁰ Ivi, p. 115.

¹¹¹ IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Quadragesimales*, Biblioteca Apostolica Vaticana, fondo Vaticano Latino, ms. 7642 (d'ora innanzi = Vat.-Lat. 7642) f. 64vb, ma anche altrove il predicatore si rivolge direttamente al “lector” che è, evidentemente il destinatario primo dell'opera (p.e.: “Sed tu, care lector, qui curam animarum et salutem curare intendis”, *Sermones Dominicales*, vol. I., p. 192 – Sermo “De Ludo”).

¹¹² *Siena 1427*, pred. XX, vol. I, p. 577-578; per Bernardino da Siena confronta anche i brani citati da G. CIAPPELLI, *Carnevale e Quaresima*, cit., a pp. 81-82.

¹¹³ In realtà si tratta dello schema delle “tre concupiscenze” nel quale i tre peccati di superbia, avarizia, lussuria rappresentavano i tre vizi più gravi del settenario, schema interpretato qui secondo il collegamento a I Io 2,16 (la concupiscenza della carne poteva essere interpretata sia come lussuria, è quanto accade qui, che come gola ricollegandosi invece alle tentazioni di Cristo contenute in Mt. 4,1-10). Le tre concupiscenze vengono usualmente interpretate come le radici di tutti i peccati. Cfr. C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *I setti vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, in particolare pp. 210-211.

tre peccati che fanno “muovare Iddio a ira contra a’ popoli”¹¹⁵ con grandi guerre, pestilenze e carestie. Ognuno dei tre peccati è poi suddiviso nei quattro peccati che da essi discendono e che sono i grandi temi affrontati dalla predicazione penitenziale osservante. Dalla superbia derivano la bestemmia, gli incanti del diavolo, l’arroganza e la parzialità. Dalla lussuria il lusso eccessivo, la sodomia, la mancanza di buon consiglio e infine la perdita della giustizia. Dall’avarizia derivano rapine e usure, oppressione di vedovi e fanciulli, scomunica maggiore e ingratitudine verso Dio. Tutti i peccati che Bernardino affronta in questo sermone sono strettamente intrecciati con la costruzione della *communitas christiana*, con la necessità che al suo interno ognuno si comporti da buon cristiano non solo per l’incolumità della propria anima, ma per la salvezza della città stessa. Nessun peccato rimane rinchiuso nel personale: si diffonde invece fino a raggiungere l’intero spazio cittadino, implicando danni che si ripercuotono sulla società, non solo per l’ira divina che su di essa attirano, ma anche perché compromettono il governo cittadino stesso, minacciando la capacità degli uomini di governare e di vivere civilmente nella comunità. La superbia porta la parzialità, l’avarizia l’usura, la lussuria la mancanza di buon consiglio.

Lo stesso inserire i peccati legati alla sfera del magico all’interno di una serie di altri peccati, tutti dannosi sia per l’anima che per la società, si ritrova in Giacomo della Marca. Il primo sermone domenicale, dedicato al Giudizio Universale, è un sermone particolarmente ricco di immagini e di scene terrificanti, descritte dal predicatore con estrema abilità, tanto da influenzare il pittore umbro Bartolomeo da Foligno nel dipingere il Giudizio Universale della Cappella Paradisi nella chiesa di san Francesco a Terni, dove sono stati riscontrati “punti di contatto quasi testuale”¹¹⁶ con il sermone del frate che in quella città tante volte aveva predicato¹¹⁷. Raccontando i segni che ne

¹¹⁴ *Siena 1427*, vol. II, pred. XXXV, pp. 992-1042.

¹¹⁵ Ivi, p. 996.

¹¹⁶ La citazione è di O. VISANI, *Giacomo della Marca e Roberto da Lecce: due grandi operatori culturali a confronto*, “Picenum Seraphicum”, XXI (2002, ma 2003), pp. 33-47, citazione a p. 42. Sull’affresco cfr., oltre all’articolo di Oriana Visani, B. TOSCANO, *Storia dell’arte e forme della vita religiosa*, in *Storia dell’arte italiana*, vol. III, Einaudi, Torino 1980, pp. 274-287, P. MOSTARDA, *Bartolomeo di Tommaso e Giacomo della Marca nella Cappella Paradisi a Terni*, “Esercizi”, IV (1981) pp. 59-67, M. SENSI, *Documenti su Bartolomeo di Tommaso da Foligno*, “Paragone”, 325 (1977), pp. 103-155; A. CICINELLI, *Appunti per uno studio della chiesa di san Francesco e degli affreschi attribuiti a Bartolomeo di Tommaso, nella Cappella Paradisi, in Terni*, in *Arte sacra in Umbria e dipinti restaurati nei secoli XIII - XX*, a cura di F. GIANCALONE, Ediert, Todi (1987), pp. 25-46, qualche accenno anche in J. BASCHET, *Les justices de l’au-delà : Représentations de l’enfer en France et en Italie XIIIe-XVe siècle*, École française de Rome, Roma 1993, p. 644.

¹¹⁷ Cfr. A. GHINATO, *Apostolato religioso e sociale di S. Giacomo della Marca in Terni*, “Archivum Franciscanum Historicum” XLIX (1956), pp. 106-142 e 352-390.

annunceranno l'arrivo, il predicatore descrive come i demoni degli inferi "cum cathena tenebrarum" trascineranno tutti i peccatori davanti a Dio per essere giudicati. Ogni demone avrà i suoi peccatori:

O Mammona, venias cum avaris et usurariis! O Venus venias cum luxuriosis! O sathan, venias cum partialibus! O dyabole, cum omnibus obduratis! O Belfagor, cum homicidis! O Belzebuth cum omnibus factuchiariis! O Ioce, idest Azare, idest Oriens, cum lusoribus! O Behemoth, cum mulieribus vanis!¹¹⁸.

I fattucchieri sono inseriti nell'elenco, assieme a tutti quei peccatori che gli osservanti redarguivano ed indicavano come dannosi nelle loro prediche, fossero essi usurai, parziali o giocatori d'azzardo. All'interno di questo sistema, in cui i peccati contro Dio e i "peccati" contro la comunità sono strettamente connessi perché la comunità è *cristiana*, va quindi inserita la predicazione e l'azione osservante contro i *maleficia* e gli *incantamenta*. Come ha scritto Carlo Delcorno, è proprio l' "ampiezza del programma pastorale che giustifica la trattazione dei più disparati temi sociali, politici ed economici"¹¹⁹. L'uso di brevi ed incantesimi non è il peccato per eccellenza o l'unico che preoccupa gli osservanti, ma uno dei tanti che rovinano il rapporto tra Dio e la sua comunità e che vanno purificati anche attraverso il fuoco. Occorre non dimenticare che, come abbiamo visto nel primo capitolo, i libri magici ed i brevi venivano bruciati con i tavolieri e le insegne delle parti cittadine e che, come Bernardino invocava il rogo per le streghe, così lo invocava per i sodomiti e per gli usurai.

Chiarito come questa tematica fosse inserita all'interno di uno specifico progetto di riforma, occorre però anche tener conto che scopo della pratica omiletica è sempre stato il guidare il popolo cristiano verso la salvezza, indicando sia gli errori che la strada da percorrere per raggiungere la salvezza eterna. La predicazione è, come l'ha definita efficacemente Nicole Beriou, una "offensive éducatrice"¹²⁰. I temi affrontati, le tematiche sulle quali viene ritenuto necessario l'intervento pastorale educativo, variano e, sulle basi solide

¹¹⁸ *Sermone Dominicales*, vol. I, pp. 80-81. Il tema della *cathena peccatorum* è ripreso e sviluppato anche da Roberto Caracciolo, il cui trattato *De chatenis peccatorum* ha una larga tradizione, sia a stampa che manoscritta (cfr. O. VISANI, *Roberto Caracciolo e i sermonari del secondo Quattrocento*, "Franciscana", 1 [1999], pp. 275-317, in particolare p. 295, n. 57).

¹¹⁹ C. DELCORNIO, *La predicazione e il governo della chiesa medievale*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo*, a cura di P. PRODI, (quaderni di discipline storiche; 18), Clueb, Bologna 2003, pp. 95-126, citazione a p. 100.

¹²⁰ N. BERIOU, *Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge*, "Communication", 72 n. 1 (2002), pp. 113-127, cit. a p. 115.

delle citazioni e delle strutture fisse del pensiero teologico, si inserisco filoni nuovi, che nelle modifiche e nelle interpretazioni degli schemi stabili trovano la loro via verso il laicato. L'omiletica si fonda quindi, come gran parte della cultura medievale, su una base patristica e scritturale che ne attesta l'ortodossia e che, con la propria autorevolezza, ne conferma la validità. Ma su questo sostrato comune, che si perpetua nell'utilizzo degli stessi trattati e degli stessi strumenti¹²¹, il frate inserisce i propri argomenti, i propri schemi mentali e i propri obbiettivi comunicativi, mettendo in contatto il sistema teologico con la realtà sociale che intende educare. Allo stesso tempo, il tentativo del predicatore di penetrare con il proprio discorso nel sistema di comportamenti del laicato e di modificarlo gli impone una conoscenza di esso che, pur filtrata dal suo intento e dai suoi obbiettivi, permette di intravedere gli elementi che nell'orizzonte della vita laicale più erano ritenuti da correggere. Non un panorama completo della realtà nella quale il predicatore opera, quindi, ma uno sfondo di cultura patristica, dogmatica e scolastica che impronta una società ideale proposta come modello. Nel confronto tra questo modello e la realtà che in esso il predicatore vorrebbe trasformare, nei vuoti, nelle mancanze e negli eccessi della società che egli intende riempire e modificare, è lo spazio della "sua" predicazione e della "sua" azione, che permette di percepire sia quale fosse il modello teorico da perseguire con la pratica pastorale in quel determinato periodo storico, che i difetti della società reale confrontata con esso. È quindi utile accennare, anche solo a livello quantitativo, come le superstizioni fossero affrontate e trattate dall'omiletica precedente, per poterne trarre qualche indicazione sui metodi e sul grado di novità effettivamente apportato dagli osservanti.

All'interno della predicazione precedente, nonostante lo scopo fosse sempre quello di migliorare la vita religiosa e sociale del laicato, le superstizioni, gli *incantamenta* e i *maleficia* non trovano lo spazio che verrà loro riservato dall'omiletica osservante. Una breve esemplificazione è quindi necessaria per trovare le giuste chiavi di lettura della predicazione quattrocentesca. Tornando indietro di circa un secolo sino a Giordano da Pisa

¹²¹ Per gli strumenti ad utilizzo dei predicatori cfr. C. DELCORNIO, *La predicazione nell'età comunale*, Sansoni, Firenze 1974; L. GAFFURI, *Nell' "Officina" del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del XXII Convegno internazionale di Studi Francescani (Assisi 13-15 ottobre 1994), CISAM, Spoleto 1995, pp. 83-11; L.-J. BATAILLON, *Les instruments de travail des prédicateurs au XIIIe siècle*, in *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, a cura di G. HASENOHR e J. LONGÈRE, CNRS, Paris 1981, pp. 197-209; utili indicazioni anche in L. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori. I Domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione, (secc. 13.-15.)*, Roma, Istituto storico domenicano, 1999 (Dissertationes historicae fasciculus XXVI).

(c. 1260-1311)¹²², attivo in quel centro Italia che sarà fulcro dell'azione osservante, troviamo una situazione completamente differente rispetto a quella rappresentata dall'omiletica francescana del Quattrocento. Egli è uno dei predicatori trecenteschi meglio conosciuti, non tanto per le informazioni di cui disponiamo in merito alla sua vita – della quale molto resta ignoto – , quanto per la quantità di sue prediche a noi giunte tramite *reportationes*¹²³. In esse lo spazio dedicato alle superstizioni non è molto, non paragonabile agli interi sermoni quattrocenteschi, e viene inserito in discorsi più ampi che affrontano varie tematiche. Nei sermonari editi da me analizzati¹²⁴ sono riscontrabili solo tre parti dedicate esplicitamente ad affrontare errori di origine superstiziosa: una prima e più corposa nel sermone XXV dell'Avventuale fiorentino¹²⁵ dedicato alla circoncisione, le altre due, più brevi, nel Quaresimale fiorentino del 1304¹²⁶ e in quello del 1306¹²⁷. Anche a livello contenutistico la differenza si rivela ampia. Giordano da Pisa infatti non si dilunga in condanne dettagliate e circostanziate dei comportamenti ricollegabili ad una sfera attinente al magico, ma mira più a dare rapidi accenni che permettano ai suoi ascoltatori di distinguere, in base alle proprie esperienze e alla propria educazione religiosa, tra il lecito e l'illecito. Il domenicano non elenca gli errori, ma cerca di fornire al laicato gli strumenti per evitare di commetterli, pure avendo come scopo la salvezza e la redenzione del laicato attraverso la proposta di “behaviour models [that] have the goal of correcting the kind of private and public behaviour which is socially dangerous”¹²⁸, nei quali, come in quelli suggeriti dalla

¹²² Predicatore domenicano attivo soprattutto in area toscana nei primi anni del Trecento, fu lettore ed in seguito *diffinitor* al convento domenicano di Santa Maria Novella a Firenze. La maggior parte dei sermoni sopravvissuti appartengono a cicli tenuti a Firenze, tranne, si ritiene, l'ultimo, risalente al 1309 e tenuto a Pisa. Cfr. C. DELCORNO, *Giordano da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LV, Roma 2000, pp.243-251; più in generale, per Giordano da Pisa, come del resto per tutta la storiografia sui sermoni, rimane fondamentale ID., *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Olschki, Firenze 1974; C. IANNELLA, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, ETS, Pisa 1999; per una bibliografia aggiornata E. CORBARI, *'Et molto sono meglio le femine che gli omini': Giordano da Pisa preaching on Catherine of Alexandria*, “Medieval Sermon Studies” 51 (2007), pp. 9-21.

¹²³ Non è giunta nessuna predica autografa o in latino, ma ben 700 sermoni riportati in 42 manoscritti (C. DELCORNO, *Giordano da Pisa*, cit.).

¹²⁴ GIORDANO DA PISA, *Avventuale fiorentino 1304*, ed. critica a cura di S. SERVENTI, Il Mulino, Bologna 2006; ID., *Quaresimale fiorentino: 1305-1306*, ed. critica a cura di C. DELCORNO, Sansoni, Firenze 1974; ID., *Prediche inedite (dal ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290)*, a cura di C. IANNELLA, ETS, Pisa 1997; ID., *Prediche del beato F. Giordano da Rivalto ridotte a miglior lezione ed alla moderna ortografia*, 7 voll., Masi, Bologna 1820-21.

¹²⁵GIORDANO DA PISA, *Avventuale fiorentino 1304*, cit., pp. 341 e segg.

¹²⁶ GIORDANO DA PISA, *Prediche del beato f. Giordano*, cit., t. IV, p. 174.

¹²⁷ GIORDANO DA PISA, *Quaresimale fiorentino*, cit., pred. XLI, p. 213.

¹²⁸ C. IANNELLA, *Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, “Medieval Sermon Studies”, 51 (2007), pp. 22-32, citazione a p. 29.

predicazione osservante, le virtù erano proposte anche in vista del bene comune¹²⁹. L'omiletica di Giordano però non racconta le superstizioni e i comportamenti devianti verso forme non controllate di ricorso al sacro come tematiche sentite primariamente necessarie: per lui l'unico mezzo per combatterle era una fede ortodossa, e questa quindi andava insegnata, non altro. L'educazione ad una forma di religiosità corretta avveniva tramite l'istruzione alla fede e alla preghiera, attraverso una serie di proposte e insegnamenti che formavano una griglia di conoscenze, anche teologiche, sulla quale il laicato avrebbe regolato e calibrato le proprie azioni ed i propri comportamenti. Una volta istruito in questo modo, il cristiano sarebbe stato in grado di comprendere da solo cosa credere e cosa non credere, quanto era giusto e quanto era sbagliato, utilizzando le conoscenze acquisite e il "fiore d'intendimento"¹³⁰. Una impostazione che, come si vedrà in seguito, è fortemente differente da quella osservante: basti qui ricordare che Bernardino da Siena invitava i cristiani in dubbio sulla liceità dei loro comportamenti a rivolgersi "a colui che sa"¹³¹, indicandoci una delle chiavi di lettura che utilizzeremo in seguito: al suo pubblico di inizio Trecento il domenicano insegnava la dottrina poiché con essa e attraverso essa il laicato avrebbe saputo comportarsi rettamente, mentre gli osservanti, nei loro lunghi elenchi di peccati, nell'analisi minuziosa dei comportamenti, nell'esposizione di tutte le forme non esplicitamente eterodosse, istruivano su cosa non si doveva fare. La fiducia nella possibilità dell'uomo di difendersi dagli attacchi del demonio e dai peccati tramite una corretta pratica religiosa era calata: il cristiano fedele descritto da Giordano non aveva necessità di confrontarsi con esso, poiché l'uomo *santo* non può essere toccato da malie né dai demoni¹³²; i predicatori osservanti stessi, considerati come santi vivi, sono invece sempre in lotta con le

¹²⁹ Ivi. Carlo Delcorno sottolinea però come l'istruzione religiosa offerta da fra Giordano al suo pubblico, nonostante riferimenti non infrequenti alle classi inferiori, fosse rivolta soprattutto ai ceti cittadini medio-alti ai quali il predicatore cerca di offrire strumenti per vivere cristianamente la loro attività economica (cfr. C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, cit.).

¹³⁰ GIORDANO DA PISA, *Avventuale fiorentino*, cit., p. 354.

¹³¹ S. BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari. Quaresimale del 1425*, a cura di C. CANNAROZZI, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1940 (d'ora innanzi = *Firenze 1425*), III, p. 21.

¹³² "un santo uomo, e che sia amico di Dio, e in buono stato, e uomo di buona volontà, mai in lui queste cose possono avere potenza"(...) "onde siate confessi de' peccati: e stando in buona volontà, e senza peccato, non curate tutte le malie, né tutti i demoni che nulla potenza avranno sopra di te" Predica per la prima domenica di Quaresima 1304, *Prediche del beato F. Giordano da Rivalto*, cit., t. IV, p. 174.

potenze demoniache ed i loro uditori sempre minacciati da inganni tesi a trarli all'adorazione del diavolo¹³³.

Ma è possibile ricavare anche altro da questo brevissimo confronto: gli argomenti nei quali sono inseriti questi comportamenti sono differenti. Giordano da Pisa accenna ai comportamenti devozionali errati dei fedeli in prediche nelle quali sta insegnando la corretta fede. Sono esempi negativi ma non estremamente gravi, e pur sempre recuperabili, di come il laico si avvicina al sacro. Negli osservanti questi stessi comportamenti subiranno invece una condanna molto più profonda, perché effettuata insieme a quella stregoneria. Come vedremo il sermone su chi porta su di sé un breve è anche il sermone che tratta di chi offre sacrifici al demonio e delle donne che uccidono i bambini.

Il cambiamento non è quindi solo nella quantità di materiale riscontrabile sulle superstizioni, come sulle altre tematiche affrontate dalla predicazione, o nella sua aderenza alla vita quotidiana del laicato, ma è più profondo. La fiducia che la sola istruzione dottrinale potesse permettere ai cristiani di discernere tra bene e male si andava affievolendo, ed il crescente potere che il diavolo stava acquistando, la sua capacità di agire nel secolo, si stava facendo sempre più forte nella mente del clero¹³⁴, imponeva un'educazione in cui ogni aspetto della vita sociale era analizzato e classificato e regole chiare erano fornite assieme a strumenti che permettevano ai cristiani di inserire ogni azione compiuta nelle griglie concettuali costituite dagli schemi mentali che la predicazione aveva loro fornito. Il controllo sull'operato laicale veniva inoltre rafforzato dal sacramento della Confessione¹³⁵, nella cui diffusione e amministrazione proprio gli ordini mendicanti ebbero un ruolo decisivo¹³⁶. Essa, oltre ad essere per i predicatori una finestra aperta sul mondo

¹³³ Sul cambiamento della concezione del demonio durante il Trecento A. BOUREAU, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004 (ed. or. *Satan hérétique* - 2004); più generale J. B. RUSSELL, *Il diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1987 (ed. or. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages* - 1984).

¹³⁴ Cfr. A. BOUREAU, *Satana eretico.*, cit.; che la paura dell'inferno e del demonio non fosse semplicemente uno strumento per impaurire il laicato ma fosse parte anche della mentalità clericale è convincentemente esposto anche da J. BASCHET, *Les justices de l'au-delà*, cit.; ID., *Le Moyen Âge a-t-il eu peur de l'enfer?*, "l'Histoire", 182 (novembre 1994), pp. 26-33.

¹³⁵ Oltre alle opere citate in seguito, cfr. B. S. TURNER, *Confession and Social Structure*, "The Annual Review of the Social Sciences of Religion", 1 (1997), pp. 29-58; R. RUSCONI, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII^e siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École française de Rome, Rome 1981, pp. 67-85 e nello stesso volume L. K. LITTLE, *Les techniques de la confession et la confession comme technique*, pp. 87-99.

¹³⁶ Cfr. R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; cfr. anche i saggi contenuti in *Dalla penitenza all'ascolto della*

laico e cittadino¹³⁷, permetteva di verificare l'effettiva efficacia della *cura animarum* nel suo complesso e di garantire un controllo *ad personam*¹³⁸ attraverso uno schema di lettura dei peccati e dei comportamenti sempre più sottile e preciso¹³⁹. Ed è all'interno di questo ambiente culturale che si sviluppa e fiorisce la pratica pastorale quattrocentesca, dei francescani osservanti in generale e di Giacomo della Marca in particolare, affondando le sue radici, come vedremo, nelle questioni e negli argomenti che più premevano al Papato.

Giacomo della Marca

Giacomo della Marca fu uno dei membri più importanti e noti dell'Osservanza francescana, attivo sia in Italia che nell'Europa dell'Est. A piedi o a dorso di mulo attraversò la penisola e predicò indefessamente cercando di risollevarne le sorti della cristianità. Pur mancando ancora una biografia

confessione: il ruolo dei frati mendicanti. Atti del Convegno Internazionale della Società di Studi Francescani, (Assisi 12-14 ottobre 1995), CISAM, Spoleto 1996.

¹³⁷ Sull'utilizzo della confessione come strumento di conoscenza degli errori e dei comportamenti laicali utile a calibrare la predicazione, tra gli altri, M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit.

¹³⁸ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati*, cit.; sull'utilizzo della Confessione per la verifica dell'efficacia delle azioni pastorali cfr. J. BERLIOZ, "Quand dire c'est faire dire". *Exempla et confession chez Etienne de Bourbon (vers 1261)*, in *Faire croire*, cit., pp. 299-335; sullo sviluppo della confessione cfr. anche N. BERIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Cerf, Paris 1983, pp. 73-93; Bryan S. Turner ha inoltre sottolineato come il sacramento della Confessione servisse anche a rinforzare i valori centrali della comunità, confermando in questo modo l'importanza dell'autorità che era predisposta al loro mantenimento (B. S. TURNER, *Confession and Social Structure*, cit.). Anche John Bossy, sottolineando l'importanza sociale della confessione l'ha definita come "regolamento annuale dei conti sociali" (J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1998, in particolare si rimanda al capitolo dedicato a *Storia sociale della confessione nell'età della Riforma*, pp. 59-85; citazione a p. 65).

¹³⁹ H. MARTIN, *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Âge*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, cit., pp. 117-136; sugli strumenti a disposizione dei confessori per penetrare efficacemente nel segreto dei peccati del penitente cfr. anche J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, cit., in particolare pp. 363-374; sulla diffusione dei trattati sulla Confessione cfr. anche più avanti; Keith Thomas parla della confessione anche come strumento di "riaffermazione dei valori sociali" (K. THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Mondadori, Milano 1985, p. 140 [ed. or. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* - 1971]).

critica¹⁴⁰, disponiamo di tre biografie¹⁴¹ scritte poco tempo dopo la sua morte, la più importante e affidabile delle quali (nonostante alcune imprecisioni e cambiamenti dovuti principalmente alla volontà agiografica del suo autore) è dovuta a Venanzio da Fabriano¹⁴², suo compagno negli ultimi 13 anni di vita, sino alla morte avvenuta a Napoli nel 1476. Nonostante la carenza di indicazioni cronologiche e geografiche precise e l'intento agiografico - scopo dichiarato del frate era promuoverne infatti la canonizzazione, che invece si farà attendere a lungo¹⁴³ - questa biografia, come vedremo anche in seguito, si dimostra abbastanza attendibile, soprattutto per quanto riguarda gli eventi a cui l'autore assistette o che dichiara essergli stati raccontati direttamente dal predicatore¹⁴⁴. Le altre due biografie si rifanno largamente a questa pur

¹⁴⁰ Ancora utile G. CASELLI, *Studi su S. Giacomo della Marca pubblicati in occasione del II centenario della canonizzazione*, 2 voll., Ascoli Piceno - Ripatransone 1926, sebbene non criticamente accurato e carente nei riferimenti; D. LASIC, *De vita et operibus S. Jacobi de Marchia, (studium et recensio quorundam textuum)*, Biblioteca Franciscana, Falconara M. 1974, ma vedi la recensione di Cl. SCHMITT, "Archivum Franciscanum Historicum", LXVII (1974), pp. 600 e segg. Utili i profili biografici tracciati da C. CASAGRANDE, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LIV, Roma 2000, pp. 214-220, e da R. LIOI, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, coll. 388-396. Cfr. anche O. BONMANN, *Fonti poco note della vita di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", VII (1970), pp. 99-110; R. LIOI, *Situazione degli studi su san Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum" VI (1969), pp. 9-33; D. LASIC, *Definizione degli scritti e problemi biografici di s. Giacomo della Marca*, ivi, pp. 36-40 e A. GHINATO, *Per una biografia di san Giacomo della Marca*, ivi, pp. 41-59.

¹⁴¹ Cfr. i vari contributi presenti nel volume *Biografia e agiografia di san Giacomo della Marca*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Monteprandone, 29 novembre 2008), a cura di F. Serpico, in corso di stampa; R. LIOI, *Biografi e biografie di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum" VII (1970), pp. 7-46 e, più recentemente, R. MANFREDONIA, *Il dossier agiografico del sec. XV su S. Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV)*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Monteprandone, 24-25 novembre 2006), a cura di F. SERPICO, Comune di Monteprandone - Sismel - Il Galluzzo, Firenze 2007, pp. 85-97.

¹⁴² Sono state ritrovate tre versioni della Vita scritta da fra Venanzio, tutte e tre edite. M. SGATTONI, *La vita di S. Giacomo della Marca*, cit., (cfr. anche la recensione di D. PACETTI in "Archivum Franciscanum Historicum", XXXVI [1943], pp. 277-280); T. SOMIGLI, *Vita di s. Giacomo della Marca scritta da fra Venanzio da Fabriano, secondo la redazione del codice di Pesaro*, "Archivum Franciscanum Historicum", XVII (1924), pp. 378-414; cfr. anche U. PICCIAFUOCO, *La vita di S. Giacomo della Marca (1939-1496) secondo gli antichi codici di fra Venanzio da Fabriano (1434-1506)*, Monteprandone 1977, al quale rimando per una descrizione dei codici.

¹⁴³ Solo nel 1624 fu riconosciuto beato da Urbano VIII, e nel 1726 santo da Benedetto XII (cfr. G. MASCIA, *Canonizzazione di S. Giacomo della Marca (1624, 1726). Due opuscoli*, Laurenziana, Napoli 1975), riguardo ai problemi sollevati dalla componente agiografica, sempre presente anche nelle vitae di santi relativamente recenti, mi permetto di rinviare a G. CIAPPELLI, *Un santo alla battaglia di Anghiari. La «vita» e il culto di Andrea Corsini nella Firenze del Rinascimento*, Sismel - Il Galluzzo, Firenze 2007, in particolare pp. 13-24.

¹⁴⁴ Cfr. R. LIOI, *Biografi e biografie*, cit, in particolare pp. 23 e segg.

narrando, di tanto in tanto, eventi differenti¹⁴⁵. Una è dovuta a Giovan Battista Petrucci, arcivescovo di Taranto, “uomo dottissimo e molto amico di S. Giacomo”¹⁴⁶. Scritta nel 1485, quest’opera in esametri venne depositata dal suo autore come pegno e simbolo della sua devozione sulla tomba del futuro santo¹⁴⁷. L’altra, anch’essa fonte per la maggior parte dei biografi per i secoli successivi quali Marco da Lisbona o Paolo Regio, è dovuta al giureconsulto abruzzese Aurelio Simmaco de Iacobiti¹⁴⁸.

Nato a Monteprandone nelle Marche nel 1393, dopo un’infanzia passata pascolando pecore e porci¹⁴⁹, si trasferì ad Offida, dove ricevette la prima educazione da un parente sacerdote. In seguito fu ad Ascoli Piceno e a Perugia dove, ospitato dal celebre umanista Francesco degli Ubaldi¹⁵⁰, studiò diritto, come i suoi futuri confratelli Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano¹⁵¹. Successivamente, sempre seguendo il degli Ubaldi, esercitò a Firenze¹⁵² dove, secondo le Vite, cominciò a maturare l’idea di una conversione alla vita religiosa. Accolto nell’ordine nel 1416 da Matteo d’Agrigento¹⁵³ alla

¹⁴⁵ D. LASIC, *De vita et operibus*, cit., offre una tavola sinottica degli eventi raccontati nelle prime tre biografie a pp. 113 e segg.

¹⁴⁶ R. LIOI, *Biografi e biografie*, cit., p. 15.

¹⁴⁷ Una prima edizione di quest’opera si dovette al Wadding (*Vita et res gestes B. Iacobi Piceni Ord. Min. Obs. a Iohanne Baptista Petruccio Archiepiscopo Tarentino carmine heroico olim conscripta. Edidit, recensuit, notis et commentariis illustravit Fr. Lucas Waddingus*, sumpt. Laurentii Durand, Lugduni 1641), dopo la riscoperta del codice, ne è stata curata un’edizione critica: G. B. PETRUCCI, *Poema latino anepigrafico su s. Giacomo della Marca*, a cura di L. DE LUCA e G. MASCIA, S. Francesco al Vomero, Napoli 1975; cfr. E. D’ANGELO, *Agiografia latina su Giacomo della Marca. La Iacobeis di G. B. Petrucci (BHL 4109)*, in *San Giacomo della Marca e l’altra Europa*, cit., pp. 49-66.

¹⁴⁸ Sui biografi più recenti, cfr. R. LIOI, *Biografi e biografie*, cit., p. 30. Il manoscritto contenente la Vita fu per lungo tempo creduto perduto. Nel 1916 fu ritrovato da L. Oliger a Monaco ed in seguito nella biblioteca francescana del SS. Nome di Washington dove è tuttora (cfr. L. OLIGER, *Una Vita in ottava rima di S. Giacomo della Marca, opera di Aurelio Simmaco De Iacobiti*, “Studi Francescani” 1939, pp.22-50). Ne esistono due edizioni: AURELIO SIMMACO DE JACOBITI, *Beatus Iacobus de Marchia. (Poema inedito napoletano – 1490)*, a cura di P. DA PRATI, Glaux, Napoli 1968 e ID., *Poema inedito in ottava rima su S. Giacomo della Marca (1393/3-1476)*, a cura di G. MASCIA, Cenacolo Serafico, Napoli 1970.

¹⁴⁹ Egli stesso racconta: “Et ego probavi quando fui puer pecorarius et porcarius”, Sermo “De Verbo Dei”, *Sermones Dominicales*, vol. I, p. 385.

¹⁵⁰ Cfr. U. NICOLINI, *Chi era il ‘gentiluomo’ perugino che ospitò Domenico alias Giacomo da Monteprandone*, “Picenum Seraphicum”, VII (1970), 190-193.

¹⁵¹ Cfr. R. POLITICCHIA, *S. Bernardino da Siena e lo «Studium Perusinum»*, “Bollettino della Deputazione di storia patria per l’Umbria”, 43 (1946), numero dedicato agli Atti del II Convegno Storico Umbro: *Accademie e istituti culturali umbri* (Perugia, 27-28 aprile 1946), pp. 22-25.

¹⁵² All’interno dei sermonari vi sono alcuni accenni all’esperienza fiorentina di Giacomo della Marca ancora laico, mi sia permesso di rinviare per un elenco a C. DELCORNO, *Modelli retorici e narrativi*, cit., p. 387, n. 146.

¹⁵³ Cfr. M. SENSI, *Le paci private nella predicazione*, cit.

Porziuncola, passò alcuni anni a S. Salvatore¹⁵⁴ a Firenze, dove nel 1420 cominciò a predicare, attività che non abbandonò pressoché fino alla morte¹⁵⁵. Il legame più rimarcato dai biografi e dal predicatore stesso è proprio quello con Bernardino da Siena, maestro e modello, che, come già accennato, con la sua esperienza e attività omiletica diede forma e rappresentò l'ideale dei predicatori quattrocenteschi¹⁵⁶. Il senese è presente non solamente in *exempla* e racconti personali che arricchiscono i sermoni, ma anche come richiamo e prototipo dal quale molto spesso il predicatore marchigiano trae spunto per la sua scrittura omiletica, divenendo punto di riferimento costante e sempre presente. Anche per la pratica concreta dell'azione pastorale Bernardino assume un ruolo fondamentale attraverso una gestualità e un'oratoria che tramite l'esempio e l'insegnamento passerà alla maggior parte dei suoi confratelli, rimanendo come modello sempre imitato di approccio al pubblico laico¹⁵⁷. Nell'attività giacomiana per la riforma della società cristiana ruolo di primo piano svolge dunque naturalmente la predicazione, esercizio in cui fu, come tutti gli osservanti, assiduamente impegnato e della quale ci rimangono¹⁵⁸

¹⁵⁴ Ora Monte alle Croci.

¹⁵⁵ Lo stesso Giacomo della Marca scrive nel codice BAV Vat. Lat. 7780 f. 1v: "Ego frater Iacobus de Monteprandone ordinis minorum etate viginto duorum annorum in nomine Domini ingressus in [ordinem] sancti Francisci de mense julii 1416. Et incepti predicare in festo sancti Antonii de Padua in sancto Salvatore prope Florentiam 1420. Et dimisi predicationem in festo sancti Bernardini de mense madii 1467, manu propria; habens etatem septuaginta quinque annorum", cit. da D. LASIC, *Sermones s. Iacobi de Marchia in Cod. Vat. Lat. 7780 et 7462 asservati*, "Archivum Franciscanum Historicum", LXIII (1970), pp. 476-565, il codice, autografo, proviene dalla biblioteca fondata dal futuro santo a Monteprandone, della quale parleremo più avanti.

¹⁵⁶ Fra i numerosi contributi mi limito a citare i fondamentali C. DELCORNO, *Modelli retorici e narrativi*, cit. e Z. ZAFARANA, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, cit.; per quanto riguarda la pratica omiletica, la sua gestualità e il suo inserirsi nella vita cittadina L. BOLZONI, *La rete delle immagini*, cit.; EAD., *Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena*, in *Il francescanesimo e il teatro medievale*. Atti del Convegno nazionale di studi, (San Miniato, 8-9-10 ottobre 1982), Società storica della Valdelsa, Castelfiorentino 1984, pp. 177-194.

¹⁵⁷ Cfr. in particolare il contributo di Carlo Delcorno citato alla nota precedente.

¹⁵⁸ Sempre da collegare alla attività omiletica e alla sua preparazione, ma opera alla quale dedicherò poco spazio in seguito proprio per il suo carattere compilatorio, è il *Campus Florum*, Summa di citazioni bibliche e giuridiche dedicata ai confessori e riguardante i principali argomenti contenuti anche nella predicazione; che assume la "ruvida stringatezza di un bollettino di guerra" (la definizione è di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Infedeli, ebrei ed eretici: tipologia degli esclusi nella predicazione di san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa*, cit., pp. 157-178, citazione a p. 173). Il trattato, mutilo dell'ultima parte, è conservato nel manoscritto di Monteprandone M45 (ringrazio il Comune di Monteprandone e la dottoressa Fulvia Serpico per avermi gentilmente fornito copia del manoscritto). Renato Lioi ha inoltre identificato nel *Compendium Theologiae Moralis* contenuto nel codice 262 della Bodleian Library di Oxford, quasi una prima versione del trattato, (cfr. R. LIOI, *Il Campus*

due sermonari latini (un Domenicale¹⁵⁹, edito, ed un Quaresimale¹⁶⁰ a tutt'oggi inedito) e svariati manoscritti con schemi, canovacci e prime stesure delle prediche che poi andranno a comporre la predicazione effettiva¹⁶¹. Praticamente nulla è al contrario la testimonianza dell'attività omiletica volgare del frate. Sono conservate solamente due prediche riportate da un ciclo

Florum di s. Giacomo della Marca e un suo compendio di teologia morale, "Picenum Seraphicum", VII [1970], pp. 111-170).

¹⁵⁹ Il Domenicale - contenente 99 sermoni, due per ogni domenica dell'anno dalla prima domenica di avvento alla domenica 24 dopo Pentecoste - è stato edito da D. Lioi (*Sermones Dominicales*, cit.) sulla base del manoscritto ora contenuto nella biblioteca di Falconara Marittima (per una descrizione del codice cfr. D. PACETTI, *I «sermones dominicales» di S. Giacomo della Marca (1393-1476) in un codice autografo del convento di Falconara*, "Collectanea Franciscana" XI [1941], pp. 7-34 e 187-222, che per primo riconobbe nel codice il domenicale giacominiiano). Ma sull'edizione cfr. anche la recensione di C. DELCORNO, "Lettere Italiane" XXXIII (1981), pp. 240-242.

¹⁶⁰ Il Quaresimale risulta a tutt'oggi inedito. Nella presente tesi mi baserò essenzialmente sul codice Vat.-Lat. 7642 della Biblioteca Vaticana, contenente 123 sermoni, segnalato per primo da Ottokar Bonmann nel 1970 (O. BONNMANN, *Fonti poco note*, cit.) ed in seguito analizzato da Dyonisius Lasic (D. LASIC, *Sermones S. Iacobi*, cit.) poiché ritenuto abbastanza concordemente dagli studiosi come il più affidabile. Esso infatti, anche se non autografo, contiene alcune correzioni e commenti di mano del predicatore. Altro codice contenente i sermoni quaresimali è conservato ora a Foligno nella Biblioteca comunale (C.A. IX. I.II.) e proviene dalla biblioteca del convento di San Bartolomeo (come segnalato nel codice stesso f. 2), mancano i primi 20 sermoni, per un totale quindi di 103 prediche (cfr. R. LIOI, *I «Sermones Quadragesimales» di S. Giacomo della Marca in un codice della Biblioteca comunale di Foligno*, "Annali del Pontificio Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara", X (1960), pp. 37-137) Mi riferirò a questo manoscritto solamente nel caso apporti delle variazioni importanti rispetto al testo del Quaresimale conservato nella Biblioteca Vaticana. Altro manoscritto riguardante i sermoni quaresimali è quello contenuto nel codice 187 della Biblioteca Angelica di Roma, ma non verrà preso in considerazione in questa tesi poiché, come già segnalato da parecchi studiosi i sermoni in esso contenuti, oltre ad essere in minor numero (un totale di 80), sono stati anche rimaneggiati ampiamente da un agostiniano (cfr. D. PACETTI, *I sermoni quaresimali di S. Giacomo della Marca contenuti nel codice 187 della Biblioteca Angelica di Roma*, "Archivum Franciscanum Historicum" XLVI (1953), pp. 302-340).

¹⁶¹ I codici di questo tipo a cui farò riferimento riguardo ad eventuali particolari e differenze soprattutto negli *exempla* (essendo i sermoni contenuti in questi manoscritti soprattutto abbozzi risultava difficile proporre dei confronti utili sulle strutture) sono: M 42, M 46, M46bis, tutti ritenuti autografi. Originariamente erano contenuti nella biblioteca del convento fondato dal predicatore nel suo paese natale, ora sono conservati nell'Archivio Comunale di Monteprandone. Per una descrizione di questi codici rimando a A. CRIVELLUCCI, *I codici della libreria raccolta da S. Giacomo della Marca nel convento di S. Maria delle Grazie presso Monteprandone*, Raff. Giusti, Livorno 1889 ed al più recente *I codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo civico di Monteprandone : catalogo*, a cura di S. LOGGI, coordinamento scientifico M. MEI, Regione Marche. Centro regionale per i beni culturali - Comune di Monteprandone, Monteprandone 2000. Le citazioni saranno effettuate dai relativi manoscritti, ma Renato Lioi, nel *Supplementum* (vol. IV) dell'edizione del Domenicale ne offre una vasta panoramica, con edizione precisa di ampi stralci, rivelatosi aiuto utilissimo e fondamentale anche per il reperimento degli *exempla* in questione.

di sermoni tenuto a Padova nel 1460. Esse sono custodite in un libretto devozionale che ora si trova a Siviglia e sono il sermone “De sancto Bernardino” e quello “De blasphemia”¹⁶², unici superstiti (sinora ritrovati) di una predicazione volgare che in cinquant’anni toccò molte città e località della penisola.

Molto importante, anche per quanto riguarda l’argomento di questa tesi, fu il ruolo da lui svolto nella lotta contro i fraticelli *de opinione* nelle Marche, poiché da questa sua attività di inquisitore, che chiaramente non si limitava alla repressione dell’eresia ma indagava le varie devianze riscontrate presso la popolazione, derivano parecchi degli *exempla* riportati poi nella predicazione e con essi, chiaramente, anche la visione ed interpretazione che degli “errori” poi proponeva ai suoi uditori. Non si hanno però molte notizie al riguardo¹⁶³. Giacomo fu attivo come inquisitore fin dagli anni venti del Quattrocento – non molto dopo, quindi, la sua entrata nel vivo dell’azione pastorale - inizialmente come compagno di Giovanni da Capestrano ed in seguito anche da solo, sebbene non siano chiare le date né la durata del suo mandato¹⁶⁴. Una testimonianza, al momento purtroppo perduta, riportava inoltre delle critiche contro la durezza eccessiva della sua azione inquisitoriale¹⁶⁵. La stretta

¹⁶² I due sermoni sono stati editi da C. DELCORNO, *Due prediche volgari di Iacopo della Marca*, cit., precedentemente solo uno dei due sermoni era stato edito da D. PACETTI, *Predica in onore di S. Bernardino recitata a Padova nel 1460 da S. Giacomo della Marca*, “Le Venezie Francescane”, XX (1953), pp. 18-50; le due prediche derivano dalla predicazione che Giacomo tenne a Padova per la Quaresima del 1460 e della quale ser Francesco de’ Novellini aveva probabilmente eseguito una *reportatio* intera, dalla quale Girardo Pilizare, autore del manoscritto in questione, ha trascritto i due sermoni a noi pervenuti.

¹⁶³ Lo studio più completo è M. D’ALATRI, *Il ruolo di Giacomo della Marca nella repressione dei fraticelli*, in ID., *Eretici ed inquisitori in Italia. Studi e documenti*, vol. II, *Il Tre e Quattrocento*, Istituto Storico dei Cappuccini, 1987, pp. 275-290, segnalo anche G. AVARUCCI, *San Giacomo della Marca e i Fraticelli*, in *Pietate et Studio*, Miscellanea in onore di Padre Lino Mocatti bibliotecario per il settantesimo compleanno, a cura di S. CHISTÈ e D. GOBBI, Civis, Trento 2006, pp. 49-63.

¹⁶⁴ Sebbene sia solo con una bolla del 1441 che Giacomo riceve da Eugenio IV i poteri inquisitoriali per le Marche ed i territori limitrofi, sono note attività di predicazione ed inquisizione contro i fraticelli ben anteriori (cfr. M. D’ALATRI, *Il ruolo di Giacomo della Marca*, cit.). Il Wadding sosteneva inoltre (come segnalato sempre ivi, p. 278) che Giacomo fosse inquisitore già durante il pontificato di Martino V (1417-1431). Segnalo che Venanzio da Fabriano, probabilmente però per amplificare e dare autorevolezza all’azione giacomiana, sostiene che il predicatore fosse inquisitore ancora nel 1473 (“et como luy era inquisitore et mandato dal Papa e che tucti lo dovea hodie”, *Vita*, p. 141; per la datazione dell’evento cfr. più avanti).

¹⁶⁵ È quanto risulterebbe da una lettera, ora perduta, scritta dal predicatore a Giovanni da Capestrano, nella quale egli si difendeva da accuse di eccessiva durezza. Questa lettera avrebbe fatto parte di una serie contenuta in un piccolo manoscritto di Giovanni da Capestrano posseduto da G. Pansa e da lui descritto in un articolo, ma poi non pubblicato e venduto ad un

connessione tra attività omiletica e attività inquisitoriale, nonché il legame con il suo ruolo all'interno della congregazione, è confermata anche dal fatto che parte fondante della sua azione contro i fraticelli era proprio la predicazione che svolse nelle zone dove essi erano attivi, attività omiletica praticata anche in concomitanza con una più generale predicazione al laicato in quelle Marche delle quali sarà inquisitore ma anche Vicario Generale per la congregazione osservante. Contro i fraticelli scrisse un Dialogo¹⁶⁶, uno dei trattati antiereticali più noti del '400¹⁶⁷ nel quale più che controbattere alle accuse che questi rivolgevano alla Santa Sede, suo scopo è dimostrare l'assoluta ignoranza religiosa e culturale dell'avversario e la sua ormai inevitabile sconfitta¹⁶⁸, in una degradazione del livello culturale e morale dell'avversario tipico della trattatistica antieretica; il trattato è imperniato inoltre su temi ed accuse - come quella di promiscuità sessuale e di assassinio rituale - che saranno centrali, com'è noto, anche nella lotta contro la stregoneria.

Impegnato difensore della cristianità, fu per tre volte inviato nell'Europa Centrale e nell'area Balcanica¹⁶⁹, attività che fu per lui

antiquario. Del manoscritto non vi è più traccia secondo Ottokar Bonmann (cfr. O. BONMANN, *Fonti poco note*, cit., p. 106-107).

¹⁶⁶ IACOBUS DE MARCHIA, *Dialogus contra fraticellos (addita versione Itala saeculi XV)*, a cura di D. LASIC, Biblioteca Francescana, Falconara Marittima 1975.

¹⁶⁷ Cfr. D. SOLVI, *Dialogare "contro" i fraticelli. Manfredi da Vercelli e Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", XXI (2002), pp. 49-74; R. LAMBERTINI, *Spirituali e Fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I Francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*, a cura di L. PELLEGRINI e R. PACIOCCO, Fondazione Cassa di Risparmio della Provincia di Macerata, Macerata 2000, pp. 38-53; E. DUPRÉ THESEIDER, *Sul «Dialogo contro i fraticelli» di S. Giacomo della Marca*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, Antenore, Padova 1970, vol. II, pp. 577-611.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁹ Giacomo della Marca fu in Bosnia, Slavonia, Dalmazia dal 1432 al 1434, e di nuovo dal 1435 al 1439, e a cavallo del 1435/2/53 brevemente in Dalmazia, ritorna per l'ultima volta (in Dalmazia, Bosnia, Ungheria e Polonia) nel 1457, cfr. C. CASAGRANDE, voce "Giacomo della Marca", cit.; F. SERPICO, *L' "Oriente" nei codici di san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa*, cit., pp. 135-155; cfr. anche B. FIGLIUOLO, *Una inedita lettera di Giacomo della Marca (15 febbraio 1432)*, "Picenum Seraphicum" XXIV (2005), pp. 287-291, che sposta la partenza del primo viaggio di qualche mese cioè al più presto al febbraio del 1432, cosa confermata anche da un'accenno nei sermoni; scrive infatti Giacomo nel sermone "De modestia": "me predicante anno 1431 in civitate Arimini in mense Februarii" (*Sermones dominicales*, vol I, p. 149). Le vite del XV secolo purtroppo sono alquanto inattendibili sui percorsi svolti dal predicatore nelle sue missioni in Europa centro-orientale (cfr. LASIC, *De vita et operibus*, cit.). Per un inquadramento più generale cfr. G. GALAMB, "in ultimis christianorum finibus". *Due osservanti italiani nell'Europa centrale e nell'area balcanica*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa*, cit., pp. 11-28; sull'attività in Ungheria ID., *S. Giacomo della Marca e gli inizi dell'Osservanza francescana in Ungheria*, "Picenum Seraphicum" XXI (2002), pp. 11-31; ID., *San Giacomo della Marca e gli eretici di Ungheria*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa*, cit., pp. 211-220; Z. NAGY, *San Giacomo in Ungheria*,

fondamentale tanto che, racconta Venanzio, in tarda età e vicino alla morte, ricordandosi del “fructo et grande honore de Dio che haveva facto là” avrebbe sostenuto che in Italia “perdimmo el tempo nostro”¹⁷⁰ a testimonianza di una attività che sembrava molto più proficua, fatta di fondazioni di conventi, lotte contro le eresie e conversioni di massa che ricordano da vicino le missioni e le opere dei monaci del IX secolo nelle terre appena conquistate dall'impero carolingio. L'Est, *in ultimis christianorum finibus* come scriveva Giovanni da Capestrano¹⁷¹, si trasforma nei luoghi dove il francescano può dispiegare appieno la sua attività lottando contro eresie come quella degli hussiti¹⁷² e difendendo i confini della cristianità, in un'area culturale e religiosa minacciata dall'avanzata ottomana e da una cristianizzazione tutt'altro che profonda, ma che il predicatore, grazie alla sua attività, può ancora recuperare allo spirito dell'ortodossia. Anche altrove si sviluppa lo spirito missionario di Giacomo della Marca teso ad operare per allargare e difendere la cristianità: nel viaggio tanto programmato e sembra mai effettuato in Oriente¹⁷³, ma anche nei numerosi appelli alla crociata lanciati durante la sua predicazione¹⁷⁴.

ivi, pp. 203-209; sull'attività in Bosnia B. PANDŽIĆ, *Giacomo della Marca vicario della Vicaria Bosnia*, ivi, pp. 189-202; A. MATANIĆ, *De duplici activitate S. Iacobi de Marchia in regno et vicaria franciscali Bosnae*, “Archivum Franciscanum Historicum”, LIII (1960), pp. 111-127; più in generale, sull'operato degli osservanti in Europa dell'Est J. KLOCZOWSKI, *L'observance en Europe centro-orientale au XV^e siècle*, in *Il rinnovamento del francescanesimo. L'osservanza*. Atti del XI Convegno Internazionale (Assisi 20-22 ottobre 1983), Università di Perugia – Centro di Studi Francescani, Assisi 1985, pp. 171-191. Alcune notizie interessanti possono essere ricavate anche da G. E. CUSMICH, *Cenni storici sui minori osservanti di Ragusa*, Tipografia del Llyod Austriaco, Trieste 1864, in particolare p. 15 e segg.

¹⁷⁰ M. SGATTONI, *La vita di S. Giacomo della Marca*, cit., p. 139.

¹⁷¹ In una lettera al cardinale Juan de Carvajal del 1456; L. WADDING, *Annales minorum*, ad Claras Aquas 1932, t. XII, p. 372; citato da G. GALAMB, “*In ultimis christianorum finibus*”, cit., p. 11.

¹⁷² Non restano molti documenti riguardo alla sua attività per contrastare l'eresia hussita. Sembra certo però che il predicatore avesse scritto un trattato contro di essa, oggi perduto ma testimoniato sia dai biografi che dal processo di canonizzazione (*Dialogus contra haereticos bohemos de communione sub utraque specie*, cfr. D. LASIC, *De Vita*, cit., p. 247-248). Dalle sue missioni in Europa dell'Est è derivato anche un trattato, sempre in forma dialogica, contro gli eretici bosniaci (*Dialogus contra haereticos bosnenses*, cfr. ivi, p. 248-249).

¹⁷³ Cfr. F. SERPICO, *L'“Oriente” nei codici*, cit.

¹⁷⁴ questo racconta e conferma anche la cronaca di Gubbio, dove nel 1464 Giacomo della Marca stava predicando la Quaresima: “Papa Pio scripxe a frate Jacomo de la Marca che li deva autorità posesse concedere quelle indulgentie che per la sua santità erano concesse in lé bolle de la cruciata a chi deva per subsidio de la cruciata tanto quanto podeva logiare con la sua fameglia in mangiare et bere per una stemana” (*Cronaca di ser Guerrero da Gubbio*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXI, parte 4, p. 77/78). L'indulgenza, continua la cronaca, è registrata nelle Reformagioni. La stessa dovette essere riconfermata da Pio II nel giugno del 1464 perché mentre il frate stava predicando appunto la crociata a Foligno nel maggio dello stesso anno, annunciando la concessione dell'indulgenza plenaria a chi donava

Altra opera che si iscrive pienamente nel clima religioso quattrocentesco è il Confessionale, per il quale purtroppo manca un'edizione critica¹⁷⁵, sebbene sembri essere l'opera di Giacomo della Marca più diffusa soprattutto nella versione volgare: Anne Jacobson Schutte¹⁷⁶ ne segnalava ben otto edizioni a stampa nel periodo dal 1465 al 1550 e ne rimangono vari manoscritti¹⁷⁷ (anche se non autografi). Della versione latina del trattato *de Confessione* è stato recentemente scoperto un esemplare, ritenuto autografo del predicatore, in un manoscritto conservato dalla biblioteca del Civico Museo Correr di Venezia, sebbene il codice sia ancora allo studio¹⁷⁸.

come sussidio una somma uguale a quanto speso per mantenere la propria famiglia per una settimana, suscitò alcune opposizioni che dovettero, a quanto pare, indurre il Papa a ribadire la liceità (Cfr. *Una lettera di Pio II a San Giacomo della Marca sull'indulgenza a favore della Crociata*, "Miscellanea Francescana", XXXVI (1936), pp. 543-544).

¹⁷⁵ Sui confessionali quattrocenteschi A. JACOBSON SCHUTTE, *Consiglio spirituale e controllo sociale. Manuali per la confessione stampati in volgare prima della Controriforma*, in *Città italiane del '500*, cit., pp. 49-59 e R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati*, cit. Per quanto riguarda più in particolare il Confessionale giacomiano, Renato Lioi segnala che Domenico Massi aveva discusso una tesi dal titolo "La Regola per ben confessarsi di S. Giacomo della Marca" (Pontificia università lateranense, Roma 1963) della quale purtroppo non sono riuscita ad avere una copia. In essa oltre ad analizzare l'opera la trascriveva da un codice di Falconara (cfr. R. LIOI, *Situazione degli studi*, cit., pp. 20-21).

¹⁷⁶ A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550: A Finding List*, Droz, Genève 1983, pp. 207-208.

¹⁷⁷ Citando il Confessionale volgare in seguito utilizzerò la versione manoscritta conservata alla Biblioteca Augusta di Perugia, Nuovo Fondo, ms 2860, (Inc. Questa è una Regola de confessione che ordino frate Jacobo de la Marcha de l ordini de li frati minore nato nel castello di monte branone el qua fu famosissimo predicatore, expl. Queste sonno le parte di la confessione: Contrizione confessione et satisfatione, DEO GRATIAS AMEN.) il volumetto, che contiene solamente quest'opera, è stato trascritto da Lorenzo Spirito, noto umanista perugino, per Mariotto di Alberto di ser Luca ("Questa confessione fu scritta per mano di mo lorenço spirito de peroscia a mariotto de Alberto de ser luca da peroscia adi 30 di maggio 1493"). Il manoscritto mi è stato segnalato dal gentilissimo padre C. Cenci che colgo l'occasione per ringraziare. Lo stesso padre Cenci segnala anche un codice ora disperso che era alla Bibl. Corsiniana, Fondo rossi 321 (mi permetto di riportare la segnalazione perché non contenuta nell'elenco proposto da D. LASIC, *Vita et operibus*, cit., p. 202). Un altro manoscritto da me consultato è presente ad Assisi, Bibl. Comunale 547 ff.213v-219r (per una descrizione del codice cfr. C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad sacrum conventum assisiensem*, Casa editrice francescana, Assisi 1981, vol. I, p. 47) Questo codice non contiene però il trattato come contenuto nel manoscritto di Perugia (che corrisponde alle edizioni a stampa; cfr. l'edizione Cagli conservata a Roma, bibl. Nazionale Vittorio Emanuele, codice 70-3-B-54) ma una serie di regole molto stringate e precise sottoforma di questioni (*inc.* fr. Iacobus de Marchia ord. Min. Qui de socto se scriveranno certi casi utili de confessione et primo si lu sacerdote po absolvere; *expl.* Et quando se lassasse a molte ecclesie dico de non excepto a quella ecclesia dove è lo corpo).

¹⁷⁸ La notizia del ritrovamento del manoscritto è stata data in S. SALIS, F. BERNARDI, *Un codice autografo di san Giacomo della Marca presso la Biblioteca del Museo Correr di Venezia (ms. Correr 182)* in *Gli strumenti musicali delle collezioni dei Musei Civici Veneziani* ("Bollettino

Fondamentale per la conoscenza di questo predicatore, è la biblioteca da lui stesso fondata per il convento di Montepreandone, un tempo contenente 180 volumi ed ora limitata a 61. A testimonianza del valore che attribuiva allo studio e alla preparazione dei frati infatti, egli non solo si impegnò per acquistare e procurare volumi per essa, ma si preoccupò anche di vincolarli al convento e fece rilasciare per la biblioteca una bolla papale a sua protezione¹⁷⁹. Occorre inoltre segnalare che il suo amore per i libri è testimoniato sia dalle

dei Musei Civici Veneziani, III s., n. 1 2006) pp. 95-99. Il trattato, contenuto ai ff. 32r-34v è intitolato “Regula confitendi peccata” e da una breve ricognizione non corrisponde alla versione volgare a stampa (vedi nota precedente). Segnalo inoltre che il manoscritto conservato alla biblioteca di san Bernardino a Trento, ms. 301, ff. 74v- 77v, segnalato dal Lasic, *De vita*, p. 202, come volgare, è in realtà un testo latino, differente da quello conservato a Venezia (inc. *Confitebor tibi, domine, in toto corde meo in consilio iustorum*), attribuito esplicitamente a Giacomo da “Montepreandone” e riportante una data di composizione abbastanza precoce (ff. 74v *Eruditio confessionis vive vocis oraculo huiusmodi precepte et anotate circa examinationes peregrinorum Christi fidelum a ferventissimo Christi precursore fratre Iacobo de Monte Brandono, ordinis Minorum locorum Observantie in provincia Marchie vicario. De mense septembris 1440*). Noto però che il predicatore sembra essere stato vicario della provincia francescana osservante delle Marche dal 1449 al 1452. Ringrazio la dottoressa Adriana Paolini per le preziose indicazioni fornitemi e per la gentilezza.

¹⁷⁹ Per l'importanza dello studio all'interno della congregazione cfr. supra (n. 104). Della biblioteca Giacomo della Marca stesso aveva compilato due elenchi, uno databile tra il 1463 e il 1466, un secondo, in ordine alfabetico, tra il 1466 e il 1472. In esse non sono presenti tutte le opere del predicatore, ma forniscono tuttavia un'ottimo strumento per ipotizzare la qualità della biblioteca (cfr. D. LASIC, *Le “Tabulae Librorum” della libreria di S. Giacomo della Marca, “Picenum Seraphicum”*, 8 [1971], pp. 13-41). La biblioteca fu, come molte altre, dispersa e divisa in epoca napoleonica (cfr. P. VIAN, *Nuovi documenti sull'asportazione e sulla restituzione dei codici di san Giacomo della Marca tra il 1841 e il 1844*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, II, Città del Vaticano 1988, pp. 313-323 e C. SANSOLINI, *S. Giacomo raccoglitore di codici e le vicende della sua libreria*, in *Atti del 3° convegno di studi in onore di s. Giacomo della Marca [Montepreandone, 13 novembre 1993]*, Montepreandone 1994, pp. 28-45). La bolla papale con la quale i libri venivano vincolati alla biblioteca è conservata presso la Biblioteca Franciscana di Falconara M. (cfr. G. PAGNANI, *Vicende della Libreria di S. Giacomo della Marca, “Picenum Seraphicum”*, 13 (1976), pp. 7-12, in particolare p. 10 e relativa n. 5). Per una bibliografia più completa sulla libreria mi permetto di rimandare a A. GATTUCCI, *Frate Giacomo della Marca bibliofilo e un episodio librario del 1450*, in *Miscellanea Augusto Campana*, Antenore, Padova 1981, v. I, pp. 313-354 e a M. G. BISTONI GRILLI CICILIONI, *Un libro da bisaccia: il codice 44 dell'Archivio Comunale di Montepreandone*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1996, che sebbene dedicandosi allo studio di un solo manoscritto, fornisce interessanti spunti sulla biblioteca e un esempio del genere di volumi utili alla predicazione e ivi conservati). Per la figura di Giacomo che la biblioteca suggerisce cfr. C. LEONARDI, *Giacomo della Marca tra Medioevo e Umanesimo*, in *L'eredità classica in Italia e Ungheria fra Tardo Medioevo e primo Rinascimento*, a cura di S. GRACIOTTI e A. DI FRANCESCO, Il Calamo, Roma 2001, pp. 164-171 e R. AVESANI, *Cultura e istanze pastorali nella biblioteca di san Giacomo della Marca nell'Europa*, cit. pp. 391-405. Per quanto riguarda i volumi un tempo appartenenti alla biblioteca ed ora conservati altrove G. PAGNANI, *Alcuni codici di S. Giacomo della Marca scoperti recentemente*, “Archivum Franciscanum Historicum”, XLV (1952), pp. 171-192 e XLVIII (1955), pp. 131-140.

numerose indicazioni sui volumi stessi (indicanti oltre al possesso, a volte anche la data d'acquisto e il costo) sia dai pittori che per primi lo rappresentarono, come il dipinto di Vittore Crivelli che lo raffigura con alle spalle uno scaffale con dei libri¹⁸⁰.

L'attività e gli interessi di Giacomo della Marca rispecchiavano quindi fortemente gli interessi della Chiesa e della congregazione in quel periodo. Studioso, predicatore, fondatore di conventi, autore di trattati¹⁸¹ e in stretto rapporto con le autorità ecclesiastiche e civili, egli si inseriva in maniera completa sullo sfondo della cristianità quattrocentesca, ed è all'interno di questo contesto e all'incrocio di queste funzioni che si inserisce la sua attività di disciplinamento della vita religiosa laicale e la sua opera omiletica.

Il sermone “de Sortilegiis”

I sermonari giacomiani non hanno avuto ampia diffusione, probabilmente, come ha suggerito Roberto Rusconi¹⁸², anche perché chiusi tra la diffusione e la fama dei sermoni bernardiniani e le opere a stampa. Se si tolgono le copie conservate nella biblioteca fondata del predicatore per il

¹⁸⁰ Sul dipinto di Vittore Crivelli (conservato presso la Galleria Nazionale delle Marche ad Urbino), cfr. S. DI PROVVIDO, *San Giacomo della Marca in due raffigurazioni di Vittore Crivelli*, in *Il culto e l'immagine. San Giacomo della Marca (1393-1476) nell'iconografia marchigiana*, a cura di S. BRACCI, Federico Motta, Milano 1998, pp. 76-84, in particolare p. 82. Sull'influenza della questione legata allo studio sui motivi iconografici dell'ordine cfr. M. A. PAVONE, *Iconologia francescana. Il Quattrocento*, Edart, Todi 1998, dove lo studioso sottolinea che anche l'immagine di Bernardino venne spesso rappresentata in chiave dotto e, per esempio, la figura di S. Girolamo, nelle raffigurazioni interne alla congregazione, passò da eremitica a quella di vescovo studioso. Più in generale per quanto riguarda l'iconografia di Giacomo della Marca rinvio a B. PULCINELLI, *Iconografia di S. Giacomo della Marca*, “Picenum Seraphicum”, 7 (1970), pp. 47-98 e a T. GOLSENNE, “*Tanta virtù et efficacità*”. *Aux origines d'un culte: le Bienheureux Jacques de la Marche de Carlo Crivelli*, “*Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Âge*”, 114 (2002), p. 1067-93.

¹⁸¹ I trattati scritti da Giacomo della Marca non si limitano a quelli da me elencati. Compose infatti anche un trattato *De Sanguine Christi* per difendersi dalle accuse di eresia mossegli inizialmente da un domenicano dopo una sua predicazione sul tema a Brescia e naturalmente in seguito sfociata in dissidi fra i due ordini a stento sedati dal Papa (cfr. GIACOMO DELLA MARCA, *De Sanguine Christi*, a cura di D. LASIC, Biblioteca francescana, Falconara M. 1976, dove il curatore, oltre a proporre una edizione del testo, nell'introduzione propone anche un'accurata ricostruzione degli eventi). Oltre a questo sono numerosi le opere attribuite al predicatore dai suoi biografi ma in seguito perdute, l'elenco più accurato è in D. LASIC, *De vita*, cit.

¹⁸² R. RUSCONI, recensione a IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Dominicales*, cit., “*Studi Medievali*”, ser. 3°, XXV (1984), pp. 790-794.

convento di Monteprandone, pochi manoscritti le contengono a testimonianza di una diffusione che fu tutt'altro che ampia. Nonostante questo, visto il periodo nodale in cui furono scritti (poco dopo gli anni '30 del Quattrocento durante il quale il concetto di stregoneria fu concepito e prese le sue forme generali¹⁸³), possono essere indicativi della maniera in cui i predicatori, come esponenti della istituzione ecclesiastica, cercavano di far capire al popolo la pericolosità della magia e del ricorso alle *vetulae*. Le opere di carattere omiletico differiscono infatti dai trattati e dai volumi più famosi sulla stregoneria perché si rivolgono ad un pubblico completamente differente. I sermoni non hanno il compito di raccontare l'origine delle streghe e di descriverne i comportamenti, né, tanto meno, di spiegare come inquisirle e farle confessare o di convincere gli scettici¹⁸⁴ dell'esistenza di una setta che stava adorando il demonio e metteva in pericolo tutta la Chiesa. La predicazione è diretta al laicato, con lo scopo di insegnare e di guidare. I precetti che vi sono scritti sono frutto di dottrine che il predicatore si sente in obbligo di insegnare al suo pubblico perché è di esse che ha bisogno. Bernardino da Siena consigliava i suoi confratelli di informarsi sugli "errori" presenti nelle città in cui avrebbero predicato al fine di poter trovare gli argomenti più adatti da inserire nei sermoni. Certo, la dottrina e le problematiche che più erano sentite come scottanti influenzavano la ricerca di questi errori. Per fare un esempio restando su Giacomo della Marca, egli era inquisitore contro i Fraticelli, ma non per questo vi dedica ampio spazio nella sua opera omiletica¹⁸⁵. Vi dedica un trattato latino in forma di dialogo al quale abbiamo già accennato, tradotto praticamente in maniera letterale in volgare, probabilmente indirizzato al clero che contro le ultime frange della "setta" avrebbe dovuto lottare. Inoltre, anche se nella sua versione volgare poteva essere indirizzato al laicato che dagli eretici doveva proteggersi, il trattato era dunque pensato per un'area geografica ben precisa, dove il fraticellismo era diffuso. Esso non minacciava l'intera cristianità. Nei sermonari quest'eresia non è inclusa perché non è essa che incombe su tutto il popolo cristiano. Localizzata e ben conosciuta dalla Chiesa era facilmente identificabile e non

¹⁸³ Cfr. *L'imaginaire du Sabbat: Edition et critique des textes les plus anciens (1430c. – 1440 c.)*, a cura di M. OSTORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI e K. UTZ TREMP, in collaborazione con C. CHÈNE, Université de Lausanne, Lausanne 1999 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26).

¹⁸⁴ Gli studi stanno sempre più tenendo in considerazione il dibattito che si sviluppava intorno alla credenza nella stregoneria, analizzando anche gli autori che vi si opposero, cfr. M. DUNI, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in "Non lasciar vivere la malefica". *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV – XVII)*, a cura di M. DUNI e D. CORSI, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 1-18.

¹⁸⁵ Un brevissimo accenno per esempio è presente nel sermo "De excellentia et utilitate sacre religionis", ma limitato ad un "et hec omnia contra Fraticellos de Oppinione, asserentes ecclesiam romanam nihil habere posse, quia Christus nihil habuit" (*Sermones Dominicales*, vol. II, p. 212).

ampiamente diffusa. Un altro possibile fattore a spiegazione di questa esclusione - del quale propongo solamente un accenno poiché richiederebbe ulteriori ed esaustive ricerche - è la differente posizione giuridica che distanzia e separa l'eresia dalla stregoneria. Nonostante infatti quest'ultima sia sempre più percepita ed inclusa dai ceti ecclesiastici come eresia, la legislazione in merito ad essa non era precipuo compito della gerarchia romana¹⁸⁶. Fu spesso la giurisdizione laica a legiferare in merito ad incantamenta e stregoneria, e solo a fine Quattrocento con la bolla *Summis desiderantes*, il papa Innocenzo VIII rese "sistematico l'intervento repressivo della Chiesa nei confronti della stregoneria tramite l'Inquisizione"¹⁸⁷. Quando Giacomo della Marca parla delle *vetulae* e dei loro *maleficia*, si sta riferendo dunque ad una materia che non è solamente di pertinenza legislativa ecclesiastica, e sulla quale si farà sentire la capacità normativa civica¹⁸⁸. Come per molte altre materie dunque, quali l'usura, i lussi o la sodomia, ma dalle quali l'eresia dei fraticelli era pressoché esclusa, predicare significava non solo convincere gli uditori della gravità dei peccati, ma pure convincere loro e le magistrature cittadine che era necessario intervenire, anche giuridicamente¹⁸⁹. Il predicatore richiede non solamente un cambiamento morale negli ascoltatori, ma anche un'azione che a livello politico ne condanni ufficialmente i comportamenti.

Un altro problema si pone per lo studio dei sermoni giacomiani. Disponiamo di due interi sermonari latini e di parecchi manoscritti autografi del santo con schemi e abbozzi delle sue prediche, ma solamente di due sermoni riportati. Non è possibile dunque affermare con certezza che quanto scritto in latino fosse anche quanto il frate predicava in volgare. Come già

¹⁸⁶ Sui tentivi papali di allargare la propria sfera di azione giurisprudenziale si confronti E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*. Il Mulino, Bologna 2000.

¹⁸⁷ M. G. NICO OTTAVIANI, "Exorcismata et incantationes" nella legislazione statutaria umbra dei secoli XIII-XVI, in "Non lasciar vivere la malefica", cit., pp. 45-52, citazione a p.48.

¹⁸⁸ Sono le conclusioni proposte da U. NICOLINI, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo*, "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", 84 (1987), pp. 5-87; M. ASCHERI, *Streghe e devianti: alcuni consilia apocrifi di Bartolomeo da Sassoferrato*, in *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi a Domenico Maffei*, a cura di M. ASCHERI, Antenore, Padova 1991 e M. G. NICO OTTAVIANI, "Exorcismata et incantationes" nella legislazione, cit. Questi autori hanno rilevato come sia possibile riscontrare negli statuti cittadini norme giuridiche riguardanti la stregoneria (a volte oltre il XV secolo), desumendone che essa non era affatto solo un problema e una materia ecclesiastica; anche Dinora Corsi ha riscontrato come i procedimenti fossero effettuati soprattutto dalle magistrature civili cfr. D. CORSI, *Processi per stregoneria. Luoghi e soggetti*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo medioevo*, a cura di S. GENSINI, Fondazione Centro di Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, S. Miniato (Pisa) 1998, pp. 423-447, in particolare p. 427.

¹⁸⁹ Si confrontino gli interventi di riforma degli statuti cittadini nei quali gli osservanti furono attivi visti nel capitolo precedente.

accennato, i sermoni riportati giunti sino a noi sono due, uno dedicato a Bernardino da Siena ed una predica sulla blasfemia, entrambi pronunciati dal predicatore durante un ciclo omiletico tenuto a Padova. Il sermone dedicato a Bernardino da Siena costituisce un caso particolare perché pur non essendo inserito all'interno del Quaresimale né del Domenicale, è di certo una delle prediche più utilizzate in generale dai frati osservanti, soprattutto dopo la canonizzazione del loro maestro¹⁹⁰ (avvenuta nel 1450, a soli 6 anni dalla morte, grazie soprattutto agli sforzi e alle perorazioni di Giovanni da Capestrano¹⁹¹). Il sermone “De blasphemia” invece, notevole soprattutto per la lunga serie di *exempla*¹⁹², ci fornisce un esempio della predicazione giacomiana che, più che sulla qualità dottrinale o dell’oratoria, si basa su una grande quantità di esempi ricchi di particolari toccanti e forti al fine di attirare e mantenere l’attenzione del pubblico. Il sermone inoltre si rivela molto somigliante alla versione latina contenuta nel Domenicale¹⁹³ alla quale, soprattutto negli *exempla*, si mantiene molto simile. Ciò fa presumere che anche per i sermoni di cui tratteremo, la distanza fra scritto ed orale non fosse eccessiva. Questo è ipotizzabile anche in quanto gli schemi e i canovacci per la predicazione esistenti nei manoscritti autografi, e rappresentanti quindi gli strumenti utilizzati da Giacomo per la sua predicazione, costituiscono molto spesso i primi abbozzi degli stessi sermoni che, una volta completati e perfezionati, andranno a comporre i suoi sermonari¹⁹⁴.

Uno dei problemi posti dall’analisi di questi sermoni è, nell’eposizione, l’organizzazione dei suoi contenuti, necessaria sia per comprendere la maniera di procedere del predicatore che, naturalmente, per un loro utilizzo in quanto fonti. Le scelte possibili sono o l’estrapolazione degli *exempla* dalla parte

¹⁹⁰ Cfr. Z. ZAFARANA, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, cit., la versione latina del sermone “De Bernardino”, contenuta in un codice autografo conservato a Montepreandone è stata edita da D. PACETTI, *Le prediche autografe di S. Giacomo della Marca (1393-1476) con un saggio delle medesime*, “Archivum Franciscanum Historicum” XXXV (1942), pp. 296- 327; XXXVI (1943), pp. 75-97. Cfr. anche V. G. MASCLA, *San Bernardino da Siena in due sermoni di S. Giacomo della Marca*, “Studi e ricerche francescane”, 9 (1980), pp. 99-166.

¹⁹¹ Cfr. da ultimo, Le. PELLEGRINI, *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena: studio ed edizione*, Aracne, Roma 2004.

¹⁹² Carlo Delcorno identificava anche in questi lunghi elenchi di *exempla* uno dei cambiamenti apportati da Giacomo della Marca al modello omiletico offerto da Bernardino da Siena (cfr. C. DELCORNO, *Modelli retorici e narrativi*, cit.). Gli *exempla* con tematiche e particolari forti sono spesso frequenti nella predicazione del secondo Quattrocento, Oriana Visani afferma che “c’è tra i fruitori [dei sermoni] un interesse preminente per un tipo di predicazione dura, ai limiti del macabro” (O. VISANI, *Roberto Caracciolo*, cit., p. 295).

¹⁹³ *Sermones Dominicales*, vol. I, pp. 329-340.

¹⁹⁴ E’ la stessa conclusione a cui arriva Rosa Maria Dessì, ipotizzando una “certa equivalenza tra sermonario e la predica effettiva” (R. M. DESSÌ, *Predicare e governare nelle città*, cit., p. 140).

dottrinale al fine di raggrupparli secondo l'argomento, o mantenere la disposizione come l'aveva effettuata e scelta il predicatore. Nel primo caso però vi è il pericolo di dimenticare la logica con la quale i racconti vengono inclusi da Giacomo della Marca all'interno di un determinato momento del sermone e, soprattutto, di non permettere l'identificazione dell'elemento che, per il predicatore, più caratterizzava l'*exemplum*, rischiando di sovrapporre una visione moderna a quella originale. Inoltre, sebbene abbia più senso nel cercare di raccogliere testimonianze dei comportamenti del laicato, si corre il rischio di perdere di vista come e in che maniera il predicatore, una volta recepiti e filtrati, riproponesse questi elementi al suo pubblico. La seconda possibilità (che richiede l'esposizione di tutti i sermoni) pur permettendo di mantenere un'impostazione più simile a quella data originariamente alla materia da Giacomo della Marca, esclude purtroppo la possibilità di una messa a confronto dei vari racconti e di un'analisi basata sulle loro caratteristiche generali. È stato quindi scelto di cercare di ovviare al problema proponendo un'analisi basata su uno dei sermoni, che verrà utilizzato ed esaminato come rappresentativo sia del pensiero giacomiano che della distribuzione degli *exempla* all'interno della dottrina da lui proposta. Dopo averne spiegato brevemente la struttura e le differenze con gli altri sermoni, verrà quindi proposto un approfondimento del suo contenuto confrontandolo con quello degli altri sermoni e cercando di mantenere l'ordine con cui il predicatore lo ha qui disposto. Si cercherà in pratica di utilizzare questo sermone come cornice per contestualizzare il discorso giacomiano.

La predica scelta come esemplificativa dello schema argomentativo adottato da Giacomo proviene dal Domenicale che, essendo più tardo, si ritiene anche più maturo. Il predicatore ha inserito due sermoni riguardanti le superstizioni in entrambe i suoi sermonari. Il Quaresimale contiene la predica "De idolatria et sortilegiis"¹⁹⁵ e quella "De superstitionibus"¹⁹⁶. I due sermoni del Domenicale sono quello "De sortilegiis"¹⁹⁷ e "De factuchiariis"¹⁹⁸. In effetti queste due prediche del Domenicale derivano entrambi dal primo sermone del Quaresimale, rispetto al quale si rivelano più complete, strutturate in maniera più chiara, e contengono molti *exempla* in più: per ogni aspetto dottrinale spiegato il predicatore cerca infatti di inserire uno o più esempi provenienti dalla vita e dalle possibili esperienze del laicato, intercalando racconti che

¹⁹⁵ Vat.-Lat. 7642 ff. 62va-65va, in Foligno f.20va "De sortilegiis et divinationibus", nel ms. 187 della Biblioteca Angelica (Roma) "De sortilegiis" (ma il codice è stato ampiamente rimaneggiato da un agostiniano come già detto).

¹⁹⁶ Vat.-Lat. 7642 ff. 127vb-129rb, in Foligno (f. 82vb-84rb) mantiene lo stesso titolo, nel ms 187 il titolo diventa "De superstitione et divinatione" (f. 87b).

¹⁹⁷ *Sermones Dominicales*, vol. I, pp. 419-435, Nel manoscritto di Falconara (cfr. *ivi*, p. 419) e nel manoscritto Asa S 57 (per il quale vd. più avanti) il titolo è "De incantationibus".

¹⁹⁸ *Sermones Dominicales*, vol. II, pp. 476-486.

avrebbero chiarito e reso concreto il comportamento errato¹⁹⁹. I sermoni *dominicales*, confrontati con il primo del Quaresimale, permettono quindi di intravedere lo sviluppo del pensiero giacomiano sulla stregoneria, la maturazione di un progetto di conversione del laicato. In effetti, come meglio vedremo in seguito, se il primo frutto della scrittura omiletica giacomiana sulla stregoneria è un sermone che si mantiene molto spoglio di *exempla*, a volte solo accennati, e carico di citazioni patristiche e scritturali, nell'opera più matura del *Domenicale*, il sermone si riempie di racconti ed esperienze tanto da permettere la costruzione, con la stessa base dottrinale, di due distinti sermoni. Questo passaggio da una conoscenza teorica ad una pratica delle superstizioni è forse ancor meglio testimoniato dal secondo sermone dedicato espressamente a quest'argomento del Quaresimale: il sermone "De superstitionibus". Esso è una ripresa letterale di parti della *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino²⁰⁰, ed infatti, oltre a non trovare riscontro nei manoscritti autografi nei quali il frate scriveva le bozze delle sue prediche²⁰¹, viene completamente a cadere nel più tardo e maturo Domenicale.

La decisione di proporre un'esposizione partendo dalla prima predica di quest'ultimo e di privilegiarla rispetto all'altra contenuta nello stesso sermonario, si basa su di una scelta pratica. La seconda infatti, essendo stata concepita dal predicatore stesso come "seconda", presenta molte volte rimandi espliciti alla prima²⁰² o argomenti solo accennati e descritti rapidamente²⁰³, e alcune volte ripropone anche lo stesso testo dottrinale. Occorre ricordare che Giacomo della Marca scrive innanzitutto per un pubblico di lettori-predicatori. Essi, preparando i loro sermoni partendo da quelli giacomiani, avranno sottomano tutto il manoscritto e potranno quindi ritornare alla prima predica alla ricerca di *exempla* e spiegazioni utilizzabili anche per la seconda. Altro elemento che ha influenzato la scelta è il fatto che Bernardino de Fossa (1420-1503), confratello del predicatore marchigiano e da lui accolto nell'ordine,

¹⁹⁹Questo avviene soprattutto, come vedremo in seguito, per l'elenco derivato dalle *Ethymologiae* isidoriane. A titolo esemplificativo: nel Quaresimale il primo modo in cui si adora il demonio è la geomanzia così descritta: "Prima Geomantia a geos quod est terra et mantos quod est divinatio. Hii sunt qui cum circulis in terra et in caracteribus et ymaginibus divinant." (Vat.-Lat. f. 64 ra) Nel Domenicale aggiunge " Sicut repperi quod vetula fecit ymaginem terre cum clavis hinc inde fixis et aliis ut siccaretur homo" (vol. I, p. 426), e così succede per la maggior parte delle 23 voci proposte (che nel Domenicale diventano 29).

²⁰⁰ La prima parte principale da 2a 2æ q. 94 art. 1, la seconda da 2a 2æ q. 95, art. 5-6-7-8; la terza da 2a 2æ q. 96 art. 1-2-3-4.

²⁰¹ Cfr. D. PACETTI, *I sermoni quaresimali di S. Giacomo della Marca*, cit., p. 319.

²⁰² Cfr. per esempio vol. II, p. 483: il predicatore accenna due exempla e aggiunge "ut in predicatione De sortilegiis dictum est".

²⁰³ Sempre a titolo esemplificativo, riguardo all'*exemplum* delle streghe di Verona, che nel primo sermone è descritto piuttosto dettagliatamente, come vedremo in seguito, qui ritroviamo solamente "nota in Verona" (vol. II, p. 481).

riscrivendo in un volume a suo uso alcune prediche di Giacomo della Marca²⁰⁴ riguardo alle superstizioni, sceglie proprio questa, indizio, a mio parere, che la riteneva come la più importante e rappresentativa tra le prediche giacomiane sull'argomento, che sicuramente conosceva, come conosceva le altre sue opere²⁰⁵.

Rispetto a molte delle prediche contenute nei sermonari, che a volte assomigliano a trattatelli o sono la ripresa letterale di sermoni di Bernardino da Siena o di questioni della *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino, il sermone "De sortilegibus"²⁰⁶ contenuto nel Domenicale è molto personalizzato e attualizzato attraverso *exempla* che in molte parti superano di gran lunga la quantità della parte dottrinale. Come vedremo, alcuni di questi provengono dalle esperienze del predicatore stesso, altri invece li ha sentiti raccontare da altri frati del suo ordine, di cui solitamente riporta il nome in modo da assicurarne la veridicità e l'autorevolezza, trasformando il racconto in prova di quanto stava insegnando al suo pubblico²⁰⁷.

²⁰⁴ Egli stesso informa di essere stato accolto nell'ordine da Giacomo in un accenno autografo conservato sulla retrocoperta di un suo manoscritto ora conservato all'Aquila, scrive infatti: "Anno domini 1445 die 12 martii in festo s. beati Gregori pape rehetis mundo et vanitatibus eius religionem mendicantium fratrum minorum ingressus fui, recepitque me ad ordine R. p. frater Jacobus de Marchia in conventu Sancti Francisci de Perusio ubi tunc predicabat" (Asa R118 retrocoperta, per una descrizione del codice confronta, C. CENCI, *I manoscritti francescani della Biblioteca nazionale di Napoli*, vol. I, Quaracchi, Firenze 1971, p. 62); non molti sono i lavori su Bernardino da Fossa, rinvio comunque per una bibliografia aggiornata al recente *Beati aquilani dell'Osservanza: Bernardino da Fossa, Vincenzo dell'Aquila, Timoteo da Monticchio*, Atti del Convegno storico in occasione di un centenario (L'Aquila, 7-8 maggio 2004), a cura di A. CACIOTTI e M. MELLI, Efr, Padova 2007; e per una biografia al profilo tracciato da R. PRATESI, *Giovanni Amici (Bernardino da Fossa, Bernardino Aquilano)* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, II, Roma 1960, pp. 778-780.

Il manoscritto nel quale sono trascritte le prediche è il codice dell'archivio di Stato dell'Aquila (d'ora innanzi = Asa) s57. Esso proviene dalla sua biblioteca, un tempo conservata nel convento di sant'Angelo d'Ocre, e vi sono conservati i seguenti sermoni di Giacomo della Marca: "De predestinatione", ff. 22r-24v; "De missa", ff. 24v-28r; "Contra Sodomitas", ff. 30v-33v; "De sortilegiis" ff. 34r-38r; vi sono inoltre gli "exempla blasphemie secu. R. pr. Fr. Iacobum de Marchia", f. 28v. Per una descrizione completa del manoscritto mi sia permesso rinviare a C. CENCI, *I manoscritti francescani*, cit., vol. I, in particolare p. 66.

²⁰⁵ In un altro manoscritto sempre conservato all'Archivio di Stato dell'Aquila rimanda al *Campus Florum* giacomiano.

²⁰⁶ Nel manoscritto di Falconara (cfr. *Sermones dominicales*, p. 417) e in Asa S 57 il titolo è "De incantationibus".

²⁰⁷ Cfr. fra gli altri M. MIGLIO, *Parola e gesto nella società comunale*, in *Ceti sociali e ambienti urbani nel teatro religioso europeo del '300 e del '400*, Atti del Convegno di studi, (Viterbo 30 maggio-2 giugno 1985); a cura di M. CHIABÒ e F. DOGLIO, Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, 1986, pp. 41-58.

Il sermone in questione si sviluppa a partire dal versetto “Hec omnia tibi dabo si cadens in terra adoraveris me” (Mt. 4,9) collegando subito i sortilegi con l’adorazione del demonio. Il predicatore chiarisce subito ai suoi lettori/ascoltatori che il diavolo, non potendo tornare in cielo, mira ad assimilarsi a Dio facendo inginocchiare gli uomini davanti a sé. Questo è uno dei temi centrali dell’intero sermone, nel quale il demonio è visto come estremo ingannatore del genere umano, pronto ad usare tutta la propria sapienza per deviare le menti dei fedeli. Compito del predicatore è quindi parlarne “ad evitanda tanta pericula a mentibus fidelium”. Il diavolo, con le sue *deceptiones* per farsi adorare, è il vero protagonista del sermone. Anche negli altri sermoni che trattano di incantesimi la parte introduttiva è dedicata a ricordare come la superbia del diavolo, che non ha rinunciato ad essere all’altezza di Dio, lo spinga a cercare l’adorazione degli uomini “ut tanquam Deus in solio sedeat et a cunctis in honore et adoratione habeatur”²⁰⁸. Tornando al sermone in questione, nel primo articolo “A quo fuit inventum hoc venenum”, la prima causa è indicata come l’*infidelitas*. Riportati alcuni esempi biblici e pagani, nei primi due *exempla* da lui descritti come rinvenuti durante la sua attività, Giacomo individua la causa degli incantamenti nell’avarizia, mette in dubbio l’effettiva capacità di agire dei brevi (elementi taumaturgici ed apotropaici dei quali parleremo in seguito) e pone l’accento sulla quantità di denaro pagata per comperarli. Questi due *exempla* riguardanti i brevi contenuti nella prima parte del primo articolo sono gli unici due in cui il demonio non compare. Il predicatore prosegue menzionando un altro motivo del ricorso agli incanti: il voler ritrovare denaro e cose rubate. Si tratta di una delle cause più frequenti nei processi di stregoneria italiani²⁰⁹, ma egli non vi dedica qui che un accenno e nemmeno un esempio. Sempre riguardo all’*infidelitas*, nella spiegazione dello stesso articolo, il predicatore racconta cosa succede a chi si rivolge ad un incantatore per il concepimento dei figli²¹⁰. Quello che negli *exempla* precedenti era una semplice *deceptio*, si trasforma qui nell’intervento di un *diabolus incantator*, la cui efficacia viene assunta come immediata e reale. Per il predicatore, di fronte alla possibilità che il rito dell’incantatore abbia successo, spiegare come si potesse essere ingannati perde importanza. Da questo momento in poi la connessione con il demonio si fa

²⁰⁸ *Sermones Dominicales*, vol. II, p. 476 (“sermo de factuchiariis”), nel Quaresimale, sermo “De idolatria et sortilegiis”: “Hec omnia tibi dabo si cadens in terra adoraveris me. Mt. 4,9, O infelix bestia et omnium creaturarum vilissima, adhuc malitia tua, te esse equalem summo deo iterum temptat! Sed quia ab omnibus vis adorari et maior haberi ideo ipse Dei Filius cuius adorationem desideras” (Vat.-Lat. 7642, f. 62 v a-b).

²⁰⁹Cfr. per esempio il caso del prete modenese studiato da M. DUNI, *Tra religione e magia : storia del prete modenese Giovanni Campana*, Olschki, Firenze 1999.

²¹⁰ In Asa S. 57, f. 43r, che per il resto segue il sermone in maniera pressoché letterale, i racconti dei brevi vengono tralasciati e dopo i pochi accenni al paganesimo si passa subito al ricorso al demonio per avere figli.

sempre più potente e reale, in un'escalation di racconti in cui le *vetulae* si fanno sempre più minacciose e assetate di sangue, in costante attesa di poter attaccare i fedeli cristiani, ed il ricorso alle loro attività non rimane mai senza conseguenze. La seconda divisione del primo articolo infatti è dedicata a spiegare i cinque inganni²¹¹ (*deceptiones*) attraverso i quali la malizia dei demoni ha portato alla creazione dei sortilegi, demoni che come abbiamo visto si erano già insinuati prepotentemente nella parte riservata all'infedeltà. Riprendendo il *De doctrina christiana* di Agostino, Giacomo propone una figura del demone avida di adorazione e capace, attraverso gli inganni, di portare gli uomini ad adorarlo. I malefici e le incantazioni non sono altro che la maniera trovata dal diavolo per far sì che le preghiere che i cristiani dovrebbero rivolgere a Dio vengano rivolte a lui, spegnendo il lume della fede e conducendo gli uomini alla perdizione. Questa parte riprende, a volte anche letteralmente, la terza voce del sermone quaresimale "A quibus sumpsit exordium"²¹², ma rispetto a questa si riempie di racconti di streghe fino quasi a strariparne²¹³. Se infatti la prima voce non contiene *exempla*, già la seconda, tesa a dimostrare come la vera causa delle guarigioni fosse l'origine demoniaca dei dolori stessi, contiene tre lunghi racconti tratti dall'esperienza del predicatore. Il diavolo infatti crea le malattie e le toglie attraverso gli incantatori "ut fides sibi adhibeatur"²¹⁴. Ma è svolgendo la parte dedicata alla terza causa, "ut extinguant in te lumen fidei et ad ipsos fidem adhibeas", che Giacomo riporta gli *exempla* più riconducibili ad un'idea già abbastanza formata di stregoneria. Dopo aver riportato parte del *Canon Episcopi*²¹⁵, il

²¹¹ Le cause svolte, sebbene annunciate come quattro ("secundo a malitia demonum, propter quator deceptiones") sono cinque: "Primo, quia semper demones superbi et deceptores sunt avidi adorationis et ideo intendunt per ista maleficia et artes magicas trahere homines ad eorum impiam adorationem", "Secunda causa. Vult deceptor quod omnes petitiones istorum infidelium christianorum non ad Deum, sed ad ipsum dirigantur mediantibus maleficiis", "Tertia causa: ut extinguant in te lumen fidei et ad ipsos fidem adhibeas", "Quarta causa, ut perducant homines in dampnationem", "Quinta ratio: ut omnia sibi offerantur".

²¹² Vat.-Lat. f. 63 ra.

²¹³ Il Quaresimale, in questa parte rispetto alle streghe riporta esclusivamente 4 dei 15 exempla del Domenicale.

²¹⁴ *Sermones Dominicales*, p. 422

²¹⁵ Composto all'inizio del X secolo (anche se fatto risalire al Concilio di Ancira del 314), il *Canon Episcopi* è giunto a noi in due redazioni, una attribuibile a Reginone di Prum (+ 915), l'altra a Burcardo di Worms (XI sec.), ma divenne canonico soprattutto con il suo inserimento all'interno del *Decretum* graziano durante il XII secolo. In esso, pur narrando i voli notturni al seguito di Diana di alcune donne, questi sono visti come mera illusione diabolica. È comunque nel *Canon*, seppur malinterpretato, che spesso trova fondamento canonistico la condanna della stregoneria. Nell'infinita letteratura sul *Canon Episcopi* rimando a E. PETERS, *The magician, the witch and the law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1987, in particolare pp. 72-73; F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1979, in particolare p. 19 e segg. che ne ricostruisce la storia; e a J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca and London 1984, in

predicatore racconta di streghe il cui viso è diabolico perché in esse abita il diavolo, che volano portate dal vento e uccidono signori e bambini²¹⁶. I racconti non sono molto particolareggiati ma contengono elementi sufficienti a risvegliare la paura delle streghe: hanno ucciso molti bambini (alcune 50, altre 14, altre 12) e dichiarano esplicitamente: “sumus multe et volumus sanguinem puerorum”²¹⁷; conversano con il diavolo; alcune volano in aria ed altre si fanno portare su un legno vestite come sacerdoti. Il tutto arricchito da particolari raccapriccianti: il predicatore racconta fra l'altro di come Finicella cosse il braccio di un figlio morto per farne incantesimi. Tutti questi *exempla* vengono inoltre circostanziati: il predicatore specifica il luogo dell'accaduto e il nome della *vetula* o della persona che a lui l'aveva raccontato, per garantire al suo pubblico che questi racconti sono eventi reali, situati geograficamente, i cui protagonisti sono persone realmente esistite.

Il terzo articolo del sermone è svolto seguendo l'elenco presentato da Agostino dei modi con i quali si adora il diavolo. Questa lista, come vedremo meglio in seguito, era stata proposta anche da Isidoro da Siviglia nelle sue *Ethymologiae* e da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica*, viene ripresa pianamente da Giacomo che vi aggiunge degli esempi. Le uniche voci svolte lungamente riguardano i sortilegi ed i *sompniatores*. Rispetto al Quaresimale la lista rimane pressoché invariata, però quest'ultimo oltre a non contenere gli *exempla*, presenta la 23^a voce “superstitiosi” (19^a nel sermone domenicale) suddivisa in altre 23 divisioni, elenco lungo e dettagliato dei vari modi in cui la superstizione si manifesta. Questi termini non sono però esclusi dal Domenicale ma, come la voce “sompniatores”, ampliata e arricchita di *exempla*, vengono spostate dal predicatore a costituire parte dell'altro sermone

particolare p. 291 e segg. nelle quali l'autore ricostruisce i vari cambiamenti subiti dal canone, proponendo anche un'edizione dei testi latini; per l'importanza del Canon Episcopi nella costruzione dell'immagine della strega: M. MONTESANO, *L'elaborazione tardomedievale del concetto di strega*, in *Streghe, diavoli e sibille*, Atti del convegno (Como 18-19 maggio 2001), Nodus libri, Como 2003, pp. 11-20; sulle interpretazioni date al Canon nel XV e nel XVI secolo cfr. : J. R. VEENSTRA, *The ever-changing nature of the beast. Cultural Change, Lycantropy and the Question of Substantial Transformation (from Petronius to Del Rio)*, in *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, a cura di J. N. BREMMER and J. R. VEENSTRA, Peeters, Leuven 2002, pp. 133-166, in particolare p. 157 e segg; per un elenco completo invece delle condanne delle pratiche superstiziose in Burcardo di Worms C. VOGEL, *Pratiques superstitieuses au début du XI^e siècle d'après le Corrector sive Medicus de Burchard, évêque de Worms (965-1025)*, in *Études de civilisation médiévale (IXe-XIIIe siècles). Mélanges offerts à E.-R. Labande*, CESCUM, Poitiers 1974, pp. 751-761.

²¹⁶ In Vat.-Lat. 7642, f. 63vb : “Et si non credes que tales non habent fidem et prostranti sunt a dyabolo et omnibus peccatis, respice ad istas incantatrices : nulla fides habent et quasi omnes habent faciem diabolicam quia semper dyabolus habitat in eis”.

²¹⁷ *Sermones Dominicales*, vol. I, p. 426.

domenicale dedicato allo stesso argomento. Riprenderemo l'analisi di questa parte del sermone più avanti.

Il terzo articolo del sermone (“qua pena plectendi sunt credentes et agentes”) riporta le pene così come prescritte dal *Decretum*. Nel quarto articolo invece (“quanta mala inde procedunt”), che ritroviamo simile anche nel Quaresimale, prima di proporre nuovamente al suo pubblico una lunga serie di *exempla* dove la stregoneria è protagonista, e dopo un brevissima introduzione in cui afferma che i mali che trovano la propria origine nei sortilegi sono infiniti, Giacomo pone una lunga invettiva che doveva essere di grande effetto scenico durante la predicazione:

O divina vindicta, quare non obscurantur celi? Non conmoventur angeli et tota celestis curia? Quare non moventur montes? Quare non aperitur terra ad vindictam tanti sceleris et impiissime iniquitatis? Quia illud sacrum Corpus Domini nostri Iesu Christi in hostia consecratum adoratur et veneratur in celo et in terra et in inferno et sceleratissime vetule nefaria operantur.²¹⁸

Nel Quaresimale inoltre egli aggiungeva “committunt cum hostia consecrata tantum horrendum peccatum quod mihi non licet fari nec minime tacere, cum invenerim omnia que dixero vobis”²¹⁹, a testimonianza del dubbio in cui potevano trovarsi i predicatori, a cui molto spesso era indicato di tacere gli argomenti che avrebbero potuto danneggiare i loro ascoltatori. Giacomo della Marca però, per la realtà dei fatti, per la pericolosità che questi comportavano per la *societas christiana*, minacciata dalle streghe che tante scelleratezze commettevano con l'aiuto del diavolo, non poteva assolutamente tacere. La discrezione, dote necessaria al predicatore secondo Umberto di Romans²²⁰, doveva indicare a chi, cosa e quando occorreva predicare. La gravità di quanto Giacomo della Marca riteneva succedesse nel mondo intorno a lui lo portava a ritenere urgente raccontare fatti che altrimenti avrebbe preferito tacere. Lo stesso, come abbiamo già accennato, succedeva a Bernardino parlando

²¹⁸ *Sermones dominicales*, vol. I, pp. 433-434.

²¹⁹ Vat.-Lat. 7642 f. 65 rb. Riporto qui, per completezza, l'intera ultima parte del Quaresimale come si legge nel manoscritto della Vaticana: “Cum enim illud sacrum Corpus Domini nostri Ihesu Christi, quod in hostia consecrata adoratur in celo et in terra et in inferno, in quo est tota nostra salus et spes, vetule scelerate et nepharie et omnibus peccatis replete et digne infinito tormento et pena committunt cum hostia consecrata. O orrenda iniquitas! O horribilis impietas! O crudelitas impiissima! tantum horrendum peccatum quod mihi non licet fari nec minime tacere, cum invenerim omnia que dixero vobis”.

²²⁰ Cfr. UMBERTO DI ROMANS, *De eruditione praedicatorum*, riportato da C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, cit.

dell'etica matrimoniale, ma il predicatore senese proseguiva poi prestando molta attenzione alle parole usate, utilizzando metafore e svolgendo un sermone intero sull'argomento. Giacomo della Marca invece, spinto dalla gravità di quanto aveva visto e saputo, si limitava ad elencare in maniera diretta gli *exempla* assicurandosi di descriverli nel modo più spaventoso possibile. Pur non avendo prova che queste frasi fossero realmente pronunciate dal predicatore anche dal pulpito, è possibile però supporlo, e pensare che con esse egli avvisasse il suo pubblico della pericolosità di quando stava per dire ma anche della necessità assoluta di informarlo su quanto stava succedendo.

Soprattutto nel sermone analizzato, la sua stessa struttura, anche rispetto a quelli di Bernardino da Siena, dà l'impressione di essere sovraccarica di *exempla*; per la quantità certo, ma anche e soprattutto, perché i racconti non vengono distribuiti sull'intera predica ma raggruppati a formare elenchi con i quali cresce un senso di effettiva minaccia e oppressione. E la probabilità che Giacomo stesso sciorinasse ai suoi ascoltatori l'intera lista di *exempla* è molto alta visto che il sermone "De blasphemia", uno di quelli in cui la quantità di esempi è più impressionante, rimane pressoché uguale anche nella versione volgare. Altro indizio che fa ritenere che proprio i lunghi elenchi di racconti impressionanti e dotati di una forte carica emotiva fossero uno dei tratti principali della predicazione giacomiana è contenuto in una cronaca dell'Aquila: Alessando de Ritiis racconta infatti che il predicatore concluse la sua predica sul Nome di Gesù elencando ben 60 miracoli effettuati con il trigramma, tutti corredati da nomi di testimoni e delle persone che del miracolo beneficiarono²²¹. Giacomo della Marca sembra quindi basare l'efficacia ed il suo tentativo di convincere il laicato sugli *exempla*, su racconti sorprendenti e coloriti di quella realtà che intendeva migliorare con la sua pastorale, attraverso l'esposizione di modelli, molto spesso negativi, che permanessero a lungo nella memoria del pubblico. Questo suo pubblico non erano certamente le streghe, ma erano invece i cristiani laici che a volte, stando a quanto racconta il predicatore, ricorrevano alle *vetulae* e da queste venivano ingannati. Oppure peccavano, ed adoravano il demonio, tramite quella che noi oggi definiremmo superstizione.

Superstitio

Ma cosa intendeva Giacomo della Marca per superstizione? Purtroppo il predicatore non ci dà una definizione chiara di quello che per lui significa

²²¹ Cfr. A. CHIAPPINI, *De vita*, cit. I, p. 327. L'evento è citato anche da F. BRUNI, *La città divisa*, cit., p. 187.

“superstitio”. E la maniera in cui distribuisce il sermone può causare ancor più confusione, soprattutto stando al Quaresimale dove il predicatore inserisce nella voce “superstitio” i comportamenti più svariati non permettendo di definirne una tipologia chiara. Certo, fra le voci dell’elenco che egli fa risalire ad Agostino è quella che egli tende ad esemplificare maggiormente, fino a suddividerla in 23 punti e ad usarla come concetto-contenitore per quasi tutti i comportamenti del laicato che intende condannare. Marina Montesano ha rintracciato tre significati attribuiti in epoca tardo antica e poi medievale al termine²²². Oltre al significato di atto magico, vi era quello di cattiva religione e quello di religione degli altri, intesi sia come stranieri che come incolti queste ultime due valenze del termine furono inoltre con il tempo sovrapposte, fino a significare “forme di culto errate o corrotte da residui di paganesimo”²²³. Potremmo quindi applicare a questo termine la proposta interpretativa data da Richard Kieckhefer a quello di “magia” e ritenere più appropriato parlare di “parallel histories of words and concepts”²²⁴. Una similitudine fra i due termini che si rivela fondata anche perché entrambi sono vocaboli spesso utilizzati in un ambito di polemica religiosa²²⁵ ed il loro campo di applicazione si allarga e si restringe in base alle problematiche affrontate dottrinalmente in determinati periodi.

Confrontando con altri predicatori nei quali è possibile ritrovare il termine, il domenicano Jacopo da Varagine (1228/29 – 1289)²²⁶ - che pure è

²²² Per il significato del termine nell’alto Medioevo e per le sue origini tardo antiche J.-C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, Laterza, Roma-Bari 2004, (ed. or. *Les «superstitions»*, Cap. IV dell’*Histoire de la France religieuse*, diretta da J. LEGOFF e R. REMOND, t. I: *Des origines au XIVe siècle* - 1988), in particolare pp. 9-41; per l’epoca romana R. C. CROSS, *Superstitio*, “The Classical Journal”, 64 / 8 (maggio 1969), pp. 354-358.

²²³ M. MONTESANO, *Supra aqua et supra ad vento*, cit., p. 7.

²²⁴ R. KIECKHEFER, *The specific Rationality of Medieval Magic*, “The American Historical Review”, vol. 99, n. 3 (Jun. 1994), pp. 813-836, citazione a p. 816.

²²⁵ Per il termine “magia”, cfr. ivi; sull’origine del termine J. N. BREMMER, *The Birth of the Term ‘Magic’*, in *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, a cura di J. N. BREMMER e J. R. VEENSTRA, Peeters, Leuven 2002, pp. 1-11. Per il termine “superstitio” cfr. D. HARMERING, *Magiciens et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Âge*, « Heresis. Revue d’hérésiologie médiévale », 13-14 (1989), pp. 421-445.

²²⁶ Per biografia e bibliografia mi permetto di rimandare alla voce di C. CASAGRANDE *Jacopo da Varazze*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LXII, Roma 2004, pp. 92-102 che, come è stato scritto, “contains the best bibliography so far about the Dominican writer and his works” (G. P. MAGGIONI, *Chastity Models in the Legenda Aurea and in the Sermones de Sanctis of Jacobus de Voragine*, “Medieval Sermon Studies”, 52 (2008), pp. 19-30, citazione a p. 19, n. 2) e al profilo tracciato dalla stessa, *La vie et les œuvres de Jacques de Voragine, o.p.*, <http://www.sermones.net/spip.php?article4&lang=fr>; sui suoi sermoni cfr. anche S. BERTINI GUIDETTI, *I ‘Sermones’ di Jacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze 1998.

ricordato per aver divulgato attraverso i racconti agiografici contenuti nella sua *Legenda Aurea* (la cui diffusione è superfluo ricordare) la concezione della stregoneria come connessa con il demoniaco²²⁷ - nel suo Quaresimale²²⁸ riporta pochissimi accenni a pratiche magiche, e quando si riferisce al concetto di superstizione lo fa affrontando temi molto diversi, che, a prima vista potrebbero apparire come non collegati con il significato che il termine aveva in precedenza o assumerà in seguito. Il vescovo genovese definisce infatti da un lato²²⁹ “superstitiosi” i preti che comminavano pene troppo severe rispetto al peccato, dall’altro invece definisce superstiziosi i Farisei, perché si curano più della *munditia* esteriore rispetto a quella interiore. Il tema però, che avrebbe potuto essere sviluppato verso tematiche inerenti la superstizione come verrà intesa in seguito, viene utilizzato da Jacopo per sottolineare l’importanza dell’onorare i genitori²³⁰. Come abbiamo visto nel contemporaneo Giordano da Pisa, la necessità di rimproverare ai laici l’utilizzo di pratiche considerate non lecite, o meglio, di indicare al laicato come illecite determinate pratiche, risulta qui ancora chiaramente assente. La superstizione viene quindi interpretata come pratica religiosa non corretta tendente verso l’eccessivo, e il concetto viene allargato fino a ricoprire un ambito molto più ampio di comportamento scorretto o non conforme alle regole. Il termine viene quindi utilizzato, all’epoca, per indicare il ricorso a comportamenti che vanno “oltre” le regole. Il

²²⁷ Cfr. E. PETERS, *The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: From Augustine to the Sixteenth Century*, in *Witchcraft and Magic in Europe*, a cura di B. ANKARLOO e S. CLARK, vol. III, *The Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002, pp. 173-245, in particolare pp. 216-7.

²²⁸ JACOPO DA VARAZZE, *Sermones Quadragesimales*, edizione critica a cura di G. P. MAGGIONI, Sismel – Il Galluzzo, Firenze 2005, i sermoni sono anche consultabili online, all’indirizzo www.sermones.net.

²²⁹ Sermo feria III, secunde hebdomande quadragesime, “quod sibi fortia et subditis leuiora imponant; sed aliqui sunt superstitiosi, penitentias nimis graues imponunt, quod non debet fieri. Secunda regula prelatorum est ut sibi fortia et subditis leuiora imponant. Contra istam regulam faciunt prelati superstitiosi, quos Dominus reprehendit, dicens : *Alligant onera grauia et importabilia et imponunt in humeros hominum, digito autem suo nolunt ea mouere* (Matth. 23, 4). Et istud est contra sacerdotes qui penitentias nimis graues imponunt, quod tamen non debet fieri tribus de causis, secundum Chrysostomum (...)”.

²³⁰ Sermo feria IV tertie hebdomane quadragesime “Primo enim, ponitur Phariseorum superstitio qui discipulos reprehendebant de hoc quod non lotis manibus panem manducabant. Horum similes sunt multi qui uolunt habere exteriora pulchra, interiora uero feda (...)Secundo, ponitur ipsius superstitionis a Christo prudens confutatio, cum dicitur : *Quare et uos transgredimini mandatum Dei propter uestram traditionem* , etc. ? Glossa : Si uos mandatum Dei contemnitis pro traditionibus hominum, quare discipulos arguitis, qui mandata hominum dimittunt et precepta Dei custodiunt ? Et, quamuis Pharisei alia Dei precepta non obseruarent, de nullo tamen eos reprehendit, nisi de inhonoratione parentum, ad innuendum quod displicet Deo quando parentes inhonorantur. Debemus autem induci ad honorandum parentes propter quatuor”.

“super stare” da cui Émile Benveniste²³¹ fa derivare il termine, sembra quindi indicare per il pensiero tardo medievale lo “stare sopra” ma non in senso temporale²³², bensì in senso di eccesso non dovuto, la mancata osservanza di un comportamento corretto più che la sopravvivenza di elementi pagani. Ed è da questa concezione che Dieter Harmering fa derivare la possibilità della condanna in toto delle *vanae observationes*.

“La traduction “auf-secz” est basée sur une étymologie du mot super-stitio, dérivant celui-ci de super-stare dans le sens de darüber-stellen (mettre par-dessus). Même si cette étymologie n’est pas nouvelle, on l’estime, à la fin du Moyen Age, pour la première fois adéquate pour caractériser le phénomène d’une pratique dissidente de bénédiction et de prière, comme quelque chose qui «va au-delà» de la pratique légitime, qui est «ajouté»²³³.

Circa un secolo dopo il domenicano Antonino Pierozzi (1389-1459)²³⁴, arcivescovo di Firenze e contemporaneo degli Osservanti, nella sua *Summa Theologica*, utilizza *Superstitio* come concetto generale, all’interno del quale inserisce poi l’idolatria, le varie divinazioni ed i patti con il demonio, perché la *superstitio* è “vicius contrarius virtuti religioni”²³⁵ e come tale può inglobare tutto quanto non è ritenuto cristianamente lecito. In questo, il futuro santo fiorentino utilizza un concetto di superstizione che era già stato di Tommaso d’Aquino²³⁶. L’Aquinata infatti suddivideva la superstizione in due concetti generali di culto divino esibito in maniera indebita e di culto reso ad altri che a Dio. Il secondo modo veniva poi suddiviso in idolatria, divinazioni e

²³¹ É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, a cura di M. LIBORIO, Einaudi, Torino 1976, p. 495, citato anche da M. MONTESANO, *Supra aqua et supra ad vento*, cit., p. 4; per una interpretazione in questo senso del termine cfr. E. O. JAMES, *Superstitions and Survivals*, “Folklore”, 72/1 (Mar. 1961), pp. 289-299.

²³² Émile Benveniste (loc. cit.) collega il termine con il passato, con il raggiungere attraverso le divinazioni avvenimenti avvenuti e conclusi, all’interpretazione con senso temporale viene fatto risalire anche l’interpretazione del termine come sopravvivenze pagane, da cui deriva anche il nostro “superstite”.

²³³ D. HARMERING, *Magiciennes et sorcières*, cit., p. 441.

²³⁴ Mi permetto di rinviare alla voce curata da A. D’ADDARIO, *Antonino Pierozzi, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, III, Roma 1961, pp. 524-532.

²³⁵ ANTONINI FLORENTINI *Summa Theologica*, Leonardus Wild [e Reynaldus de Novimagio], Venezia 1480-81, pars IV, tit. XII (De infidelitate), cap. I (de superstitionibus).

²³⁶ THOMÆ AQUINATIS *Summa Theologica*, 2a 2æ, q. 92, art. 2; sulla concezione della magia in Tommaso d’Aquino mi permetto di rinviare all’ottimo G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Utet, Torino 2008, in particolare pp. 71-89 e a L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II, pp. 593-615.

nell'influenzare il culto divino secondo atti umani²³⁷. Marina Montesano ha notato come questa disposizione fosse ripresa anche da Vincenzo di Beauvais (1190ca -1264) nel suo *Speculum morale*, la cui influenza sulla predicazione fu enorme²³⁸. Come abbiamo visto, invece Giacomo della Marca, pur conoscendo certamente l'esposizione di Tommaso d'Aquino (che aveva ripreso letteralmente nel sermone del Quaresimale poi espunto dal Domenicale), non ne riprende la struttura, e preferisce riconnettersi alla esposizione agostiniana, nella quale la superstizione rientra a pieno titolo fra le pratiche magiche. Ma nel riprendere entrambe le concezioni di superstizione e nell'usarle assieme avviene quanto abbiamo visto descritto da Dieter Harmering: la pratica eccessiva e vana si unisce alla superstizione come idolatria in maniera indissolubile. Ma ancor più, restringendosi il campo semantico di superstizione/eccesso fin quasi a sovrapporsi a quello di superstizione/cattiva religione, si uniscono anche i vari tipi di condanna, perché dietro entrambe spunta incombente il fantasma dell'adorazione demoniaca.

Questo comporta due conseguenze nel sermone giacomiano che possono aiutare a comprendere meglio questo processo. La prima, e più importante, è che, sfumandosi il concetto di superstizione come elemento superstito di una pratica antica, l'idolatria risulta in sostanza assente, così come la denuncia di qualsiasi comportamento pagano; la superstizione è solamente uno dei modi²³⁹ in cui si adora il diavolo e si cede al suo inganno, adorando lui al posto di Dio, concetto che abbiamo visto esplicitamente esposto all'inizio del sermone giacomiano e che riconnette chiaramente la superstizione ad un peccato contro il primo comandamento²⁴⁰. Ripercorrere velocemente come la

²³⁷ Cfr. anche J. R. VEENSTRA, *Cataloguing Superstitions: A Paradigmatic Shift in the Art of Knowing the Future*, in *Pre-modern encyclopedic texts: Proceedings of the Second Comers Congress, Groningen 1-4 July 1996*, a cura di P. BINKLEY, Brill, Leiden – New York – Koeln 1997, pp. 169- 180, in particolare p. 177.

²³⁸ Cfr. C. DELCORNO, *La predicazione medievale*, "Lettere italiane", XXXIII (1981), pp. 234-276, in particolare p. 247 e segg.

²³⁹ Ricordo che nel Domenicale sono presenti 26 modi, tra i quali svariati generi di divinazioni, ma anche incanti e astrologia.

²⁴⁰ Che siano peccati commessi contro il primo comandamento lo conferma anche il Confessionale. Giacomo della Marca scrive infatti come indicazioni per il primo comandamento (mi permetto di riportare tutta la citazione poiché anche la versione a stampa è difficilmente reperibile): "Se ài adorato altro che uno dio solo; Se non ài creduto nella santa madre chiesa in quello che è terminato per essa che se duiti in alchuno articulo de la fede; Se dubite che non sia altro mondo; Se dubite che l'anima sia mente o bona o cattiva; Se ài dato consiglio o favore alli giudei o se hai laudate il loro errore; Se puoi difendere lo cristiano contra lo infidèle nelle cose debite et non lo difende; Se per scontare alchuno segnio e tu dice il tale e male intoppo; Se crede che lo bene et lo male che l'omo ha in quisto mondo sia destinato e non posse fare altro; *Se crede nelli di oçiacchi che sia bene o male cominciare alchuna cosa; Se crede che il canto di l'uccello faccia male o bene; Se crede si alchuno nascie nela etate corra male o bene; Se crede allo indovino o allo incantatore*" (corsivo mio) Ms. Bibl. Augusta 2806, ff. 8 r-v

predicazione avesse affrontato questa tematica ci permette di capire ancor più chiaramente come si sia evoluta questa connessione tra idolatria e superstizione. Giordano da Pisa aveva tenuto un ciclo omiletico, di cui ci è stata tradata una *reportatio*, dedicato alla spiegazione del Credo²⁴¹. Pur annunciando che il suo trattato avrebbe spento ben 40 eresie²⁴², come ha già notato Carlo Delcorno²⁴³, quando il predicatore pisano passa a raccontare effettivamente – nella spiegazione del primo articolo del Credo, e quindi in stretta connessione con il primo comandamento – chi furono gli infedeli, si limita ad enunciare idolatrie ed eresie antiche, non collegabili con i tempi presenti, ma sempre unite dal mancato rispetto dei concetti e ai dogmi cristiani. Quando Bernardino da Siena parla dell'idolatria prima di parlare delle superstizioni a lui contemporanee, riparte anch'egli dalle origini, soffermandosi però maggiormente, piuttosto che sulle eresie delle origini, sugli errori dei pagani. Lo schema rappresentato dalla interpretazione patristica di questa, e cioè che dietro agli idoli si nascondesse il demonio²⁴⁴, viene utilizzato esplicitamente dal predicatore senese per collegare le superstizioni alla stregoneria tramite l'idolatria, inserendo entrambe pienamente nei peccati contro il primo comandamento e amplificandone enormemente la gravità²⁴⁵. Giacomo della Marca, vent'anni dopo, non aveva più nemmeno bisogno dei richiami all'idolatria pagana per supportare la sua condanna della superstizione come idolatria contemporanea. Il legame tra superstizione-stregoneria-idolatria era già ben stabilito e non necessitava di essere confermato. Tuttavia, pur cadendo la descrizione dell'idolatria ed essendo quasi nulli i riferimenti e gli *exempla* desunti dal mondo antico, in Giacomo della Marca l'idolatria come concetto è ben presente. Essa infatti, intesa come culto reso ad altri e non a Dio, è il tema per eccellenza dei suoi sermoni, nei quali tutti i comportamenti condannati sono visti come culto reso al demonio. Cadono quindi i riferimenti agli idoli pagani, ma rimane uno dei concetti più usati sin dai Padri della Chiesa: che dietro agli idoli si nascondessero i demoni. Nel predicatore marchigiano, nonostante non vi sia ancora ben definita l'idea di setta

(segnalo che la numerazione del manoscritto è errata: corretta fino a f. 5, riparte da f.6 con la numerazione 4 e da qui prosegue nuovamente, la citazione si trova quindi al f. 6 v-r secondo la numerazione errata).

²⁴¹ *Prediche del Beato f. Giordano da Rivalto*, cit. Il “Processo sopra il Credo in Deo” inizia a p. 181, t. IV e prosegue nel t. V; sui trattati sul Credo rimando a S. VECCHIO, *Le prediche e l'istruzione religiosa*, in *La predicazione dei frati*, cit., pp. 301-335.

²⁴² *Prediche del Beato f. Giordano da Rivalto*, cit., t. IV, p. 189.

²⁴³ C. DELCORNO, *Giordano da Pisa*, cit.

²⁴⁴ L'idea che dietro agli idoli si nascondessero demoni raggiunse la sua massima espressione con Agostino, cfr. J.-C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, cit.; M. D. BAILEY, *Concern over superstition in Late Medieval Europe*, “Past and Present”, Suppl. 3 (2008), pp. 115-133.

²⁴⁵ Cfr. fra gli altri E. PETERS, *The Medieval Church and State*, cit.; D. HARMERING, *The History of Western Magic: Some Considerations*, “Folklore”, 17 (2001), pp. 85-95, in particolare p. 90.

stregonessa o di adoratori del diavolo che attentano consapevolmente alla salute della società cristiana, vi sono da un lato i *christiani infideles* e dall'altro le *vetulae*. In entrambi l'*infidelitas* è il peccato maggiore, che “non è assenza di fede ma fede distorta, dedicata all'obbiettivo sbagliato: è credere al male”²⁴⁶. I primi, per via di una fede non sufficiente, utilizzano mezzi di contatto con il soprannaturale che comportano l'adorazione del demonio allo stesso modo in cui i pagani, credendo di rivolgersi agli dei, si rivolgevano anch'essi al demonio. Le seconde ne approfittano. Sottomesse al demonio e ormai insalvabili, nei racconti giacomiani tendono a portare nella loro caduta chiunque a loro si avvicini. Lo schema seguito quindi già in epoca tardo antica per condannare le religioni di epoca romana e per rimarcare la superiorità della religione cristiana rimane, ma viene applicato ad una nuova equazione: il terreno di scontro non è più il paganesimo o la supremazia del cristianesimo alle altre forme di credo religioso, quanto le forme di relazione con il soprannaturale che non utilizzavano i canali ufficialmente stabiliti e leciti forniti dalla Chiesa.

La seconda conseguenza apportata è invece il chiaro sovrapporsi di due concezioni di “superstitio” all'interno della predicazione giacomiana, mostrando come il concetto stesso di superstizione si stesse evolvendo ma mantenesse ancora l'impronta del suo significato precedente. Il predicatore sembra infatti utilizzare due concetti di superstizione, dove in un primo più generale ne inserisce un secondo, più limitato. Infatti nei sermoni giacomiani, troviamo la voce “superstitio” nell'elenco dei modi in cui si adora il demonio ed inoltre, all'interno di essa, ritroviamo nuovamente i superstiziosi stessi. Nella prima versione del sermone, contenuta nel Quaresimale, Giacomo riporta l'elenco agostiniano con la voce “superstitiosi” suddivisa a sua volta in molte sottocategorie²⁴⁷. Nel Domenicale attribuisce invece alla stessa voce dello stesso elenco un significato più limitato, ricollegabile a quello di comportamenti errati nel senso di vani. Il senso più generale trova invece spazio nel secondo sermone del Domenicale, dove la voce “superstizioni” è suddivisa nelle stesse voci che si trovano nel sottoelenco del Quaresimale. Permangono quindi vari livelli di comprensione del termine, che se da un lato può inglobare tutte le forme errate di religiosità, dall'altro ne indica una specifica. Questo a testimonianza dei due significati di *superstitio* che Marina Montesano

²⁴⁶ J. AGRIMI – C. CRISCIANI, *Immagini e ruoli della «vetula» tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII-XV)*, in *Poteri carismatici ed informali: chiesa e società medievali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI e A. VAUCHEZ, Sellerio, Palermo 1992, pp. 224-261.

²⁴⁷ Segnalo come nel Quaresimale di Foligno (f. 22 rb) le sottodivisioni della voce “superstitiosi” non siano riportate come tali, ma come voci primarie dell'elenco (la prima voce rimane tale -23/1-, ma la seconda p.e. diventa 24, e così via), attribuibile ad errore del copista o a una sua sistemazione volontariamente differente delle materie (egli infatti accorpa anche alcune divisioni).

rintraccia nella predicazione osservante: il primo, con il valore di “contrario alla religione” e più simile a quello adottato da Antonino da Firenze; il secondo, invece, con il valore di *vana observatio* dove vengono inseriti i comportamenti quotidiani del laicato che gli osservanti intendono condannare²⁴⁸. All’interno quindi della voce “superstizione” come errore che porta alla devozione del demonio, Giacomo inserisce la superstizione come il seguire regole non necessarie, ma che egli non definisce mai come vane. Abbiamo già visto come questi comportamenti, che potrebbero sembrare meno “pericolosi”, siano dal predicatore equiparati a quelli che direttamente sono connessi alla magia, come i sortilegi o la negromanzia. Leggendo il sermone del Quaresimale e comparandolo con quello contenuto nel Domenicale, si ha in ogni caso l’impressione che riportando l’elenco agostiniano delle divinazioni, egli inserisca sotto la superstizione tutti i comportamenti che ha riscontrato nel laicato e che non trovano collocazione nelle altre voci.

La costruzione di un sermone

Fino ad ora è stato definito “agostiniano” l’elenco dei tipi di divinazione poiché il predicatore stesso nel sermone lo attribuisce al vescovo di Ippona. Ma in realtà l’elenco che egli propone deriva dai vari cambiamenti che l’elenco stesso ha subito nel tempo, e dai vari autori che lo hanno riportato e interpretato modificandolo. I due autori medievali più influenti che vi ebbero a che fare furono certamente Isidoro di Siviglia nelle *Ethymologiae* e Tommaso d’Aquino, che riprende il primo aggiungendovi poche voci ma modificandone la struttura e quindi l’interpretazione. Se infatti in Isidoro da Siviglia le voci erano poste in un elenco sotto la voce “de magis”²⁴⁹ con poche suddivisioni interne, nella *Summa* dell’Aquiniate vengono non solo suddivise in tre categorie (“per manifestam daemonum invocationem”, “per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei”, “ad sortes” – tutte le tre forme vengono in ogni caso connesse con il demoniaco, sia in maniera manifesta che non²⁵⁰), ma vengono anche tutte indicate come forme di

²⁴⁸ M. MONTESANO, *Supra aqua et supra ad vento*, cit., p.14.

²⁴⁹ ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Etymologiarum sive originum libri XX*, lib. VIII (de ecclesia et sectis), IX (de magis); le citazioni verranno tratte dall’edizione a cura di W. M. LINDSAY, Clarendon, Oxford 1985 (ristampa dell’edizione 1911).

²⁵⁰ “Omnis autem divinatio ex operatione daemum provenit, vel quia expresse daemones invocantur ad futura manifestanda, vel quia daemones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate (...)”(2°,2°, q. XCV, art. II). Una buona introduzione alle Etimologie isidoriane è il recente J. HENDERSON, *The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from Words*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

divinatio, a sua volta ritenuta una forma di superstizione²⁵¹ al pari dell'idolatria. Vengono tutte collegate quindi con la volontà di conoscere il futuro, cosa naturalmente illecita perché riservata solamente a Dio. In Giacomo della Marca le tre distinzioni, i tre *genera* nei quali Tommaso d'Aquino aveva suddiviso le materie, vengono a cadere, e ancor più che in Isidoro, le voci tornano ad essere una semplice lista, senza distinzioni dei mezzi utilizzati per raggiungere il fine come avveniva in Tommaso, ma elencate indistintamente perché attraverso di esse "adoratur dyabolus". Nella predicazione, Giacomo della Marca è evidentemente meno interessato a categorizzare e suddividere varie specie di divinazione in base a categorie strumentali, che a proporre al suo pubblico un elenco attraverso il quale può presentare in maniera chiara e precisa tutti i modi in cui il cristiano può farsi adoratore del demonio.

Il sermone, come già abbiamo visto, è diretto al pubblico (la maggior parte delle volte laico), al quale il predicatore si rivolgeva dal suo pulpito. Anche nel caso dei sermonari latini, oltre a considerare gli ascoltatori diretti (che la predica avevano sentito dal predicatore-autore), bisogna tener conto del fatto che l'autore scriveva anche per tutti coloro che avrebbero ascoltato predicare un altro frate che da quel sermonario traeva le sue prediche. Quest'ultimo era quindi un mediatore tra il pubblico e l'autore del sermone, a cui Giacomo, come già abbiamo visto, si rivolgeva direttamente nelle sue prediche scritte. Ma dietro a questo "intermediario", è bene sottolinearlo, vi era nuovamente un pubblico effettivo di cui l'autore è conscio. Il suo scopo non è istruire il *lector*, bensì ancora il laicato. A questo pubblico Giacomo si rivolge anche nel sermonario latino, quindi, e non intende istruirlo sui vari generi di divinazioni, ma sul fatto che tutti comportano la rinuncia a Dio e l'adorazione del demonio. Nel far questo non si accontenta di elencare per nome, ma da buon predicatore osservante riporta esempi pratici e tratti dalla realtà concreta della vita quotidiana. Egli riprende sì, a volte anche letteralmente, Tommaso d'Aquino, sua fonte diretta per l'elenco (anche quando cita espressamente Isidoro da Siviglia infatti, nella maggior parte dei casi lo fa nei *loci* già citati dall'Aquinate) ma apporta anche dei cambiamenti e, soprattutto, aggiunge *exempla*. Ed è in queste differenze e variazioni che è possibile ritrovare gli elementi per i quali più sentiva necessaria la predicazione.

Delle varie voci le prime riportate da Giacomo sono forse quelle che più subiscono cambiamenti, e possono dunque essere utilizzate per esemplificare le tipologie delle modifiche apportate all'elenco dal predicatore. Sia in Isidoro da Siviglia (che le riprende da Varrone, specificandolo) che in Tommaso le

²⁵¹ La ragione per la quale la divinazione è parte della superstizione è spiegata chiaramente: "inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum daemonibus" (2°, 2°, q. XCV, art. II).

quattro voci *geomantia*, *idromantia*, *aermantia*, *pirmantia* sono collegate e unite quasi in una sola categoria, cioè quella delle operazioni effettuate con l'intento di divinare attraverso gli elementi. La prima di queste tipologie riportata da Giacomo della Marca rimane quella dei *geomantici*, e contiene probabilmente uno dei cambiamenti più evidenti da lui apportati. Mentre in Tommaso d'Aquino essi erano semplicemente coloro che volevano conoscere il futuro attraverso i segni comparsi su "aliquo corpore terrestri", nell'autore osservante diventano coloro che "adorant demonem in caracteribus que fiunt in circulis in terra, vel in ymaginibus divinant". La volontà di conoscere il futuro viene accennata attraverso il "divinant", ma poi, l'*exemplum* che Giacomo vi collega, si distanzia da essa e si collega ad un altro genere di magia: egli infatti racconta di aver incontrato una *vetula* che "fecit ymaginem terre cum clavis hinc inde fixis et aliis ut siccaretur homo". È chiaro qui che la *divinatio* è venuta a cadere e che, pur mantenendo il nome, il predicatore quattrocentesco ne cambia completamente il contenuto, mettendo in primo piano l'adorazione del demonio e portando come esempio l'uccisione di un uomo tramite riti magici. L'utilizzo di immagini e bambole di terra, ma soprattutto di cera (perché più malleabile), è stato riscontrato frequentemente nei processi per stregoneria²⁵², e si basava su quella che è stata definita magia simpatetica, in base alla quale le cose fatte subire all'immagine si sarebbero ripercosse sulla persona reale. Per rafforzare il legame tra effigie e vittima reale si ricorreva ad oggetti personali o al battesimo della bambola con il nome della persona in modo da farne corrispondere maggiormente l'identità. Giacomo riporta anche alcuni altri esempi di questo tipo di magia (ma che egli non definisce mai come magia, i "magici" sono coloro che preparano pozioni d'amore²⁵³) nell'elenco delle streghe e dei malefici da loro operati che propone più avanti nel sermone.

²⁵² Una delle presunte vittime più famose di questo tipo di magia fu Giovanni XXII: nel 1317 furono arrestati due uomini in arrivo da Tolosa che portavano con sé tre statuette di cera con dei cartigli con il nome delle volute vittime e l'ordine di morte, uno dei quali era proprio papa Giovanni (cfr., fra gli altri, G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*, cit., p. 154-5). Fu proprio su questo tipo di magia che si sviluppò il dibattito che assimilava i sortilegi all'eresia in seno alla commissione convocata dallo stesso Giovanni, che dette le basi teoriche alla accusa di patto con il demonio (cfr. A. BOUREAU, *Satana eretico*, cit., in particolare cap. 2).

²⁵³ Lo definisce chiaramente più avanti nello stesso elenco e sembra utilizzarlo anche in questo senso. L'unico riscontro del termine è infatti una "vetula maga" che "cafaciebat materiam pro commestione viri, ut diligeret iuenculam". Sull'uso del termine "magia" cfr. K. THOMAS, *An Anthropology of Religion and Magic*, "Journal of Interdisciplinary History", 6 (1975), pp. 91-109. Kieckhefer sostiene invece la diffusione del termine con significato generico, frequente con significato denigratorio; cfr. R. KIECKHEFER, *The specific Rationality of Medieval Magic*, cit., in particolare p. 814 e sgg, sebbene lo definisca "primarily a term of learned discourse" (ibidem, p. 817).

Nell'elenco subentrano quindi elementi che derivano dalle esperienze contemporanee a Giacomo, *exempla* che raccontano gli stessi eventi numerosi anche nei processi di magia. La lista sembra essere divenuta uno schema classificatorio di elementi e atti che in origine non vi trovavano posto. Anche la parte dedicata agli *idromantici* viene ampliata: qui rimane un accento sul concetto originale di chi divina attraverso l'acqua; il predicatore vi aggiunge "et ibi diabolus adorant", e un *exemplum*, anch'esso facente parte delle più comuni accuse di stregoneria. Egli racconta di una donna a Siena che faceva guardare un fanciullo in una scodella d'acqua per avere notizie del marito mercante in Francia. Ma invece che riferirle notizie, il fanciullo, mentre lei *canta* (pronuncia cioè un incantesimo), vede l'uomo in un calderone bollente fino alla cintura, poi alla gola e infine *summersus*, e a quel punto il "puer infatuatus est". Questa tecnica, come la precedente, è stata riscontrata svariate volte ed è una delle più note, anche se di solito era utilizzata per ritrovare oggetti smarriti²⁵⁴. Anche l'utilizzo di bambini al fine di garantire la "purezza" dell'operazione è spesso attestato²⁵⁵. È chiaro come anche in questo caso l'accento è posto da Giacomo della Marca, che pur mantiene l'*exemplum* all'interno del concetto originario di divinazione, non sulla volontà di conoscere il futuro, ma sulle implicazioni demoniache di questo rito. Esso non rivela notizie del mercante: ne racconta una fine terribile ed implica la perdita del fanciullo.

Per gli *aermantici* e i *piromantici* Giacomo aggiunge solamente una veloce spiegazione (che naturalmente include un "et hii adorant ibi demones"), e qualche esempio dalla vita quotidiana per i secondi come il fatto di non voler accendere il fuoco alle Calende²⁵⁶ o passare sopra la fiamma nella festa di san

²⁵⁴ Cfr. M. DUNI, *Under the Devil's Spell. Witches, Sorcerers, and the Inquisition in Renaissance Italy*, Syracuse University Press, Firenze 2007, in particolare p. 60 e segg.

²⁵⁵ Sull'utilizzo dei bambini nelle pratiche magiche, in particolare attraverso pratiche di idromanzia, cfr. C. GROTTANELLI, *Bambini e divinazione*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, a cura di O. NICCOLI, Ponte alle Grazie, Firenze 1993, pp. 23-72; più in generale M. GOODICH, *Il fanciullo come fulcro di miracoli e potere spirituale (XIII e XIV secolo)* in *Poteri carismatici*, cit., pp. 38-57.

²⁵⁶ Le Calende di gennaio possedevano significato beneaugurante sin dall'epoca romana, e rappresentano una forma di festa di Capodanno secondo il significato stabilito da Di Nola di scansione temporale stabilita dai cicli produttivi (cfr. A. M. DI NOLA, voce "Capodanno", in *Enciclopedia delle religioni*, vol. 1, Vallecchi, Firenze 1970, coll. 1496-1501), questo fatto è confermato da Martino di Braga che ancora alla fine del VI secolo, nel suo *De correctione rusticorum*, condannava la credenza che l'anno iniziasse con le Calende di Gennaio (cfr. fra gli altri F. NICOLI, *Cristianesimo, superstizione e magia nell'alto Medioevo: Cesario di Arles, Martino di Braga, Isidoro di Siviglia*, Maxmaur, Bagni di Lucca 1992, in particolare p. 39); per altri esempi di condanna della credenza nei poteri delle Calende mi permetto di rimandare a J.-C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, cit., in particolare pp. 69-72; M. MONTESANO, *"Supra aqua et supra ad vento"*, cit., p. 15 e segg.

Giovanni Battista. Questi ultimi in particolare riportano, rispetto ai racconti aggiunti all'idromanzia o alla geomanzia, utilizzi molto più comuni e meno cerimoniali della magia, collegati con l'importanza del fuoco all'interno della casa e con riti di protezione. La notte di san Giovanni in particolare, corrispondente al solstizio d'estate, era considerata come la più adatta per raccogliere erbe²⁵⁷ e fiori o per lavarsi in determinati fiumi con funzione taumaturgica, con molti esempi che sono sopravvissuti fino al secolo scorso²⁵⁸. Occorre anche ricordare che la festa di san Giovanni, inizialmente celebrata a gennaio, fu spostata esattamente per coprire e cristianizzare il giorno pagano dedicato al battesimo delle erbe e degli animali²⁵⁹, rappresentando quindi un classico esempio di interazione fra credenze antiche e sovrapposizione di uno strato cristianizzante, e giungendo così ad essere una commistione tra cristiano e pagano, difficilmente distinguibile²⁶⁰. Le Calende e la festa di san Giovanni Battista erano inoltre tempi ritenuti pieni di sacralità. Anche la piromanzia subisce pertanto un profondo cambiamento: pur mantenendo identica la spiegazione sull'origine del termine, quello che Giacomo aggiunge appartiene più al regno dell'apotropaico che a quello della divinazione²⁶¹. Lo stesso cambiamento avviene anche in Giovanni da Capestrano e Roberto da Lecce, che, come il loro confratello marchigiano, definiscono piromantici chi "in nocte Nativitatis nolunt dare ignem"²⁶², confermandoci come lo slittamento di significato del termine – da concetto legato alla divinazione cerimoniale a osservanza di regole vane – non fosse esclusivamente di Giacomo della Marca, ma appartenesse ad una corrente a lui contemporanea e nota. Ai *divini*, che vengono interpretati mantenendo il concetto classico e quindi come coloro che vogliono conoscere il futuro, pur dedicando loro un certo spazio, il predicatore

²⁵⁷ Cfr. R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1998.

²⁵⁸ M. POLIA, *Tra sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, Arnaldo Forni, Sala Bolognese 2004, in particolare p. 118.

²⁵⁹ Cfr. P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 27.

²⁶⁰ L'argomento verrà affrontato in maniera più approfondita nel capitolo seguente. Per il momento mi sia permesso di rimandare a N. BELMONT, *Superstizione e religione popolare nelle società occidentali*, in *La funzione simbolica. Saggi di antropologia*, a cura di M. Izard e P. Smith, Palermo 1988, pp. 53-69; e a D. A. GAY, *On the Christianity of Incantations*, in *Charms and Charming in Europe*, a cura di J. ROPER, Palgrave Macmillan, Basington - New York 2004, pp.32-46, dove l'autore si chiede se il fatto di essere più o meno accettato dalla gerarchia ecclesiastica sia l'unico discrimine per accertare la cristianità di comportamenti od oggetti.

²⁶¹ Per altri esempi di condanna della divinazione nella pratica pastorale precedente agli osservanti cfr. P. BOGLIONI, *L'église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë*, "Théologiques", 8/1 (2000), pp. 37-66.

²⁶² Così Giovanni da Capestrano nel *De Confessione*; Roberto da Lecce nel *Quadragesimale de peccatis* (Giovanni e Gregorio de' Gregori, Venezia 1488, 36v-39v) invece condanna chi "in Kalendis non vult aliquid dare et similia". Entrambi sono citati da M. MONTESANO, "Supra aqua et supra ad vento", cit., p. 17 e p. 19.

non aggiunge nulla e riprende quasi alla lettera gli argomenti dell'Aquinate. Altra cosa invece succede agli *incantatores*. Essi sono presenti nell'elenco di Isidoro da Siviglia con la semplice menzione "artem verbis peragunt", ripresa da Giacomo ("incantant verbis"). Nell'elenco delle divinazioni di Tommaso d'Aquino invece non sono inclusi, per il logico fatto che non si occupano di conoscere il futuro. L'Aquinate inserisce però le *incantationes* in un'altra *quaestio*, la XCVI, dedicata alle "superstitiones observantiarum", nello stesso articolo nel quale parla dei brevi. Come per i brevi, il teologo li ritiene leciti se la fede è rivolta a Dio, illeciti se invece è rivolta ad altro. E come per i brevi, come vedremo più dettagliatamente nel prossimo capitolo, in Giacomo della Marca la possibile liceità viene completamente a mancare. Egli inoltre sembra non intendere l'incantare come limitato all'utilizzo di parole, aggiunge infatti: "vel cum plumbo liquefacto in olla²⁶³, vel cum corrigia, vel cum arundine ad lumbos" e altri vari modi, che sembrano tutti provenire dalla quotidianità dove l'incantare della parola si unisce a riti e cerimonie diverse. Negli esempi infatti egli ci racconta di incanti con gli scopi più svariati, ma sempre legati alla vita quotidiana e alle sue necessità: incantare contro i vermi, o per le ferite, o perché le bestie non siano mangiate dai lupi, tutti elementi spesso riscontrati nelle pratiche e nelle formule pervenute sino a noi nelle maniere più svariate²⁶⁴. Anche gli "arioli" (indovini) sono assenti (questa volta completamente) dalla trattazione della *Summa*, e Giacomo li riprende pressoché letteralmente da Isidoro²⁶⁵. A questo però Giacomo aggiunge un *exemplum* che più di altri ci può aiutare a comprendere i cambiamenti da lui apportati. Egli scrive infatti: "arioli [...] sicut quidam parentes filium infirmum habentes ex remediis non sanum medicorum; ex consilio vetule in fossato obtulerunt denarios dyabolo et sanus factus est et in capite anni portatus a diabolo". È vero che i genitori seguono il consiglio della *vetula*, ma Giacomo indica loro come arioli.

Jan R. Veenstra²⁶⁶, analizzando l'esposizione di Tommaso d'Aquino, ritiene che una delle chiavi fondamentali per comprendere come l'aquinate

²⁶³ Descrizione ripresa letteralmente da Tommaso d'Aquino che però l'aveva utilizzata all'interno delle divinationes senza l'invocazione esplicita dei demoni.

²⁶⁴ Cfr., fra gli altri, R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; ID., *Forbidden Rite*, cit.

²⁶⁵ È uno dei pochi casi in cui la citazione sembra derivare direttamente dalle Etimologie isidoriane; Isidoro da Siviglia (lib. VIII. ix, 16,16): "Arioli vocati, propter quod circa aras idolorum nefarias preces emittunt, et funesta sacrificia offerunt, iisque celebritatibus daemonum responsa accipiunt"; Giacomo della Marca "qui circa aras nepharias preces emictunt et funesta sacrificia offerunt et responsa a demoniis recipiunt".

²⁶⁶ J. R. VEENSTRA, *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France : text and context of Laurens Pignon's Contre le divineur (1411)*, Brill, Leiden – New York – Koeln 1997, in particolare p. 137 e segg.

distinguesse tra *divinatio* e *superstitiones observantiarum* sia la frase “sine ratione et arte”, cioè “Superstitious observances require no skill, craft, or knowledge whatsoever. In other words, the distinction between divination and superstitious observances seems to be one between intelligent and silly superstitions”²⁶⁷. Questa differenza in Giacomo della Marca è completamente assente. Non vi è nessuna *ars*, negli *exempla* che egli aggiunge all’elenco, tutto viene elencato e condannato indistintamente. I nomi che in Tommaso d’Aquino e in Isidoro da Siviglia rappresentavano quella che è stata definita “magia dotta”, vengono qui usati per definire comportamenti che derivano dal quotidiano, dal popolare, ricorsi al magico che non implicavano una conoscenza del rituale o particolari abilità. Gli “arioli” di Isidoro da Siviglia, con le loro “nefarias preces” e i “funesta sacrificia” sugli altari degli idoli rimandano a cerimoniali pagani²⁶⁸. Quelli di Giacomo della Marca si sono trasformati in genitori che, dietro consiglio di una *vetula*, offrono del denaro al demonio in cambio della guarigione del figlio. Per fare un altro esempio, gli aruspici mantengono parte della definizione di Tommaso ed Isidoro: sono cioè per Giacomo, con un po’ di confusione dei concetti presenti nelle sue fonti²⁶⁹, coloro che osservano gli uccelli derivandone *auspicia*. Nell’*exemplum* approntato da Giacomo della Marca però è chiaro che egli non ritiene necessaria una conoscenza colta del fenomeno. Egli racconta che un giorno, a mensa, aveva sentito sbuffare un uomo seduto accanto a lui e gliene aveva chiesta la ragione. Questi aveva risposto che sbuffava poiché aveva sentito la gallina (sic) cantare solo cinque volte, mentre la madre gli aveva insegnato come fosse cattivo segno se non cantava fino a nove. Giacomo utilizza dunque lo schema approntato dalla cultura clericale in secoli di pensiero teologico di interpretazione dell’idolatria pagana, per comprendere e classificare la magia,

²⁶⁷ *ivi*, p. 159.

²⁶⁸ L’ampliamento del significato del termine “arioli” è segnalato anche da M. MONTESANO, “*Supra aqua et supra ad vento*”, cit., p. 58-59.

²⁶⁹ Isidoro scriveva: “Haruspices nuncupati, quasi horarum inspectores: dies enim et horas in agendis negotiis operibusque custodiunt, et quid per singula tempora observare debeat homo, intendunt. Hi etiam exta pecudum inspiciunt, et ex eis futura praedicunt”. La versione di Giacomo della Marca si discosta leggermente e si abbrevia ma non cambia eccessivamente significato: “Auruspices, quasi horarum inspectores in agendis negotiis vel in animalibus divinant, sicut cum unguibus, visceribus, cornibus et huiusmodi”. Prosegue però Isidoro: “Augures sunt qui volatus avium et voces intendunt, aliaque signa rerum vel observationes improvisas hominibus occurrentes. Idem et auspices. Nam auspicia sunt quae iter facientes observant. Dicta sunt autem auspicia; quasi avium aspacia, et auguria, quasi avium garria, (...)” (lib. VIII.ix, 17-19) mentre in Giacomo della Marca (forse anche per errore del copista, non è possibile al momento conoscere l’origine della svista) “9. Augures qui volatus avium et voces coniecturant et intendunt; 10. Auruspices, qui, iter faciendo observant auspicia, quasi ab ave, ad oculos dum volant, ad aures dum cantant”, ripetendo quindi il già errato « Auruspices » ed interpretandolo in maniera differente. È su questo secondo significato, che in origine rimandava dunque agli *auspicia*, che il predicatore quattrocentesco inserisce l’*exemplum* citato.

applicandolo anche ai casi di superstizione che ha riscontrato presso il laicato. Nel tentativo di spiegare all'intera *societas christiana*, alla quale si rivolge, perché e quali comportamenti sono errati, riprende dunque concetti, condanne e schemi mentali che inizialmente erano stati ripresi ed utilizzati per un altro tipo di magia, quella di cui gli ecclesiastici si erano occupati a fine Duecento e inizio Trecento, fatta con elaborati processi rituali, basata su libri e procedimenti scritti, utilizzata nelle corti e da persone appartenenti ad un gruppo culturale alto (molto spesso membri del clero)²⁷⁰. Ma, come abbiamo già visto, la superstizione era ormai finita nel calderone della magia, e a differenza di Bernardino da Siena, Giacomo della Marca non aveva nemmeno bisogno del legame fornito dell'idolatria pagana per inserirla nell'ambito dei peccati commessi contro il primo comandamento. Non vi era più nemmeno bisogno di *ars* o di conoscenze dotte. L'adorazione del demonio è presente senza dubbio in tutti gli atti superstiziosi trasformandoli in stregoneria²⁷¹. Riprendendo le parole di Richard Kieckhefer "the distinction between magic and superstition was not critical when the question was simply what sort of practice should be allowed"²⁷².

In questa trasposizione di elementi provenienti dal basso in uno schema alto, però, non solo si attua quella che Richard Kieckhefer definisce "imposition of learned notions"²⁷³ e che tratteremo in seguito più ampiamente, cioè il passaggio di concetti appartenenti ad una cultura soprattutto clericale all'idea di stregoneria concepita a livello del laicato, ma vi è anche il processo inverso. Le attività a cui il laicato faceva ricorso a scopo taumaturgico, apotropaico, per proteggere i campi e le bestie o semplicemente quelle che anche noi oggi definiremmo superstizioni (tra i quali Giacomo riferisce l'evitare di passare vicino ad una donna barbata o ritenere cattivo segno l'aver indossato il vestito a rovescio, per esempio), in pratica tutte quelle azioni che servivano a riempire la distanza tra il controllabile e l'incontrollabile,

²⁷⁰ Fra gli altri ancora fondamentale E. PETERS, *The magician, the Witch and the Law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1987. Per una bibliografia aggiornata rimando all'ottima sintesi M. D. BAILEY, *Magia e superstizione dall'antichità ai giorni nostri*, Lindau, Torino 2008 (ed. or. *Magic and superstition in Europe. A concise history from Antiquity to the Present* - 2007).

²⁷¹ Marina Romanello definisce la "stregoneria" come un insieme di "fatti" il più importante dei quali è il patto con il demonio che porta con sé tutto il resto (M. ROMANELLO, *Introduzione*, in *La stregoneria in Europa (1450-1650)* a cura di EAD., Il Mulino, Bologna 1975, pp. 7-35; citazione a p. 9); dell'opinione che il patto demoniaco sia la reale innovazione della lotta alla stregoneria anche D. CORSI, *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria*, "Quaderni medievali", 30 (dic. 1990), pp. 8-62.

²⁷² R. KIECKHEFER, *The Specific Rationality of Medieval Magic*, cit., p. 817, n. 14.

²⁷³ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1976, è il titolo del capitolo V.

subentrando in quello schema ne modificano fortemente anche la struttura e lo scopo. Nella sovrapposizione che abbiamo visto in precedenza attuarsi tra i due concetti di superstizione, la magia condannata diventa quella quotidiana e comune. La condanna, il patto con il demonio per conoscere il futuro come venivano interpretate le divinazioni da Tommaso d'Aquino²⁷⁴, si sposta fino a diventare il patto con il demonio e la sua adorazione negli atteggiamenti più comuni, divenendo non più un tentativo di conoscere quanto solo Dio conosce, ma idolatria. La condanna di chi cerca di avere una visione del futuro rimane, ma è spostata nel sermone seguente tenuto il pomeriggio della stessa domenica. In esso il tema centrale, e lo ricorda anche il titolo "De influentiis constellationum", è un altro, incentrato pressoché interamente sull'astrologia²⁷⁵. Lo svolgimento è sul libero arbitrio e sulla capacità dell'uomo di scegliere il suo destino. Ne consegue che le costellazioni non influenzano la vita umana, e che gli unici in grado di predire qualche volta il futuro sono i demoni, ma solo in realtà ingannando gli uomini. Giacomo distacca questo dal sermone sui sortilegi: afferma infatti introducendolo "quia ergo in sermone odierno locuti fuimus contra divinos et incantatores et alios errores contra fidem sanctam versantes, ideo consequenter in presenti eloquio occurrere sermo necessarius ad proiecendum errores *aliorum* infidelium et falsorum christianorum"²⁷⁶ (corsivo mio). A errare sono sempre degli infedeli, ma non gli stessi. Da un lato vi sono le *vetule* e i superstiziosi, dall'altro chi divina. Giacomo aveva avuto anche alcune occasioni per inserire questi ultimi nell'elenco in origine riservato alla divinazione: come Tommaso ed Isidoro egli inserisce astrologi e *genetliaci*, ma riporta le stesse descrizioni che ha ritrovato nelle sue fonti, senza apportarvi cambiamenti o *exempla*, come accade in pochi altri casi (succede per i *phitonici*, i *salitores*, gli *horoscopi* ed i *nigromantici*). La divinazione trova quindi spazio nella predicazione, ma è qualcosa di diverso. Non è il tentativo di predire il futuro che preoccupa Giacomo nel sermone dedicato alle superstizioni, ma il contatto con il demonio che si celava dietro queste attività; la relazione con il diabolico rimane anche quando l'elenco viene occupato dagli *exempla* e dalle spiegazioni giacomiane, permeando e informando l'interpretazione anche di quella magia fundamentalmente taumaturgica e di uso comune che fino a poco tempo prima era inclusa nei temi predicabili solo in quanto errore di valutazione del laico.

²⁷⁴ "Respondeo dicendum quod nomine divinationis intellegitur quaedam praenuntiatio futurorum." 2°, 2°, Quaestio XCV, art. I.

²⁷⁵ Riguardo all'astrologia mi permetto di rimandare a F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni*, cit., in particolare pp. 41-58 e l'ottima bibliografia a pp. 111-114; per come questa venisse trattata dai predicatori osservanti a M. MONTESANO, "Supra aqua et supra ad vento", cit., in particolare p. 156 e segg.; più in generale sulla concezione dell'astrologia, sul suo rapporto con l'astronomia e il suo inserimento o la sua esclusione dalle scienze cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*, cit.

²⁷⁶ *Sermones dominicales*, vol. I, p. 436

Abbiamo già avuto modo di dire che il Domenicale non ebbe una diffusione vastissima, quindi non si sa quanto possa aver realmente influenzato la visione di altri predicatori del periodo. È, in ogni caso, una rappresentazione del modo in cui un predicatore / inquisitore di metà Quattrocento cercava di far combaciare le nozioni teoriche che poteva ricavare dai libri che facevano parte integrante della sua preparazione culturale e dottrinale con le nozioni che ricavava dalla sua attività e dalla sua conoscenza del mondo. Ed anche del modo in cui egli, dopo aver elaborato queste nozioni, le ripresentava al suo pubblico, inserite in un contesto assolutamente negativo e condannabile. Occorre anche sottolineare che lo schema, il contesto in cui egli inserisce gli *exempla* e le condanne “attuali”, esisteva prima degli *exempla* stessi. Nel Quaresimale infatti, che è precedente di alcuni anni al Domenicale, l’elenco è già presente, ma privo di quasi tutti i racconti e di tutti i cambiamenti che lo avrebbero attualizzato (mi sia permesso il termine) nel secondo sermonario, sino a renderlo adatto al mondo contemporaneo al predicatore. È probabile quindi che il predicatore non abbia cercato uno schema dove sistemare quanto aveva già incontrato e indagato nella sua carriera, ma che, avendo già lo schema in mente quando incontrava un dato atteggiamento, abbia trovato naturale classificarlo secondo lo schema stesso. In altre parole ed esemplificando, quando egli si imbatté nella donna che aveva ucciso un uomo facendone una immagine di terra e inserendovi chiodi (che l’abbia incontrata veramente, che l’evento gli sia stato raccontato o che l’abbia semplicemente letto, qui ha poca importanza) è probabile che si sia chiesto da dove traeva i suoi poteri e che mentalmente abbia cercato una definizione sotto la quale collocarla. Aveva a disposizione poche categorie già pronte, la stregoneria non era ancora ben definita e aveva già utilizzato l’elenco delle divinazioni in cui vi era chi divina con cerchi per terra ed attraverso le immagini era definito come geomantico. Il passo era breve e l’orrore di quanto aveva ritrovato comportava necessariamente l’intervento del demonio, così come suggeriva Tommaso per la geomanzia. Le alternative ad un processo mentale di questo tipo sono due: o il predicatore ha semplicemente e consciamente utilizzato lo schema come cornice nella quale incastrare gli *exempla* e poco gli importava del contesto dottrinale nel quali questi venivano inseriti, oppure, al contrario, ha sentito la necessità di arricchire di *exempla* la struttura teologica al punto da non badare alla poca coerenza. Ambedue i casi presuppongono uno squilibrio tra le parti delle predica e non tengono conto del fatto che *l’exemplum* è, secondo la definizione ormai canonica datane da Jacques LeGoff, un “*récit bref, donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire*”²⁷⁷, un breve

²⁷⁷ CL. BREMOND, J. LEGOFF, J.-CL. SCHMITT, *L’exemplum* Brepols, Turnhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 40), pp. 37-38.

racconto dunque che, come sottolinea sempre lo storico francese, non è semplice ornamento della struttura dottrinale, ma al contrario ne è parte: “un argument rhétorique au même titre que d’autres énoncés”²⁷⁸. Ne risulta che non è possibile scollegare le definizioni riprese dagli autori antichi dagli *exempla* che Giacomo della Marca vi aggiunge: sono infatti entrambi parte della stessa struttura retorica con la quale il predicatore cerca di istruire il suo pubblico. Rimane da capire perché e in che modo gli osservanti in generale, e Giacomo della Marca in particolare, prestassero maggior attenzione a comportamenti che fino a poco prima erano negletti dalla trattatistica, ma soprattutto dall’omiletica. Il che significa non tanto che fossero ignoti o che non esistessero, quanto che non era ritenuto necessario istruire e redarguire il laicato a riguardo.

Oltre alla naturale maggiore attenzione che, per temi quali la stregoneria, si era ormai diffusa in gran parte del ceto ecclesiastico, anche grazie al concilio di Basilea²⁷⁹, credo sia in questo contesto che entra in gioco la riforma della società promulgata dagli osservanti la quale, come già accennato, prevedeva non solo l’esplicazione dei precetti cristiani, ma anche e soprattutto che il predicatore indagasse e si informasse sulle pratiche quotidiane del laicato e che ne indicasse gli errori durante la predicazione, delimitando chiaramente i confini tra lecito ed illecito²⁸⁰. Questo in termini pratici significava rivelare pubblicamente dal pulpito anche i comportamenti che prima era ritenuto preferibile tenere celati, perché potevano portare gli uditori ad una insana *curiositas*. Vi è dunque una profonda interazione tra una maggiore attenzione per i comportamenti pratici e quotidiani e una predicazione che di questi comportamenti si occupava, tra l’indagare e il dire. La riforma della vita religiosa che gli osservanti proponevano anche per la società civile era una riforma del vivere quotidiano del laicato, e in quanto tale doveva entrare anche in quei dettagli, in quegli anfratti del sentire comune, che in precedenza erano esclusi dalla pratica omiletica.

Alcuni predicatori avevano, oltre alla confessione, anche un altro modo per venire a conoscenza di questi comportamenti scorretti, vale a dire la pratica inquisitoriale. Giacomo della Marca, Giovanni da Capestrano, come molti altri

²⁷⁸ *ivi*, p. 28.

²⁷⁹ Cfr. in particolare M. D. BAILEY e E. PETERS, *A Sabbat of Demonologists: Basel 1431-1440*, “The Historian”, vol. 65, f. 6 (2003), pp. 1375 – 1396; al quale rimando anche per la bibliografia precedente (in particolare p. 1380 e *ibidem* n. 9).

²⁸⁰ Che la lotta alle superstizioni sia profondamente collegata alla riforma della società proposta dalle congregazioni osservanti è anche il parere di Michael D. Bailey (cfr. M. D. BAILEY, *Battling Demons*, cit.; ID., *Concern over Superstition*, cit.).

francescani prima di loro²⁸¹, erano anche inquisitori. E anche i predicatori che non erano inquisitori, venivano a conoscenza tramite i loro confratelli di eventi e racconti, di eretici e di incantatori, che avrebbero a loro volta diffuso nell'ordine incrementando la preoccupazione ecclesiastica per questi argomenti²⁸². Matteo d'Agrigento per esempio, la cui figura è stata spesso sottovalutata all'interno dello sviluppo dell'Osservanza – ma che da Andrea Biglia era ritenuto una delle quattro colonne della congregazione, sostituendo Alberto da Sarteano²⁸³ – è una delle fonti giacomiane principali per quanto riguarda gli *exempla* di confessioni di *vetulae* diaboliche. L'inquisizione²⁸⁴ infatti era ancora concepita principalmente come mezzo per la lotta alle eresie – non dimentichiamo che i poteri attribuiti a Giacomo della Marca e a Giovanni da Capestrano nelle Marche erano principalmente in funzione del tentativo di soppressione dei fraticelli²⁸⁵ – ma permetteva anche di indagare approfonditamente quei comportamenti che poi nella predicazione sarebbero stati condannati, quelle aberrazioni del credo religioso che mettevano tanto allarme nel ceto ecclesiastico pur non potendo rientrare a pieno titolo nelle categorie delle eresie note. Già dal Trecento per gli inquisitori era aperta la possibilità di indagare anche le devianze riconducibili alla magia²⁸⁶. Ed i

²⁸¹ Sul ruolo svolto dai francescani come inquisitori rimando a *Frati Minori e inquisizione*. Atti del XXXIII Convegno Internazionale della Società di Studi Francescani, (Assisi, 6-8 ottobre 2005), CISAM, Spoleto 2006; e a A. DEL COL, *L'inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006; interessanti spunti sul rapporto tra predicazione e inquisizione (sebbene il volume sia incentrato sui domenicani) possono essere tratti dai saggi contenuti in *Praedicatores, inquisitores*, vol. I *The Dominicans and the Medieval inquisition*, Acts of the 1st international seminar on the Dominicans and the Inquisition (23-25 february 2002), Istituto storico domenicano, Roma 2004.

²⁸² Per l'importanza, per lo sviluppo della lotta alla stregoneria, della diffusione di racconti ed esperienze all'interno del ceto ecclesiastico cfr. M. D. BAILEY e E. PETERS, *A Sabbat of Demonologists*, cit.

²⁸³ Cfr. M. SENSI, *Le paci private*, cit., pp. 174-175.

²⁸⁴ Qui e in seguito, utilizzo il termine "inquisizione" con il significato generico di "processo inquisitorio", non di istituzione costituita e con intenti organizzati e concordati, allo stesso modo con cui intendo con "inquisitore" un soggetto con poteri inquisitoriali personali attribuitigli con bolla papale e non un membro dell' Inquisizione. Cfr. G. G. MERLO, *Alle origini di inquisitori e inquisizione*, in ID., *Inquisitori e inquisizione nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 13-27 (precedentemente apparso con il titolo *Le origini dell'Inquisizione medievale*, in *L'inquisizione*, Atti del Simposio internazionale [Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998], a cura di A. BORROMEO, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, Roma 2003, pp. 9-30); e R. KIECKHEFER, *The Office of Inquisition and Medieval Heresy. The Transition From Personal to Institutional Jurisdiction*, "Journal of Ecclesiastical History", 46, 1 (1995), pp. 36-61.

²⁸⁵ Cfr. M. D'ALATRI, *Il ruolo di Giacomo della Marca*, cit.

²⁸⁶ Il dato è ormai assunto dagli studiosi cfr. E. PETERS, *The Medieval Church and State*, cit.; ID., *The magician, the Witch and the Law*, cit.; R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, cit.; ID., *European Witch Trial*, cit.; N. COHN, *Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, a cura di M. DOUGLAS,

predicatori inquisitori la utilizzano largamente: Giacomo della Marca quando racconta azioni delle quali può essere protagonista proprio in quanto inquisitore lo afferma chiaramente: “sicut inquisitor”. Predicatore osservante ed inquisitore, egli si trova all’incrocio tra due funzioni dell’istituzione ecclesiastica, che si influenzano a vicenda. Attraverso l’attività inquisitoriale veniva a conoscenza di fatti che, in quanto predicatore con lo scopo di riformare la società, riportava poi al suo uditorio condannandoli. Il suo pubblico rispondeva allora ai suoi insegnamenti confessandosi e, a volte, portando dinanzi a lui, in quanto inquisitore, altri fatti simili²⁸⁷. Ma rispetto ad un normale inquisitore, Giacomo della Marca - come Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano - aveva decisamente qualcosa in più per chi a lui si rivolgeva, e che poteva forse rendere le confessioni più spontanee: era anche un “santo vivo”. La questione sarà affrontata più diffusamente nei capitoli seguenti, qui basti ricordare come, attraverso il Nome di Gesù, egli poteva non solo ringraziare ma anche sanare. Per fare solo due brevi esempi (che verranno approfonditi in seguito), Giacomo della Marca racconta che predicando a San Severino aveva invitato tutti gli astanti a portargli i brevi che possedevano. La predicazione sarà stata probabilmente simile al sermone “De sortilegiis” che abbiamo usato come base per la presente discussione. Il predicatore avrà dunque parlato di demoni ingannatori, di *vetulae* e di come entrambi distogliessero dall’adorare Dio. Il povero Quattrino però, nonostante gli inviti degli amici che avevano assistito al sermone, non riesce a liberarsi del suo enorme breve. Venne dunque portato dal predicatore-inquisitore-santo che lo libera, costringendo il demone che si era impossessato del suo corpo ad andarsene²⁸⁸. Un altro esempio, forse ancor più chiaro dello stretto intreccio che si creava tra predicazione ed inquisizione, è quello riguardante una donna che aveva avuto delle rivelazioni soprannaturali ed in base a queste aveva fatto costruire una chiesa²⁸⁹. Il predicatore la fece portare sul suo pulpito durante la predicazione e le fece confessare pubblicamente i suoi crimini, cosa che poteva fare in quanto inquisitore, lo afferma lui stesso. La *mulier malefica* è così quasi trasformata in un *exemplum* vivente, testimonianza concreta della verità degli insegnamenti del frate. L’attività inquisitoriale è qui diventata parte integrante della predicazione.

Einaudi, Torino 1980, (ed. or. *Witchcraft. Confessions and Accusations* - 1970), pp. 35-49, dove l’autore sottolinea come l’accusa di adorazione del demonio sia passata proprio dal concetto di eresia a quello di stregoneria; più recentemente cfr. anche M. D. BAILEY, *From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conception of Magic in the Later Middle Ages*, “Speculum”, 76 (2001), pp. 960-990, al quale mi permetto di rimandare anche per una bibliografia aggiornata.

²⁸⁷ Già Bernardino da Siena invitava il suo pubblico a consegnare le streghe agli inquisitori.

²⁸⁸ L’*exemplum* verrà analizzato più ampiamente nel capitolo seguente.

²⁸⁹ L’argomento sarà analizzato approfonditamente anche nel capitolo V.

Christiani infideles: *le condanne*

Processi comunicativi

Uno dei primi problemi con i quali dovette confrontarsi l'analisi storiografica della stregoneria fu la realtà o la falsità delle accuse e delle descrizioni a noi pervenute dei comportamenti di coloro che erano definite e condannate come streghe. Il dibattito è poi proseguito spostando leggermente il punto focale, cercando cioè di comprendere se le rappresentazioni contenute nei processi, nella trattatistica e nelle fonti coeve derivassero dalla visione ecclesiastica del fenomeno o avessero origine nelle radici ataviche della credenza nella stregoneria. L'idea di un passaggio di idee dall'alto verso il basso, attraverso la predicazione e i processi stessi è stata elaborata soprattutto da Richard Kieckhefer, che in un suo volume sugli *European Witch Trials*²⁹⁰ ha cercato di dividere il modello di stregoneria applicato a livello ecclesiastico da quanto invece era identificato come *maleficium* dalla gente comune, distinguendo tra un'immagine del complotto stregonesco e diabolico identificata come 'witchcraft', proposta dal clero, ed una invece di origine popolare definita 'sorcery'. Alla stessa conclusione è arrivato anche Norman Cohn²⁹¹, che in un volume fondamentale per lo studio delle origini della stregoneria, indicava un passaggio da un modello creato da un élite ecclesiastica e letterata alla concezione generale e comune della strega. Carlo Ginzburg²⁹², com'è noto, ha invece criticato quest'approccio, sostenendo come la stregoneria e il suo modello non fossero pura invenzione del ceto ecclesiastico, ma derivino invece da un sostrato profondo ed ancestrale di credenze e mitologie. Non è mio compito addentrarmi nella questione

²⁹⁰ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials*, cit.

²⁹¹ N. COHN, *Europe's Inner Demon. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, Meridian book, New York 1977. Di questa opinione anche P. PARAVY, *Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV siècle*, in *Faire croire*, cit., pp. 119-130.

²⁹² C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989; le tesi degli autori precedenti sono confutate in particolar modo nell'*Introduzione*. Su questa linea di pensiero cfr. anche il recente *Witchcraft, Mythologies and Persecutions*, a cura di G. KLANICZAY e E. PÓCS, Central University Press, Budapest 2008, in particolare si rimanda agli stimolanti contributi proposti nella discussione: *Round-table discussion with Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Piza and Gábor Klaniczay*, pp. 35-49.

dell'origine del concetto di sabba, ma tutti questi studiosi sottolineano l'importanza che nell'origine della caccia alle streghe ebbero i processi comunicativi. Da una parte infatti è sottolineato il tentativo del ceto ecclesiastico di plasmare ed influenzare il concetto di 'sorcery' sulla base di quello di 'witchcraft', dall'altra invece è evidenziato come proprio attraverso l'interazione tra i due modelli nacque e trovò le proprie fondamenta la persecuzione. Sebbene usualmente quest'interazione sia più chiara nelle fonti che forniscono una visione 'bassa' dello schema sul quale si svolgevano le azioni delle streghe (benché filtrata e modificata dagli schemi della cultura dominante), anche i sermoni possono darci un'idea di questo processo comunicativo. In essi infatti quanto recepito dal predicatore veniva rispiegato ai suoi uditori rimodellato dai suoi processi mentali, implicando una interazione tra i diversi schemi di pensiero sulla stregoneria difficilmente replicabile in altri luoghi. Nei processi infatti la visione dell'inquisitore si scontra con quella dell'accusato, che è visibilmente in posizione di inferiorità (sia culturale che strutturale). La visione dominante viene impressa sull'accusato non solo negli atti scritti, ma anche attraverso i metodi stessi adottati dal processo, che implicano delle forzature e delle distorsioni nelle concezioni del presunto adoratore del demonio²⁹³. Come ha scritto Grado Giovanni Merlo la cultura stessa degli inquisitori "contiene i paradigmi interpretativi della realtà, che viene trasfigurata o creata, appunto, attraverso il linguaggio e le immagini di quella stessa cultura"²⁹⁴. Nell'omiletica la situazione è leggermente differente. Il linguaggio e l'interpretazione dominante sono sempre gli stessi, ma il predicatore non ha di fronte semplicemente una *vetula*, egli sta parlando a dei laici ed il suo compito è educarli e salvarli dagli inganni demoniaci, loro sono i destinatari della predicazione, come avremo modo di chiarire anche più avanti. Abbiamo visto come Giacomo della Marca interpreti le credenze e le devozioni incontrate durante la sua carriera attraverso schemi e modelli interpretativi derivati dai suoi studi e dalla cultura religiosa della quale è parte. Ma quando li ripropone al suo pubblico, da buon predicatore osservante, sa che il suo compito non è solamente divulgare questi concetti. Egli li elabora, li adegua e li trasforma

²⁹³ Cfr. fra gli altri, L. ROPER, *Witch Craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*, Yale University Press, New Haven and London, 2004, in particolare p. 43 e segg.; e A. PROSPERI, *L'inquisizione: verso una nuova immagine?*, in ID. *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003, pp. 3-27, dove l'autore sostiene che le fonti inquisitoriali dovrebbero corrispondere alle "dinamiche tra inquisiti e inquisitori" (ivi, p. 5).

²⁹⁴ G.G. MERLO, *Streghe*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 8. Già Franco Cardini ha sottolineato la necessità di analizzare i sermoni quattrocenteschi dedicati alle superstizioni considerando la funzione assunta da questi predicatori come quella di "mediatori" (cfr. F. CARDINI, *Giacomo della Marca e le streghe*, in «*Santi, monaci e contadini*». *La Marca tra agiografia e folklore*, Atti del Convegno di studio [Ascoli Piceno, 21-23 giugno 1991], a cura di E. MENESTÒ, Amministrazione comunale di Ascoli Piceno, Ascoli Piceno 1992, pp. 107-146).

affinché entrino a far parte anche degli schemi mentali dei fedeli che gli stanno di fronte. Ancor più il suo compito è modificare le strutture di comprensione della realtà del laicato per farle aderire alle sue. Il processo comunicativo non è quindi univoco. Come abbiamo visto nel capitolo precedente questi frati sono anche spesso inquisitori, e questa funzione influenza profondamente la loro pratica omiletica ed il loro agire. Il predicatore conosce, o suppone di conoscere, quanto crede il laico ed i suoi errori: questo influenza in maniera profonda la sua predicazione, poiché se il suo dovere è la *cura animarum*, non può permettersi che la sua azione pastorale rimanga ad un livello superficiale e non si addentri, modificandoli nelle direzioni da lui decise, negli schemi mentali sui quali intende agire. La pastorale osservante trova la sua origine nel predicatore, ma, a monte dell'effettiva pratica omiletica, vi è un'interazione tra il frate e il mondo nel quale opera. Sebbene non sia possibile rintracciare ed identificare in maniera univoca quanto trova la sua origine nel contatto primario tra il predicatore e la massa dei fedeli, mescolato com'è ai paradigmi con i quali egli li interpreta, anche per quanto riguarda la stregoneria (e le pratiche che ad essa vengono connesse) dunque, è comunque possibile identificare gli schemi mentali che il predicatore cerca di trasmettere, di far utilizzare ai suoi uditori per comprendere la realtà che li circonda. Da quanto scritto sinora è già possibile dire che egli non intende trasmettere la credenza nella stregoneria, né si sofferma a lungo sull'idea del sabba. Quanto intende insegnare è che dietro queste pratiche si staglia il demonio, trasferendole, senza nessuna possibilità di redenzione, al di fuori della sfera di azione del cristiano, al di là dei limiti del lecito e dell'ammesso.

Come già detto in precedenza, però, non è possibile comprendere l'azione dei predicatori considerandone solo un ambito. Cercando di non valutare le indicazioni date da Giacomo della Marca nel contesto della lotta alla stregoneria nei suoi esiti più forti, ma all'interno della pratica pastorale osservante, è forse utile ricordare come questi predicatori si rivolgevano al proprio pubblico, e quali azioni adottavano nei confronti delle altre pratiche da loro considerate illecite. Uno dei campi meglio studiati è senza dubbio l'etica economica da loro proposta. In questo ambito infatti gli studi di Giacomo Todeschini e Maria Giuseppina Muzzarelli hanno indagato ed analizzato a fondo le tecniche adottate dagli osservanti, permettendo di comprenderne a pieno l'azione. In maniera molto sommaria si può dire che questi predicatori svolgevano la loro battaglia su più fronti. Da un lato insegnavano e proponevano i modelli e le regole da seguire in un'economia fondata sugli ideali cristiani, indicando determinati comportamenti come errati e descrivendoli come liminali nello schema sociale. Identificavano e condannavano in seguito il modello negativo, in questo caso gli usurai ebrei, sul quale scagliavano le loro invettive, che portarono a volte ad esiti

sanguinosi²⁹⁵. Sul fronte pratico agivano però anche identificando i bisogni dei fedeli e proponendo mezzi alternativi quali i Monti di Pietà, che nell'intento degli osservanti erano strumenti attraverso i quali la comunità stessa poteva evitare il ricorso all'usura. È in pratica un sorta di chiusura della società su se stessa, attraverso l'eliminazione degli elementi estranei che ne danneggiavano la prosperità. Questo può essere esemplificato attraverso le parole con le quali Giacomo della Marca apriva lo statuto del Monte di Pietà da lui fondato all'Aquila nel 1466:

In nomine domini per subventionem delli poveri et mendiche persone della Magnifica Città dell'Aquila et sou contato, et per refrenare la insatiabile voragine della usura de Judey, la quale devora et consuma li beni temporali dell'omini et persone de essa magnifica cita dell'Aquila et so contato, o destrecto, sia ordenato collo nome de Dio della gloriosa Vergine Maria et dello vostro defensore Sancto Bernardino et per utilità della Magnifica città dell'Aquila uno monte chiamato Monte de pietà per li poveri homini (...) ²⁹⁶.

Dalle parole scritte dal predicatore sembrano delinearsi due profili: quello della comunità aquilana e quello dei voraci usurai ebrei che ne consumano le ricchezze, a dividere i quali si staglia il Monte, istituito e creato sotto il benessere del sacro. Ma sappiamo bene che la comunità aquilana era stata educata dalla predicazione osservante svariate volte e sappiamo anche, grazie soprattutto agli studi di Giacomo Todeschini, che la pastorale osservante prevedeva l'istruzione e la trasmissione di un'etica economica cristiana. La popolazione alla quale si rivolge Giacomo della Marca è dunque una *communitas christiana* che già distingue lecito ed illecito, istruita riguardo ai limiti dell'operato di un cristiano, e che ora deve liberarsi di chi rappresenta un ideale negativo – e che nella predicazione precedente stessa è stato additato come esempio intollerabile -. Possiamo supporre che anche nell'azione pastorale contro le pratiche superstiziose (con significato ampio) Giacomo della Marca adottasse un'approccio simile, concludendone che per comprendere quanto egli predicava riguardo alle *vetulae* occorre avere ben presente quanto insegna al laicato; viceversa, per capire il modello di comportamento proposto al laicato occorre definire con precisione quanto invece delineava come esempio negativo. Applicare infatti lo schema visto in atto per l'usura

²⁹⁵ Noto, è tra gli altri, il caso scatenato da Bernardino da Feltre a Firenze (cfr. O. NICCOLI, *Il seme della violenza*, cit., in particolare p. 75 e segg.).

²⁹⁶ Lo statuto è edito in L. CASSESE, *La «Chronica civitatis Aquilae» di Alessandro de Ritiis*, "Archivio storico per le Province Napoletane", n.s., 27 (1941), pp. 151-216; e 29 (1943), pp. 185-268, in particolare parte II, p. 189 e segg.

all'ambito della stregoneria sembra un buon metodo per capire appieno l'azione del predicatore. In questo capitolo tenteremo quindi di spiegare i primi due ambiti dell'azione. Da un lato la demarcazione dei confini dell'agire lecito per il cristiano e dall'altro la costruzione, attraverso immagini e connessioni mentali, del modello negativo per eccellenza, la *vetula* appunto. Mentre nel capitolo seguente verranno invece affrontati i modi attraverso i quali i comportamenti leciti erano proposti.

Per quanto riguarda la definizione dell'illecito nel quotidiano del cristiano, molti dei comportamenti condannati da Giacomo della Marca trovano riscontro nei processi per stregoneria, ma anche questo non permette di avere una visione chiara di quanto condannato. Altri ancora, seppur condannati, sono rimasti nel sostrato culturale e sono stati rinvenuti da studiosi di folklore ancora nell'Ottocento, ma di questi non è possibile studiare o negare possibili evoluzioni e cambiamenti nel corso dei secoli trascorsi fra l'azione giacomiana e la effettiva ricognizione dei folkloristi. Per alcuni utilizzi del sacro invece è possibile proporre un'analisi più profonda. I brevi, tanto condannati da Giacomo della Marca, quanto utilizzati dal laicato, oltre ad essere stati abbastanza studiati, hanno una caratteristica che li rende una fonte unica per comprendere gli atteggiamenti del predicatore nei confronti delle devozioni laicali: essendo scritti alcuni sono sopravvissuti, e questo permette di confrontare quanto egli condannava con dati oggettivi.

Devozioni tra lecito ed illecito: i brevi

La predicazione di Giacomo della Marca sui "brevi", come anticipato anche nel capitolo precedente, si sviluppa su due livelli. Inizialmente egli racconta come il *famulus* del conte di Urbino sia ancora ammalato dopo aver pagato sessanta ducati per avere un breve che lo facesse guarire, mentre aperti quelli portati da due vecchiette in Nursia per portare fortuna ai mariti, il predicatore li aveva scoperti vuoti²⁹⁷, segno evidente che le due donne erano state ingannate. Questi racconti, inseriti all'inizio del sermone, come già accennato, sono gli unici nei quali il demonio non ha un ruolo. Nel proseguire

²⁹⁷ Nel Quaresimale "sicut in Nursia inveni duas mulieres; quelibet dedit 30 ducatos pro uno breve clausum in carta non nata. Et dum aperui non erat scriptum nil intus nec foris." (Vat.-Lat. 7642 f. 64 va); in F (f. 22 va) l'inizio è identico ma conclude "Et dixerunt certani numquam aperire; et dum ego aperii nihil erat in eo scriptum". In M 46bis lo scopo del breve era farsi amare dai mariti.

della predica però vengono condannati nuovamente ed assimilati agli altri comportamenti superstiziosi che comportano l'intervento demoniaco.

I brevi²⁹⁸ erano amuleti taumaturgici solitamente realizzati su pergamena o su carta, ma che potevano essere costruiti anche sui supporti più vari, e che risultano in uso già da epoca greca e romana. In essi, come in molti altri tipi di scritti in cui venivano riscontrati poteri sacri e apotropaici²⁹⁹, spesso la capacità della parola di attirare la protezione derivava dalla loro origine, ritenuta divina. Inizialmente, il predicatore nel suo sermone li utilizza per dimostrare l'avidità di chi li creava e la loro inutilità: per questo li indica come vuoti. In questo svolge un ruolo importante la segretezza tipica del magico, che nei riti era spesso legata al fatto che su di essa "repose le «pouvoir rituel» du magicien"³⁰⁰ e che, inoltre, proteggeva l'efficacia ed il potere dell'elemento attivo attraverso il tabù eliminando così il contatto con elementi impuri³⁰¹: è infatti stato riscontrato come soprattutto agli utilizzatori di basso livello culturale venisse ingiunto di tenerli chiusi per non rovinarne l'efficacia³⁰². La formula interna al breve è infatti "ordinariamente destinata a rimanere segreta"³⁰³, ma in questo caso il predicatore utilizza l'elemento della segretezza

²⁹⁸ Il nome deriva dalla brevità originale del testo che vi veniva riprodotto, e si ritrova simile in altre lingue volgari come il francese *briefe brevet* o il tedesco *brivelein, brief, brief*. In latino i padri della chiesa adottavano di preferenza *phylacterium* (sebbene fosse usato anche *ligatura*). La terminologia medievale utilizzava in ogni caso svariati termini per indicare quest'oggetto: *charta, chartula, scheda, schedula; lamella* era riservato a quelli realizzati su supporto metallico (cfr. D. C. SKEMER, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2006, in particolare pp. 6-19) In Giacomo della Marca vengono sempre chiamati breve/i anche nella versione latina con un'evidente ripresa del termine volgare dalla lingua parlata. Matteo Duni ha inoltre sottolineato come il termine "breve" fosse in origine riservato agli usi leciti, ma che con il tempo venne utilizzato per indicarli tutti, senza distinzioni tra lecito ed illecito (cfr. M. DUNI, *Tra religione e magia*, cit., pp. 185-186 e rispettiva n. 12); sull'uso del termine *phylacterium* cfr. G. J. M. BARTELINK, Φυλακτήριον – *phylacterium*, in *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Spectrum, Utrecht – Anvers 1973, pp. 25-60.

²⁹⁹ J.-C. POULIN, *Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge*, in *La culture populaire au Moyen Âge*, Études présentées au quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, (2-3 avril 1977), a cura di P. BOGLIONI, Les éditions univers, Montreal 1979, pp. 121-143.

³⁰⁰ J.-P. BOUDET e J. VÉRONÈSE, *Le secret dans la magie rituelle médiévale*, "Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali/Nature, Sciences and Medieval Societies", XIV (2006) [*Il segreto/The Secret*], pp. 101-150, citazione a p. 130. Lo stesso fatto che i brevi fossero fatti su pergamena "non nata", come la definisce il predicatore, viene fatto risalire ad una necessità di purezza perché "the purity of parchment, uncontaminated by the outside world, could make a more powerful amulet" (C. D. SKEMER, *Binding Words*, cit., p. 131).

³⁰¹ J.-P. BOUDET e J. VÉRONÈSE, *Le secret dans la magie*, cit., p. 131 e segg.

³⁰² Cfr. D. C. SKEMER, *Binding Words*, cit., p. 144.

³⁰³ F. CARDINI, *Il "breve" (secoli XIV-XV): tipologia e funzione*, « La Ricerca Folklorica », 5 (Apr. 1982), [*La scrittura: funzioni e ideologie*], pp. 63-73, citazione a p. 63.

come sintomo dell'inefficacia e dell'inganno: non protegge il potere del breve, ma viene utilizzata per celare l'imbroglio ai danni delle due ingenuie donne. Il ruolo della segretezza viene rovesciato, da elemento che ne assicura il potere ad elemento che ne evidenzia l'inganno. Già qui è possibile riconoscere lo scontro di due differenti visioni: una che nel segreto vede uno dei veicoli principali dell'agire del soprannaturale, ed un'altra che in esso vede soprattutto qualcosa di sospetto. Nella maggior parte dei casi però, stando ai brevi superstiti, questi erano tutt'altro che vuoti³⁰⁴. Essi infatti potevano essere anche molto grandi e contenere intere vite di santi, come il breve analizzato da Edina Bozòky nel quale è riportata l'intera vita di santa Margherita ad uso delle partorienti³⁰⁵, ma capitava anche che gli stessi volumi delle *Vitae* fossero spesso utilizzati a scopo taumaturgico e protettivo, o che da essi fosse tratta una preghiera o "a reference to a legendary event that «justifies» their magical use"³⁰⁶.

Occorre anche tener conto che per molto tempo furono proprio ecclesiastici³⁰⁷ a trasmetterli e a trascriverli, ma i mezzi di diffusione erano i più vari perché differenti, erano gli effetti benefici che si cercava di ottenere: potevano provenire da amici, parenti, persone incontrate casualmente, potevano essere anche autoriprodotti sulla base di un altro testo o semplicemente affidandosi alla propria memoria, o potevano essere anche comperati³⁰⁸, come fanno le due donne e il *famulus* citati da Giacomo. Gli strati di popolazione che facevano ricorso ai brevi erano molteplici, come testimoniato anche dagli svariati livelli qualitativi riscontrati in quelli sopravvissuti, tra i quali ve ne sono alcuni riccamente miniati, al contrario vi sono anche testimonianze di brevi ricavati strappando un angolo di pergamena da un manoscritto³⁰⁹, a testimonianza di un uso dello scritto che sebbene "marginale", di sicuro non era marginale in quanto a diffusione.

Quello che più preoccupava il clero, nella condanna da sempre compiuta dei brevi, era la possibilità che contenessero *nomina ignota* e invocazioni al demonio (come nel caso dell'enorme breve portato da Quattrino

³⁰⁴ Certo però occorre tener conto che la possibilità di un breve vuoto di non essere distrutto (volontariamente o dal tempo) era molto minore rispetto a quella di un breve scritto.

³⁰⁵ E. BOZOKY, *Le moyen de la protection privée*, « Cahiers de recherches médiévales », 8 (2001), pp. 175-192, consultabile anche online: <http://crm.revues.org/index397.html>, santa Margherita era una delle protettrici delle partorienti, ma moltissimi sono gli amuleti ritrovati e le formule di protezione da utilizzare per il parto, evento evidentemente tra i più pericolosi nella vita femminile (cfr. D. C. SKEMER, *Binding Words*, cit., p. 236 e segg.)

³⁰⁶ E. BOZOKY, *From Matter of Devotion to Amulets*, "Medieval Folklore", III (1994), pp. 91-107, citazione a p. 100.

³⁰⁷ Sia per il loro essere parte di un élite letterata che per il suo carattere intrinseco di vicinanza al sacro e al soprannaturale (cfr. F. CARDINI, *Il breve*, cit., in particolare p. 65)

³⁰⁸ Cfr. D. C. SKEMER, *Binding Words*, cit.

³⁰⁹ Ivi.

raccontato da Giacomo, che sarà analizzato in seguito): la possibilità, in pratica, che assieme alle preghiere cristiane fossero scritti anche nomi sconosciuti o di demoni. Il domenicano Johannes Bromyard, nella sua diffusissima *Summa Praedicatorum*, suggeriva di portare attenzione perché alcuni caratteri rendevano illecite anche le preghiere che vi erano scritte assieme: era attraverso di essi che il demonio cercava di ingannare i fedeli.³¹⁰ Tommaso d'Aquino considerava lecito l'uso di brevi se contenevano le Scritture o *verba sacra* sia per guarigioni che per proteggersi, ma invitava a prestare attenzione che la reverenza non fosse verso i caratteri o il modo in cui il breve era stato scritto; egli inoltre vietava in maniera perentoria quelli con caratteri o nomi sconosciuti, invocazioni ai demoni e simboli vari che non fossero la croce. Nella conclusione affermava che, anche se non illeciti, in ogni caso “laudabilius esset ab his abstinere”³¹¹. Ed in effetti sono stati ritrovati vari brevi che in maniera sincretistica univano simboli cristiani e simbolici magici. Il grande breve di origine italiana, ora conservato alla British Library, analizzato da Don C. Skemer contiene i simboli dei quattro evangelisti, tau e croci, ma anche la famosa formula del “sator arepo” ed elementi prettamente magici³¹². Giordano da Pisa riteneva lecito il portare le Scritture, predicando a Firenze nel 1304 affermava infatti: “Ben potremmo ancora per devocione portare adosso scritto el Pater nostro, overo il vangelo: In principio erat verbum. Questo non sarebbe altro che buono e devoto. E però se averai fiore d'intendimento tu medesimo vedrai le cose licite e l'altre che non sono licite”³¹³. Giacomo si fida molto meno del “fior d'intendimento” al quale si affidava fra Giordano; infatti

³¹⁰ Cfr. C. RIDER, *'Danger, Stupidity and Infidelity': Magic and Discipline in John Bromyard's Summa for Preachers*, in *Studies in Church History 43: Discipline and Diversity*, a cura di K. COOPER and J. GREGORY, Boydell and Brewer, Woodbridge 2007, pp. 191-201.

³¹¹ THOMÆ AQUINATIS *Summa Theologica*, 2a 2æ, q. 96, art. 4.

³¹² D. C. SKEMER, *Binding Words*, cit., p. 214 e segg. Nella ben vasta bibliografia sulla formula “sator arepo” mi limito a segnalare R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, cit., in particolare p. 77 poiché segnala come questa formula fosse spesso usata in talismani che contenevano anche elementi cristiani.

³¹³ GIORDANO DA PISA, *Avventuale Fiorentino 1304*, cit., p. 354. A testimonianza della capacità dei brevi di coniugare elementi di origine differente è possibile anche riportare un altro esempio che sebbene più tardo è molto interessante per quanto vi è rappresentato. Un mercante dell'area di Kempen (nel Brabante) possedeva un breve stampato ad Ausburg nel '700 e tutt'oggi conservato. In esso erano contenute 12 immagini dietro ognuna delle quali era scritta una preghiera. Nel centro dietro un'immagine di Maria vi era una sorta di piccolo scomparto nel quale erano conservati vari oggetti dal potere “magico”: erbe, frammenti di testi, ecc... Una delle immagini laterali rappresenta Giacomo della Marca che effettua un esorcismo, cosa che può sorprendere vista la sua condanna dei brevi, ma che indica chiaramente come, anche secoli dopo (all'epoca in cui divenne santo), una delle caratteristiche fondanti di questo genere di oggetti fosse proprio l'interazione (il breve è descritto da G. ROOIJAKKERS, *Cult Circuits in the Southern Netherlands. Mediators between Heaven and Heart*, in *The object as Mediator. On the Transcendental Meaning of Art in Traditional Cultures*, a cura di M. HOLSBEKE, Etnografisch Museum Antwerp, Anversa 1996, pp. 20-47, in particolare p. 23).

sono scarsissimi i riferimenti al “lecito” riguardo ai brevi e possono essere ricavati perlopiù in maniera negativa. Gli unici positivi possono essere ritrovati nel sermone “De superstitionibus” che, come accennato già precedentemente, derivano in maniera letterale dall’opera di Tommaso d’Aquino e vengono completamente eliminati, in seguito, dal Domenicale. Questo ci conferma invece come il predicatore conoscesse perfettamente il passo dell’aquinate, ma preferisse non riportarlo. Nel sermone “De factuchiariis” i due esempi riguardanti i brevi sono inseriti nel lungo elenco di modi in cui l’errore penetra nella mente dei credenti. All’ottava voce, *superstitiosa*, Giacomo, inserisce una lista di cose vietate tra le quali troviamo “portare nomina ignota, caraptes carta nonnata, spolium serpentis vel cum filo virginis in festo sancti Christophori apendere ad collum vel suere in diploide, ut numquam aperiat breve” inserisce poi i due *exempla* presenti nell’altro sermone e aggiunge “item, dum dicit: qui super se portaverit non peribit mala morte” e aggiunge un altro *exemplum* narrante di un connestabile di Aversa che, avendo udito di molti morti, portava un breve avuto da un impiccato che getta istantaneamente quando Giacomo lo riporta alla ragione facendogli notare che se non aveva protetto l’impiccato non avrebbe protetto neppure lui³¹⁴. Egli conclude citando Girolamo sul fatto che anche portare il vangelo ed il legno della croce è superstizione se si crede che da essi provenga la grazia, e Crisostomo: “si in auribus posita evangelia nihil prosunt, quomodo prosunt super collum suspensa levare?”³¹⁵. I brevi rappresentano dunque una appropriazione delle preghiere e dei simboli cristiani da parte del laicato, che li utilizzava per manipolare il sacro al fine di ottenere sollievo nella vita quotidiana. Era questa manipolazione, che spesso per raggiungere un’efficacia maggiore non esitava a fondere quasi sincretisticamente elementi cristiani ed elementi di chiara derivazione pagana od eterodossa, che preoccupava il predicatore.

Questo diventa ancor più chiaro se si confrontano i brevi sopravvissuti con quanto era di essi raccontato da Giacomo. Molti dei brevi ritrovati hanno visibili segni di lettura; piegati e tenuti in supporti o appesi al collo, vicini al cuore proteggevano, ma potevano essere anche aperti e le orazioni in essi contenute essere lette. Molto spesso assieme alla preghiera o alla narrazione di

³¹⁴ Il racconto si avvicina molto ad una condanna di Bernardino. Il predicatore senese aveva infatti detto condannando i brevi: “Se à quello che dice: “Né in fuoco, né in acqua, né in casa, né in via, né n vigna etc., che non potrai morire, ma morrai in aria che sarai impiccato” (BERNARDINO DA SIENA, *Sienna 1425*, vol. II, pp. 62-63). Il racconto di Giacomo della Marca sembra quasi riproporre in un evento concreto la minaccia bernardiniana.

³¹⁵ *Sermones Dominicales*, vol. II, p. 481; è possibile supporre che la citazione di Crisostomo derivi dalla *Summa Theologica* (q. 96, art. 4), visto quanto è stata utilizzata in precedenza dal predicatore. Tommaso d’Aquino però la metteva nelle indicazioni “contra”, e nelle conclusioni sosteneva che queste parole intendevano essere “quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad intellectum verborum”.

un evento contenevano quelle croci a cui si riferiva Tommaso d'Aquino, cioè segnali per la recitazione del Padre Nostro. Ma non sono questi i brevi che Giacomo condanna; di questo genere di breve non fa menzione diretta. Egli sottolinea spesso come i brevi da lui indicati come inganni fossero quelli che non potevano essere aperti e non fa cenno a quelli contenenti preghiere lecite. I brevi sono inefficaci perché vuoti, chi li porta non viene condannato e ne viene indicata solo l'ignoranza per aver creduto nella loro efficacia. Chi effettivamente li aveva prodotti non viene nemmeno menzionato.

In definitiva però il loro uso non viene nemmeno indicato come illecito: erano vuoti, non contenevano invocazioni al demonio, non proteggevano né dannavano, ed i due esempi trattanti di brevi inefficaci sono gli unici due in tutto il sermone in cui il demonio non è chiamato in causa. Ma portare dei brevi di cui non si conosceva il contenuto poteva essere molto più pericoloso. Nell'articolo successivo del sermone (dedicato ai modi in cui i demoni ingannano gli umani per farsi adorare) il predicatore propone un altro *exemplum* il cui argomento è l'uso di un breve, e le conseguenze questa volta sono completamente differenti. Quattrino, un uomo di San Severino nelle Marche, da 40 anni era stato posseduto da un demone³¹⁶. Questo lo lasciava in pace se indossava un enorme breve "sicut stolam", ma appena lo toglieva ne veniva quasi ucciso, "ut daretur sibi fides"³¹⁷. Scopo del demone è quindi indurre l'uomo ad avere fede in lui e nel potere del breve che infatti conteneva "multis nominibus diaboli et caracteribus"³¹⁸. Giacomo della Marca allora, "perpendens maliciam suam" – è in effetti della malizia dei demoni che questa parte del sermone tratta – lo prende e lo fa bruciare. Nel manoscritto M46bis³¹⁹ il predicatore aggiunge alcuni particolari interessanti: scrive infatti che lui aveva ammonito il popolo affinché gli fossero portati tutti i brevi. Sebbene sia l'unico accenno a questo tipo di "raccolta" da parte del predicatore, poteva comunque essere una pratica usuale ed è possibile riscontrarla anche in Bernardino da Siena³²⁰. In effetti nei roghi indetti dai predicatori visti precedentemente erano bruciati anche i brevi. L'*exemplum* nel manoscritto in questione ha anche una conclusione differente: non basta bruciare il breve,

³¹⁶ Il racconto è presente in molte prediche giacomiane, sia nei sermonari che negli schemi dei manoscritti della biblioteca di Monteprandone. Pur tenendo come base il testo contenuto nel Domenicale utilizzerò anche alcuni particolari presenti nelle altre versioni che indicherò di volta in volta.

³¹⁷ In M46 f. 43v: "ut fides daretur talibus vanitatibus".

³¹⁸ Ivi.

³¹⁹ F. 38v.

³²⁰ Nella sua *reportatio* della predicazione a Siena del 1425, il Griffulis scrive alla fine del sermone *Contra maliardi e incantatori*: "Et in dicta predicta predicatione monuit, quod omnes deberent ferre sibi omnia brevia tam bona quam non bona per totam diem istam. Et ita factum est ut dixit", cfr. BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, vol. II, n. 49 p. 68.

l'unico modo per liberare il povero Quattrino risulta qui un esorcismo. Quando entra in chiesa infatti l'uomo assume le caratteristiche del posseduto: ha gli occhi iniettati di sangue, la bava alla bocca e la gola grossa: "erat terribilis ad videndum!". Come in tutti gli esorcismi raccontati dal predicatore "omnes genuflexi vocavimus Yhesum" e il posseduto cadde a terra, quasi morto. Allora il predicatore, da solo, comincia a chiamare nuovamente "Yhesus" e l'uomo viene così liberato³²¹. Resta che anche in questo caso, visibilmente più grave e dannoso, il laico che aveva commesso l'errore di portare un breve non viene condannato pubblicamente o punito, viene semplicemente salvato. Il demonio che lo possedeva utilizzava il breve per indurlo ad avere fede in cose vane, ma ciò non gli viene attribuito a colpa; il comportamento è indicato come illecito ed i brevi sono cose di cui i laici si devono liberare, portandole al predicatore che in seguito potrà bruciarle o aprirle e mostrare che erano vuote. Qualcuno aveva approfittato della loro ingenuità, e anche quando funzionano non hanno una funzione davvero taumaturgica: il breve di Quattrino non teneva in realtà calmo il demonio che si era impossessato di lui, ma era il demonio che si placava per ingannarlo e farlo credere nel potere del breve come vi avevano creduto gli altri protagonisti degli *exempla* giacomiani. Rispetto al manoscritto autografo, come abbiamo visto, nei sermonari la possessione e l'esorcismo perdono importanza fino a mancare del tutto. Quello che il predicatore voleva e doveva insegnare al suo pubblico era altro: la devozione verso i brevi, avere "fede" in essi e nella loro efficacia era sbagliato, e se a volte questo significava solamente essere derubati dei soldi spesi per averlo, nei casi peggiori, quando contenevano i nomi dei diavoli e altri caratteri, avere fede in essi significava cadere nell'inganno del demonio ed adorarlo. Anche in questo caso quindi il predicatore rovescia la funzionalità del breve: da oggetto taumaturgico a causa non solo del malessere ma anche della perdita della fede. Nella condanna dei brevi illeciti vengono inseriti anche i brevi con preghiere, proprio perché non nominati. Nella predicazione giacomiana non esistono brevi leciti. Il frate si fa portare tutti i brevi perché vengano bruciati. La condanna, sebbene silenziosa nell'omelia, è ancora più chiara in Bernardino da Siena. Egli, come già accennato, spiegava delle regole per poter identificare chiaramente i brevi che non andavano utilizzati, ma poi, alla fine della predicazione: "monuit, quod omnes deberent ferre sibi omnia breviam *tam bona quam non bona* per totam diem istam"³²²(corsivo mio).

Per comprendere meglio questa condanna è necessario sottolineare, come ha fatto Edina Bozoky, che una delle caratteristiche principali dei brevi e degli incantesimi popolari era la loro liminalità: essi agiscono "en dehors, ou du

³²¹ Anche in Vat.-Lat. vi è un accenno al rito con cui l'uomo viene sanato, ma molto breve (f. 63va: et sanatus est in nomine Yhesus").

³²² Cfr. n. 32.

moins, sur la marge du culte établi³²³. Uno degli esempi più chiari di questi comportamenti è dato da un interrogatorio francese, rinvenuto ed edito da Lecoy de la Marche³²⁴. Un miniatore era stato fermato ed interrogato, ed era stato trovato in possesso di una quantità impressionante di brevi, dei quali l'inquisitore chiese l'origine. L'interrogato rispose che "Les oraisons viennent des églises que j'ai visitées en passant, les formules de plusieurs personnes que j'ai rencontrées dans mes tournées; je les ai apprises pour essayer de me soulager, moi et tous ceux qui me le demanderaient"³²⁵. Egli distingue tra preghiere prese in chiesa (informando anche sulla presenza di preghiere scritte nelle chiese, che venivano prese dai fedeli e portate addosso) e formule avute da persone, ma entrambe hanno lo stesso scopo: sollevare il miniatore dalle sofferenze e dalle malattie terrene. L'inquisitore interrogò un'altra volta l'uomo cercando di andare più a fondo nell'origine di questi brevi, facendo così emergere la visione di una società in cui erano costantemente scambiati, copiati e rivenduti. A volte funzionano, altre no, ma a differenza di quanto raccontato da Giacomo della Marca, il miniatore anche se a volte nega di conoscere il significato di quanto in essi contenuto, ha senza dubbio visto l'interno dei brevi. Quello che permette però di percepire questo interrogatorio è un *humus* devozionale, un ricorso alla parola scritta come mezzo di accesso al sacro al di fuori dei limiti stabiliti dalla Chiesa. È un accesso diretto e gestito direttamente dal laicato per trovare aiuto e sollievo nella vita quotidiana. I costanti riferimenti a queste formule, nelle quali si mescolavano profondamente credenze folkloriche e credenze cristiane, nei volumi, nelle cronache e nei diari, ci raccontano di un uso pervasivo di queste pratiche alla fine del Medioevo, che non si limitava certamente alla popolazione contadina (ho già detto come il costo di alcuni brevi miniati doveva essere anche molto elevato) ma si riscontrava in molti livelli della gerarchia sociale. È inoltre da notare il costante passaggio di queste conoscenze, la comunicazione a tutti i livelli e la grande interazione tra scritto ed orale. In numerose formule di incantesimi ritrovate in manoscritti compositi, oltre all'incantesimo stesso è riportata l'indicazione di portarlo anche addosso scritto in modo da moltiplicarne e continuarne la potenza³²⁶; trasformando l'incantesimo in breve ma anche viceversa: i brevi venivano aperti e letti, le preghiere venivano scritte, le formule venivano recitate e portate addosso. Anche uno degli

³²³ E. BOZOKY, *Charmes et prières apotropaiques*, Brepols, Turnhout 2003 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 86), p. 33.

³²⁴ A. LECOY DE LA MARCHE, *Interrogatoire d'un enlumineur par Tristan l'Ermite*, "Revue de l'Art chrétien", 5 (1892), pp. 396-408.

³²⁵ Ivi, p. 400.

³²⁶ Cfr. fra gli altri gli incantesimi editi da L. T. OLSAN, *Latin Charms in British Library, Ms. Royal 12.B.XXV*, "Manuscripta. A Journal for Manuscript Research", 33 (July 1989), pp. 119-128.

exempla di Giacomo dimostra, in maniera indiretta, l'interazione tra scritto e orale ed è particolarmente utile per comprendere l'azione giacomiana, anche se l'oggetto del racconto non può essere classificato come breve in senso stretto. Il predicatore racconta infatti come ad Urbino fosse successo che:

Quidam barbitonsor scripsit (in) nomine diaboli in manu sinistra ut haberet iuvenulam. Et dum dormiebat cum manu sub capite tantus strepitus factus est in domo a diabolo quod expergefactus querens manum non inveniebat. Et invocans Virginem beatam statim invenit³²⁷.

Tra le formule per proteggere dalla febbre trovate da Leo T. Olsan in un manoscritto della British Library, che sembra essere stato posseduto da un medico o da un guaritore, ve ne era una che prevedeva di scrivere sulla mano sinistra del paziente per tre giorni consecutivi alcune formule di chiara derivazione cristiana e simili a delle benedizioni³²⁸. Il barbiere utilizza quindi per ottenere la ragazza un rituale utilizzato anche per altri scopi, ma il tutto viene modificato da Giacomo per ottenere la fede del suo pubblico. Non è possibile sapere se effettivamente il racconto giacomiano avesse una base di realtà o se invece fosse un'invenzione del predicatore ideata al solo scopo di condannare un'usanza. In entrambi i casi il confronto con la formula riscontrata nel manoscritto può aiutare a comprendere il ragionamento giacomiano e quanto intendesse insegnare al suo pubblico. Infatti se il racconto è inventato segue perfettamente le linee di sviluppo che il predicatore voleva

³²⁷ *Sermone Dominicales*, vol. I, p. 425; sempre nei sermoni domenicali ma in quello "de factuchiariis", l'*exemplum* viene riportato nuovamente, inserito nell'elenco dei comportamenti superstiziosi sotto la voce "incantare cum ciato, cum bacile" con queste parole "Repperri in civitate quadam barbitonsorem scribentem in manu dextera nomen dyaboli, ut haberet iuvenulam; et dormiens strepitus magnus demonum factus et evigilans non invenit brachium, sed invocata Maria recepit brachium" vol. II, p. 482; in M46, f. 72v "Quidam barbitonsor scripsit nomina dyaboli in manu sinistra, ut haberet iuvenulam in lecto, tota domus tempestatibus. Et expergefactus inquisivit pro brachio suo et non invenit; videbatur sibi quod dyabolus abstulerat; et, invocans beatam Virginem, statim invenit".

³²⁸ L. T. OLSAN, *Latin charms*, cit., p. 121; il rituale è inseguito ricollegato ad un presupposto avvenimento della vita di Gesù, come molte volte accadeva in queste formule apotropaiche, nelle quali proprio il collegamento con il sacro attraverso racconti ne assicurava la validità e ne stabiliva i motivi principali (cfr. E. BOZOKY, *Charms et prières*, cit., in particolare pp. 46-49); un esempio di area centro-italica riguardo ad una tecnica simile è fornito nel processo alla strega Matteuccia. Essa infatti "pluribus et pluribus vicibus ac diversis personis diversorumque locorum facturas fecit cum capillis, petijs involutis, mictendo sub hostijs ac lectis ut uxores diligerentur a viris et e converso, dicendo hec verba, videlicet : - Io non te vego ma veduto ta / chi et core del corpo furato ta: / sta folto, come stecte Christo nel sepulco, / sta fisso come stecte Christo crucifisso, / torna a la patria mia / come tornò Christo a la madre sua-" (D. MAMMOLI, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, (Res Tudertinae, 8), Tip. Tudertina, Todi 1969, p. 20).

dargli, se invece si basa su di un sostrato reale, Giacomo l'ha scelto perché in esso riscontrava i dati basilari per l'istruzione che egli intendeva dare al suo pubblico.

Nell'esposizione del predicatore la funzione del rituale è centrata sulle fatture amorose, uno dei comportamenti rilevati più frequentemente nelle accuse per stregoneria³²⁹ e riscontrabile spesso nella credenza non ecclesiastica nei riti magici, almeno secondo quanto osservato da Kieckhefer³³⁰. Il predicatore non racconta dunque il rito apotropaico e curativo ma il *maleficium*, e come tale lo propone ai fedeli, che magari erano a conoscenza di riti simili, e così facendo insegna loro che la base efficace era la stessa anche quando questo tipo di rituale veniva effettuato dai guaritori. Infatti, sebbene il collegamento fra i due tipi di magia non sia esplicitato nel racconto del predicatore, credo che per i suoi ascoltatori il riferimento fosse d'obbligo.

Un secondo cambiamento è riscontrabile nelle ragioni dell'efficacia dell'azione del soprannaturale. Questo rito era fondato su di una base analogica come testimoniato dal racconto pseudo - evangelico che seguiva la formula stessa nel manoscritto. Come Gesù aveva guarito Pietro dalla febbre davanti alla porta di Gerusalemme scongiurando la malattia, così, secondo le stesse parole di Pietro, chiunque avesse portato scritto il racconto sopra di sé non avrebbe subito gli attacchi della febbre, e allo stesso modo attraverso il richiamo al nome di Cristo impresso sulla mano avrebbe scacciato la febbre dal paziente malato. La parola scritta richiama l'evento nel quale originariamente il sacro aveva svolto il suo ruolo, derivandone il potere³³¹. In Giacomo della Marca il nome scritto sulla mano è un nome demoniaco, ma invece di evocare

³²⁹ Cfr. M. DUNI, *Under the Devil's Spell*, cit., in particolare pp.52-57.

³³⁰ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials*, cit.

³³¹ Cfr. S. J. TAMBIAH, *The Magical Power of Words*, "Man", n.s., v. 3 n. 2 (Jun. 1968), pp. 175-208; E. BOZOKY, *Charmes et prières*, cit. Un esempio di questa origine dei riti è riscontrabile anche da area italiana. Nei tardi anni '80 del Quattrocento, Bernardino Fracastoro annotava in fondo alla sua cronaca veronese alcune ricette e riti per scacciare i vermi e per aiutare le donne nel parto: "Queste sum le parole per vermi le quale è scrite de soto: "Dio fece Job e Job fece li vermi, per la virtù de Dio Job fece morire li vermi" e dirge uno Paternostro e una Ave Maria in la orecchia e dir: "In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti" tute quele parole se ge dise in la rechia zoè le suprascrite parole. – Queste parol se déno dire quando una dona non pò parturire: "Ante Luciferum genuite" scriverle su la quosa drita cha la parturità, osia scriver le dite parolle su uno boletino e ligargelo a la quosa drita e diri tre Paternostri e tre Ave Marie a reverentia de Dio e de la nostra Dona benedecta. – "Io te scongiuro vermo secrato da parte de Dio vivo e da parte de Dio nato e da parte de meser santo Job" questi anni tu ai e meterge el nome de la criatura adoso, si sechano li vermi chosi e se sescazano come morti. + In nomine Patris + et Fili + et Spiritus Santus amen" (BERNARDINO FRACASTORO, in *Family Memoirs*, cit., pp. 37-48, in particolare p. 48). In queste brevi formule sono presenti tutte le caratteristiche di cui abbiamo parlato: connessione con un supposto evento biblico, la compresenza di nomi sacri e dell'elemento magico-diabolico, la parola che va detta e scritta.

e derivare la propria efficacia dalla potenza del demonio (cosa che già ne sovvertirebbe il significato ma manterrebbe lo stesso schema funzionale) finisce per indicare il possesso, quasi giuridico, della mano. La parola scritta non ha più potenza sacra ma si richiama ad un uso dello scritto di tipo normativo e giuridico. Il nome cessa di avere una funzione magica e il suo uso viene trasposto in un significato di appartenenza, funzione che vedremo utilizzata anche nel capitolo seguente per il Nome di Gesù.

Ricapitolando, dai brevi sopravvissuti si può dedurre non solo la loro diffusione e il loro utilizzo per una gestione laica e personale del sacro, ma anche che nonostante la loro origine antica e pagana fossero stati pienamente cristianizzati e che la loro efficacia fosse fatta risalire nella maggior parte dei casi a degli avvenimenti pseudo - evangelici il cui richiamo fungeva da evocazione e ripetizione dell'evento miracoloso originario che il laico poteva regolare ed utilizzare per la sua salute³³². Come ha sottolineato David Elton Gay non possono quindi essere considerati come meri superstiti di credenze pagane, ma fanno parte di uno schema religioso complesso, e proprio grazie alla loro cristianità, al loro ricorrere al divino, permettevano di proteggersi dalle malattie, molto spesso considerate di origine demoniaca³³³, ed inoltre questo genere di utilizzo del divino era stato utilizzato in precedenza dalla gerarchia ecclesiastica stessa³³⁴. L'ortodossia di alcuni di questi oggetti era in un certo riconosciuta: come abbiamo visto anche da Giordano da Pisa, che lasciava al laico il compito di discernere tra quanto era lecito e quanto non lo era. Lo stesso Tommaso d'Aquino, pur sconsigliandone l'uso, non li riteneva illeciti se non contenevano nomi diabolici o ignoti. Anche Bernardino da Siena, che pur condannava l'utilizzo dei brevi in generale, fornisce ai suoi ascoltatori un lungo elenco in dodici punti in base al quale distinguere i brevi che assolutamente erano ricollegabili al demoniaco. In Giacomo della Marca invece essi da un lato sono indicati come mezzi d'inganno ed assolutamente inutili, dall'altro sono elencati assieme alle superstizioni più o meno gravi, che vanno dall'incantare i vermi, allo scrivere sull'ostia³³⁵, al portare del ferro in bocca il sabato santo

³³² Molto spesso gli incantesimi e le preghiere erano contenuti in manoscritti latini di carattere medico, considerati alla pari quindi della medicina per quanto riguardava la liberazione da malattie o dolori (cfr. L. T. OLSAN, *Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice*, "Social History of Medicine", 16/3 (2003), pp. 323-366).

³³³ D. E. GAY, *On the Christianity of Incantations*, cit.

³³⁴ Cfr. p.e. per l'utilizzo delle maledizioni e della liturgia presso i benedettini come mezzo per far intervenire il divino nelle questioni terrene, L. K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical cursing in romanesque France*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.

³³⁵ Sull'utilizzo dell'ostia in riti magici rimando a P. BROWE, *Die Eucharestie als Zaubermittel im Mittelalter*, "Archiv für Kulturgeschichte", 20 (1930), pp. 134-154; la base del suo potere era fondata sulla sua sacralità e la sua capacità di creare "a link between the present and the moment in the past when power, and the access to it, was defined" (M. RUBIN, *Corpus Christi*.

affinché non dolgano i denti, ed infine sono anche raccontati come esempi degli inganni diabolici. La loro efficacia viene accettata solo in quanto derivazione del potere demoniaco, altrimenti sono assolutamente inutili e frutto di inganni umani. In entrambi i casi vengono condannati, e nella predicazione non vi è spazio per sottolineare la possibile liceità, o quanto meno non illiceità, di alcuni di questi brevi: quelli senza nomi ignoti o demoniaci. Quando vengono elencati insieme alle altre superstizioni non viene accennata un loro possibile uso lecito da parte dei laici. Il timore del demoniaco respinge tutte queste forme di utilizzo laico del sacro nella sfera della stregoneria e del diabolico, assieme alle superstizioni e alle *vetulae*. Tutto il devozionale che non fondava le sue radici nelle basi stabilite dall'istituzione ecclesiastica - e nella cui non-regolamentazione era possibile l'inserimento dell'elemento ignoto e non controllato, del demoniaco - veniva condannato ed indicato come cristianamente non lecito.

La *vetula* ingannatrice

Questo era quindi quanto veniva trasmesso al laico nella predicazione. Il sostrato devozionale che non trovava le sue radici nella gestione ecclesiastica del sacro era frutto di inganno, fosse esso demoniaco o semplicemente umano; un inganno che implicava la perdita della salvezza, perché il fedele si era affidato ad un potere estraneo e quindi non aveva la garanzia della sua liceità. E sull'inganno, su quella che potremmo definire una circonvenzione del cristiano, come visto, si fondano tutti i sermoni giacomiani che nelle *deceptiones* trovano il loro argomento principale. Gli inganni sono perpetrati dal demone in seno alla cristianità attraverso quelle che Giacomo definisce come i suoi strumenti prediletti³³⁶. Le *vetulae* ingannano, attraverso di esse "magis operatur dyabolus quam in aliis"³³⁷. La loro menzogna è delle più atroci, poiché consiste nel portare i cristiani ad avere fede nei loro incanti, che sempre

The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge University Press, Cambridge 1991, citazione a p. 334).

³³⁶ Il secondo sermone del Domenicale riporta infatti i quattro inganni attraverso i quali il demone si fa adorare, essi sono l'illusione dei sogni; i malefici (*maleficiorum operatio*); gli inganni delle *vetulae* e la dimostrazione di una finta verità. La terza voce descrive come il diavolo operi soprattutto tramite le *vetulae* poiché esse hanno già commesso molti peccati (egli spiega: "quia in mundo nulla persona ita scelerate, conmicteret tanta nepharia et abominalia sicut vetula incantatrix et ruffiana" II, p. 485); perché esse sono onerate dai peccati; per la tenebrosa cecità con la quale egli ha accecato le loro menti portandole a credere qualunque cosa; per la cupidità che le porta a commettere qualsiasi peccato per denaro. Segnalo che il predicatore non svolge la quarta malizia (*ficta veritatis demonstratio*).

³³⁷ *Sermones Dominicales*, II, p. 485.

e inesorabilmente derivano dal demonio. Ogni volta che qualcuno si reca presso di loro per riceverne aiuto, racconta il predicatore al suo pubblico, per concepire figli, per trovare tesori o per proteggere il proprio raccolto, sempre credendo in loro, crede nel demonio, e abbandona la fede cristiana. Spesso causa ne è una scarsa fede, non sufficiente ad accettare il mancato intervento divino, che porta a voler risolvere i propri problemi ricorrendo al loro aiuto. Quando il predicatore racconta di chi si reca dagli incantatori per avere figli il nesso con la mancanza di fede è sottolineato: scrive infatti il predicatore che questi si recano “non ad Deum” ma “ad diabolum incantatorem”, con conseguenze terribili soprattutto per i figli così concepiti, su cui si ripercuote il “peccatum parentum”. Questo succede ai due coniugi che andarono a monte Lumonaco per avere figli: fatto l’incanto, subito concepirono un bambino, ma, “o mirabili Deus!” come esclama il predicatore, il fanciullo era tutt’altro che normale. All’età di un anno e mezzo si legava mani, piedi e collo ad una colonna, quasi soffocandosi, e chiedeva alle sorelle di essere trascinato per la casa, in una sorta di martirio volontario. All’età di cinque, quando Giacomo afferma di averlo incontrato, aveva gli occhi “quasi contaminati”, non poteva imparare nulla e distruggeva tutti i libri. Un’altra donna, racconta sempre il predicatore, non potendo concepire figli, si reca anch’essa da un’incantatrice. “Postquam Deus ipsam non adiuuabat” viene invocato il demonio in aiuto, testimonianza di come, per guarire e per avere figli, il laicato non si rivolgesse esclusivamente alle incantatrici, ma prima tentasse varie strade, una delle quali (e una tra le più percorse) era il rivolgersi a Dio ed ai santi con suppliche e preghiere³³⁸. Dio aveva negato quindi il suo aiuto, ma il diavolo naturalmente provvede. In questo caso, il bambino è descritto quasi come figlio del demonio: quando viene portato al battesimo, un gatto nero, rappresentazione simbolica usuale del diavolo³³⁹, lo rapisce e lo porta con sé all’inferno. Per avere figli le

³³⁸ Anche nel secondo sermone del Dominicale è riportato lo stesso esempio e l’invocazione al demonio (che la donna deve fare qui in un determinato momento del matrimonio) viene fatta esplicitamente perché Dio non vuole aiutare la giovane (“O diavole, postquam Deum non vult me adiuuare”). Spesso è stato riscontrato una sorta di pluralismo medico durante il Medioevo, cioè il ricorso a svariati mezzi per ottenere la guarigione, cfr. D. GENTILCORE, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester – New York 1998; J.-C. SCHMITT, *Corps malade, corps possédé*, in ID., *Les corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie médiévale*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 319-343; più in generali sulle funzioni della terapia sacra e le modalità di ricorso ad essa A. I. GALLETTI, *L’“infirmitas” e terapia sacra in una città medievale (Orvieto, 1240)*, “La Ricerca Folklorica”, 8 (1983), [*La medicina popolare in Italia*], pp. 17-34.

³³⁹ Già in Stefano di Borbone il gatto è rappresentazione del diavolo, nel famoso *exemplum* di san Domenico che mostra agli eretici chi era veramente oggetto della loro adorazione (cfr. A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit de Étienne de Bourbon dominicain du XIII^e siècle*, H. Loones, Parigi 1877, [visionabile online all’indirizzo <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-206395&I=1&M=chemindefer>], p. 34 (ex. 27) e STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, a cura

donne si recano quindi dalle incantatrici dopo aver richiesto invano un intervento divino. Dopo aver seguito una via lecita per ottenere quanto desideravano, i laici seguivano quella che per Giacomo era la via illecita, cioè il ricorso alla incantatrice. Anche in altri casi è stato dimostrato come per le guarigioni i laici seguissero tutte le vie note, fossero le preghiere ai santi e a Dio, il ricorso ai medici o alle *vetulae*. Ma qui, e questo è quanto Giacomo vuole dimostrare, sebbene alla fine alcuni risultati vengano ottenuti, il prezzo da pagare è la salvezza eterna. Le *vetulae* ingannano perché promettono giovamenti nella vita terrena a scapito della salute dell'anima.

A prima vista questi racconti, che finiscono con bambini in preda del demonio, non sembrano avere molto a che fare con quelli riguardanti i brevi vuoti o il semplice accenno al ritrovamento di pietre preziose, ma per il predicatore sono sempre esempi di *infidelitas*. La mancanza di fede nell'intervento e nella volontà divina ha spinto i laici a recarsi dalle *vetulae* o ad utilizzare oggetti illeciti. Questa parte è ancora quindi dedicata ai comportamenti che i fedeli non devono tenere. Cosa l'infedeltà sia e perché è tanto grave Giacomo lo spiega in un altro sermone, dedicato, non a caso, all'Anticristo. Tra i segni della sua venuta il predicatore inserisce la pienezza di tutti i mali, l'infedeltà e la divisione della Chiesa. Riguardo all'*infidelitas* scrive: "Et modo propter modica fidem in Christo habitam, statim audientem heresim credunt et potius vetule incantatrici et sine pignore quam Christo cum cruce et miraculis et apostolis et sanctis eius cum pignore capitis"³⁴⁰. Ma a minacciare la vita della *societas christiana* e dei suoi membri non vi è solo la loro poca fede in Dio, ma anche il diavolo, che non si accontenta di accogliere le richieste di chi vi ricorre, ma interviene anche nel mondo reale causando danni e malattie che egli in seguito può curare con l'aiuto degli incantatori, che diventano tramite e mezzo della guarigione. La minaccia per la società è quindi ancora più spaventosa, perché non basta avere fede retta e in Dio, ma il diavolo stesso può causare malattie per far cadere i laici nelle sue *deceptiones*. Quindi, con il permesso di Dio, "talibus dant sanitatem corporum, ut habeant infirmitates animarum". Ed il predicatore riporta anche un esempio pratico di come questo possa accedere: "comprime gladium super caput, accepta medicina a medico: nihil prodest, quia infirmitas non est naturalis". Di seguito pone gli *exempla* di Quattrino con l'enorme breve, visto in precedenza, di una donna che era costretta dal diavolo a fingere di aver avuto una visione della Madonna (di cui parleremo in seguito), e di un giovane il cui ginocchio era talmente

di J. Berlioz e J.-L. Eichenlaub, Turnhout, Brepols 2002, pp. 447-448). Cfr. anche J.-C. SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma – Bari 2000, in particolare pp. 124-150 (*La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*, apparso precedentemente come articolo: "Quaderni storici", 41 (1979), pp. 416-439).

³⁴⁰ *Sermones Dominicales*, sermo "De Antichristo", vol. III, p. 370.

gonfio da sembrare un barile e a cui nessun medico poteva dare rimedio. Solo un incantatore, a cui parlano i demoni presenti nel ginocchio, riesce a guarirlo.

I modi in cui il diavolo si affaccia prepotentemente nella società, sono molti nella predicazione giacomiana. Egli inganna, fa ammalare, indica le guarigioni, fa tutto perché i fedeli cristiani non siano più devoti a Dio ma a lui. Nei suoi sermoni Giacomo espone più volte i pericoli ai quali la società è esposta. Come per l'usura, la sodomia e gli altri grandi peccati che l'Osservanza cerca di arginare, i grandi peccatori, i dannati sono al centro della predicazione, ma non sono i destinatari principali delle prediche giacomiane. Essi sono il nemico, che i cristiani devono imparare a riconoscere, che i fedeli, coloro che ascoltano le sue prediche, devono temere. Così, dopo aver indicato cosa può fare l'infedeltà, Giacomo costruisce un'immagine delle *vetulae* che deve spaventare ed indicare che in esse, e nel loro aiuto, non bisogna confidare. Non solamente per le pratiche dei *maleficia*, che esse certo commettono, ma anche per tutte le altre pratiche che non comportano direttamente danni pratici ed immediati. Richard Kieckhefer³⁴¹ ha notato come nei processi per stregoneria fossero rintracciabili due tipi di accuse che venivano mosse alle streghe. La prima, che l'autore desume dai processi ecclesiastici, è di patto demoniaco e di stretta connessione con il diabolismo. La seconda, derivante dalle "popular notions" di stregoneria, con il demonio aveva poco a che fare, ma si basava soprattutto sui danni che le streghe causavano ai singoli. In Giacomo della Marca questi trovano pochissimo spazio. Al predicatore non interessa che il laicato condanni le streghe perché una di loro ha danneggiato un raccolto, fatto incanti o avvelenato qualcuno. Le streghe sono peccatrici in qualunque cosa esse proponano. Perché, come abbiamo visto, al di là di qualsiasi cosa ottengano con i loro incanti, esse portano all'adorazione del demonio e questo danneggia tutta la società, non solo il singolo. Anche quando sembrano portare alla salute o non sembrano fare *maleficia*, esse, e tutte le pratiche che Giacomo con loro connette, comportano la "infirmas animarum". Egli quindi costruisce lunghi elenchi di comportamenti che attribuisce ai "christiani infideles" e li inserisce nel più ampio contesto della stregoneria come adorazione del diavolo, della magia come rinuncia alla fede cristiana per affidarsi al potere del demonio. Non solo propone al suo pubblico una visione teologica della stregoneria, ma pesca a piene mani nei comportamenti del laicato per insegnare quali fossero quelli collegati con la stregoneria e condannarli come tali. E in queste liste ritroviamo sia pratiche che necessitano di rituali o che possono essere collegate ad un'immagine già fissata di stregoneria, elementi che sembrano derivare da residui di paganesimo e incantesimi che potevano essere eseguiti dal laicato senza che questo implicasse necessariamente un ricorso conscio all'illecito. Nell'elenco

³⁴¹ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials*, cit.

contenuto nel secondo sermone del Domenicale, riguardante l'errore della superstizione accanto all'uso di immagini di terra per far morire più velocemente qualcuno, o agli incanti per ritrovare del denaro o dei tesori sotterrati, vi è il divieto di incantare le stelle o di onorare il sole e la luna nuovi, ma vi sono anche rimedi per il mal di denti o per i vermi o contro la sterilità della terra. Accanto alla condanna dei brevi troviamo donne che scapigliate e nude girano di notte, accanto al "malum signum obviare mulierem cum barba" troviamo chi dorme in chiesa per commettervi svariati peccati. Comportamenti che secondo le nostre distinzioni sono differenti, ma qui vengono condannati tutti assieme, sotto l'etichetta di superstizione, che ormai ingloba tutti i comportamenti religiosi non approvati dalla Chiesa.

Le *vetulae diabolicae*: la costruzione di un'immagine

Il predicatore costruisce il suo sermone riportando *exempla* di famose streghe del suo tempo: quello a Roma contro Finicella³⁴² e quello, forse ancor più noto, di Perugia che terminò con il rogo della "strega" Santuccia, qui chiamata "diabolica vetula Santecia", (precedentemente era chiamata anche Scuncia), che succhiava tutto il sangue dei bambini dall'orecchio e che commetteva *maleficia* con il Corpo di Cristo e con l'aiuto di un prete³⁴³. Altre

³⁴² Cfr. F. MORMANDO, *The Preacher's Demons*, cit., in particolare pp. 52-108 ; segnalo che Giacomo della Marca stranamente non ricollega a Bernardino il rogo romano né afferma gli sia stato da lui raccontato, ma dal magister *Nicolaus de Roma*, inquisitore francescano (potrebbe trattarsi di Nicola de' Ruggeri da Bagnoreggio, francescano, inquisitore per l'Umbria e vescovo di Bagnoreggio dal 1446 al 1449).

³⁴³ Il processo è stato utilizzato da Letizia Pellegrini per dimostrare come il legame tra roghi di streghe e predicazione osservante fosse piuttosto labile visto che la predicazione giacomiana avverrà qui dopo che la strega era già stata bruciata, (cfr. Le. PELLEGRINI, *Diversità e dissenso nella* *societas christiana*, cit., e EAD. *Predicazione osservante e propaganda politica*, cit.). Segnalo che anche in questo caso Giacomo inoltre nel breve *exemplum* non accenna ad una sua partecipazione, nè alla sua predicazione avvenuta a ridosso del rogo; il Diario del Graziani (cfr. p. 565) indica come data del rogo il 6 marzo 1445, mentre data l'inizio della predicazione giacomiana il giorno seguente, In effetti nel caso di Perugia, sembra possibile riscontrare un comune intento del governo e del predicatore: è il governatore Domenico Capranica a condannare e catturare la strega nel racconto del Graziani, ed è lui anche a voler la predicazione di Giacomo della Marca e di un altro predicatore domenicano "per la salute delle anime nostre" (cfr. *ibidem*). Stranamente, nei racconti giacomiani mancano gli altri due "pretrei futurai" catturanti mentre lui ancora predicava a Perugia e che con la Santuccia si radunavano. Il cronista non collega esplicitamente questa seconda condanna con la predicazione giacomiana, ma prosegue indicando tutte le riforme introdotte negli statuti e collegabili con le tematiche della predicazione osservante. Dopo aver ricordato l'importanza della confessione come i predicatori hanno affermato nei loro sermoni (*ivi*, p. 566); segnala come il 21 marzo fu bandito "la corroptione de li vestimenti delle donne" (cfr. *ibidem*), il 22

due non nominate uccisero una dodici e l'altra quattordici bambini e molti ancora nel ventre della madre. L'elenco delle streghe continua anche nella divisione successiva: una donna in Lombardia girava nuda di notte con la spada, e tutti gli abitanti ricorrevano a lei per essere guariti: demoni neri, spiega il predicatore, le suggerivano da dove venivano e da che malattia erano afflitte le persone che le chiedevano aiuto, in modo che lei potesse dare i rimedi. La donna però aveva confessato davanti a Matteo d'Agrigento e davanti a tutti³⁴⁴. Lo stesso frate Matteo, fonte di molti degli *exempla* giacomiani

narra di una temporanea pacificazione con i banditi ed i condannati della città in vista della Pasqua e di come vengano eletti dei pacieri (ibidem). "A' questi di" continua il Graziani "per le prediche, et anco per comandamento de Monsignore, se son fatte de molte pace de omicidii e de grande inimicizie" (ivi, p. 567): Agli occhi del Graziani l'opera del predicatore e quella di Domenico Capranica sono coordinate e toccano tutti i fronti del vivere della società perugina. E molto probabilmente non aveva torto visto che i due avevano già operato assieme alla riforma degli statuti dei territori appena riconquistati al potere ecclesiastico nella Marca Anconitana. Infatti a Sanseverino, caduta la signoria degli Smenducci già era stato chiamato Giacomo della Marca a predicare ed egli aveva proposto alcuni inserimenti di rubriche negli statuti che erano stati fatti venire da Fermo (Cfr. R. PACIARONI, *Norme statutarie e viabilità a Sanseverino nel Quattrocento*, in *Atti del XXIX Convegno di studi maceratesi* [Porto Recanati, 13-14 novembre 1993], Centro di studi maceratesi, Macerata 1995, [Studi maceratesi 29], pp. 367-398). L'anno prima, nel 1425, Domenico Capranica era stato nominato amministratore proprio della diocesi di Fermo. (cfr. A. A. STRNAD, *Domenico Capranica*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, XIX, Roma 1976, pp. 147-153). Sebbene la predicazione cominci dopo il rogo, il fatto che essa sia il giorno seguente fa presupporre da un lato una loro azione comune concordata, dall'altro che il predicatore marchigiano, molto probabilmente non arrivato in città il giorno stesso in cui cominciò a predicare, fosse presente al rogo. Ciò nonostante nel sermonario (e di conseguenza anche negli appunti che lascia ai suoi confratelli predicatori) indica il luogo preciso dove operava la *diabolica vetula* e del suo rogo, ma non accenna mai ad una sua presenza o vicinanza al luogo. (più in generale sui rapporti tra Giacomo della Marca e il Capranica, cfr. A. G. LUCIANI, *Il cardinale Domenico Capranica e s. Giacomo della Marca*, "Rivista di Studi Marchigiani", 5 [1982], pp. 205-209 e a A. GATTUCCI, *Frate Giacomo della Marca bibliofilo*, cit.). Negli autografi inoltre manca tutto l'exemplum, (cfr. anche *Sermones Dominicales*, vol. IV (*supplementum*), p. 32). Come accennato il predicatore non parla nemmeno della partecipazione di Bernardino al rogo di Finicella, di cui tanto invece Bernardino stesso aveva raccontato, indicandosene come promotore, in piazza a Siena nel 1427: *l'exemplum* è raccontato nuovamente nella seconda predica sulle "fatucchiere" del domenicale, ma nemmeno qui è nominato Bernardino, ma genericamente un inquisitore, e viene aggiunto che il processo fu sotto Martino V (*Sermones dominicales*, vol. II, p. 486). Nel Quaresimale gli esempi sono raccontati senza particolari e in maniera molto più veloce: "Exemplum in tempore nostro, Rome: Una interfecit 60 pueros, altera 12. Item in Lombardia una 14 pueros in ventre matrum idest lenocinarii" (Vat.-Lat. 7642, f. 63 vb).

³⁴⁴ Filippo Rotolo suggerisce che questo evento possa essere ricollegato alla storia di una vecchia donna convertita a Orzinovi nel 1421, quando il compagno di Matteo (fra Amabile) le mostrò la tavoletta con il Nome di Gesù (cfr. F. ROTOLO, *Il beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV*, Biblioteca francescana di Palermo – Officina di studi medievali, Palermo 1996, in particolare p. 101).

riguardanti le “streghe”³⁴⁵, aveva trovato due vecchie nude sopra un altare all'esterno della città “abeuntes insimul pro confusione Christi”. Il predicatore aggiunge anche uno degli esempi più classici riguardanti la stregoneria: la *vetula* che entra nella stanza nonostante le porte chiuse. Nonostante il finale antico dell'*exemplum*, che prevedeva la dimostrazione dell'impossibilità e dell'illusione dell'accaduto, Giacomo, in linea con le teorie a lui contemporanee, non lo mette in dubbio, ma anzi fa pronunciare alla *vetula* parole di minaccia per tutta la *societas christiana*: “sumus multe que volumus sanguinem puerorum”³⁴⁶; traccia e primo indizio di quel complotto diabolico ai danni della cristianità nel quale troverà terreno fertile la caccia alle streghe. Questa famelica necessità del sangue dei bambini era utilizzata dalla trattatistica dell'epoca “to cast witchcraft emphatically as the inversion of all proper moral order and to warn people against any toleration of suspected demonic activities in their midst”³⁴⁷. Il predicatore fa largo uso di questa tematica che, trovando il suo riscontro reale nell'alto tasso di mortalità infantile, fa leva sul generale sentimento di protezione nei confronti dei bambini e sulla preoccupazione dei genitori per la salvezza dei figli³⁴⁸. Le streghe sono da temere perché non solo ingannano chi vi si reca per chiedere consiglio, ma feriscono anche la comunità attaccandone gli esseri più indifesi. Questo è il meccanismo utilizzato dal predicatore, come da tanti altri trattatisti e teologi³⁴⁹, per trasformare la *vetula* da soggetto da evitare in soggetto da eliminare. Come per gli altri argomenti affrontati dalla predicazione

³⁴⁵ Matteo da Sicilia, non è stato molto studiato da questo punto di vista anche se dagli spunti forniti da Giacomo sembra essere stato molto attivo nella pratica inquisitoriale contro la stregoneria. In realtà gli studi su questo francescano scarseggiano in generale. Anche i sermoni sono poco studiati, eppure era inizialmente indicato come uno dei personaggi principali dell'osservanza, e scrisse trattati, sermonari, influenzò la redazione di statuti cittadini (cfr. P. EVANGELISTI, *Matteo d'Agirigento*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LXXII, Roma 2009, pp. 208-212).

³⁴⁶ *Sermones Dominicales*, p. 426.

³⁴⁷ M. D. BAILEY, *The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature*, “The American Historical Review”, 111/2 (2006), pp. 383-404, cit. a p. 390.

³⁴⁸ Cfr. R. KIECKHEFER, *Avenging the Blood of Children: Anxiety over Child Victims and the Origins of the European Witch Trials*, in *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, a cura di A. FERREIRO, Brill, Leiden 1998, 91-110. Richard Kieckhefer riesce ad individuare tre filoni di questo motivo: da un lato le streghe che succhiano il sangue ai bambini (di cui la predicazione di Giacomo è un esempio); il motivo più avanzato che consiste nell'uccisione dei bambini per poi portarne il corpo al Sabba; ed uno più difficilmente rintracciabile di *maleficia* commessi su di loro.

³⁴⁹ Oltre al saggio di R. Kieckhefer citato alla nota precedente, cfr. G. KLANICZAY, *The Process of Trance: Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius*, in *Procession, Performance, Liturgy, and Ritual. Essays in Honor of Bryan R. Gillingham*, a cura di N. VAN DEUSEN, The Institute of Mediaeval Music, Ottawa 2007, pp. 203-258.

osservante, i pericoli della società cristiana non riguardano solamente l'ambito spirituale, ma si riversano anche sulla comunità terrena.

Per convincere anche i fedeli della necessità di una eliminazione delle *vetulae* dalla società cristiana, non occorre solamente accusarle di crimini nefandi, ma occorre anche costruirne un modello interpretativo che anche visivamente le pongesse al di fuori della società. Le streghe possono diventare concordemente condannabili se possono essere interpretate e rappresentate attraverso una simbologia che rimandi alla loro infamia, al loro essere al di fuori degli schemi stabiliti per la *societas christiana*. “Et si non credis, respice ad faciem incantatricis, quasi diabolicam, quia semper in ipsa habitat diabolus” scrive Giacomo della Marca. Il loro viso, quasi diabolico, diventa una “gestalt image” come l’ha definita Richard Kieckhefer³⁵⁰, suggerendo un nuovo modo di immaginare e vedere le streghe come possedute dal demonio, una possessione visibile nella trasfigurazione del volto che diventa sempre più simile a quello del diavolo. La figura negativa della *vetula* si fa largo nella sua fisicità, come succedeva per altri personaggi. Ne abbiamo un esempio in un racconto di Venanzio da Fabriano. Egli racconta che a Spoleto fu portata dinanzi a Giacomo della Marca una donna spiritata che aveva vissuto nuda nei boschi per più di dodici anni. Nessuno era mai riuscito a catturarla, ma “essendo là el beato Iacomo, andò molta gente in quelle montagne con multi cani, fune, lance armate come volessero pigliare un orso” e riuscirono così a prenderla. Quando la portarono davanti al francescano, Venanzio così la descrive: “era brutta, negra, pareva un demonio ad vederla”. Oltre ad esservi molti esempi di quella *ferinitas* che Giacomo Todeschini³⁵¹ indica come propria degli esclusi e degli emarginati, la possessione, l’essere altro rispetto al cristiano, trapela qui dalle caratteristiche fisiche della donna, che la spingono inesorabilmente verso quel demoniaco che di lei si è impossessato. Questo viene ancor più sottolineato se raffrontato alla descrizione che Bernardino da Siena dava del diavolo: “è sozzo, maligno, puzzolente, nero”³⁵². L’interiore si fa spazio verso l’esteriore, diventando specchio delle qualità morali e cristiane della persona o al contrario mostrando in maniera visibile gli errori che questa cela nell’anima. Non bisogna dimenticare che gli osservanti stessi sono tra i promotori più ferventi di una lotta al travestimento (che è rappresentato genericamente dalle maschere) e al trucco, attraverso il quale gli uomini e le donne si mostrano in maniera differente da quello che sono, ingannando sulla loro natura³⁵³. Allo

³⁵⁰ R. KIECKHEFER, *Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century*, “Magic, Ritual, and Witchcraft”, vol. 1, n.1 (summer 2006), pp. 79-108, consultabile anche online, all’indirizzo: http://muse.jhu.edu/journals/magic_ritual_and_witchcraft/v001/1.1.kieckhefer.pdf.

³⁵¹ Cfr. G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli*, cit.

³⁵² BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari*, v. II, cit., p. 56.

³⁵³ Cfr. C. BLUM, *Le diable comme masque. L’évolution de la représentation du diable à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance*, in *Diavolo, diavoli et diableries au temps de la*

stesso modo, nel racconto che abbiamo visto precedentemente del fanciullo concepito con l'aiuto dell'incantatore demoniaco, gli occhi, specchio dell'anima, all'età di cinque anni sono "quasi contaminati": l'intervento del demonio, la sua presenza, diventano visibili contaminando gli occhi del fanciullo. Ma vi è anche un altro segnale che identificava la presenza di una strega: l'odore. La puzza, come l'aspetto, ne tradisce la sostanza e il collegamento con il demonio, ma soprattutto rivela la sua estraneità all'ambiente culturale cristiano. Anche Girolamo Savonarola sosteneva che coloro che gli si opponevano erano "uomini infami che puzzono dentro e di fuori come le cimici"³⁵⁴. Al contrario dei santi che emanano profumi già in anche vita ma anche dopo morti³⁵⁵, le streghe, come gli eretici³⁵⁶ e gli ebrei, puzzano. Giacomo stesso nel suo Dialogo contro i fraticelli spiegava come sia "concorde l'odore de la sanctita del corpo cum quello dell'anima", e quindi i corpi degli eretici "abominevolmente puçano"³⁵⁷. Le case delle streghe puzzano per via degli unguenti che vi preparano e appestano il vicinato. I loro corpi puzzano quando vengono bruciati. Ma anche altre categorie di persone, escluse dalla società cristiana, sono indicate come riconoscibili dall'odore. Nelle case delle persone non battezzate o dei giudei vi è un "fedor quasi caprinus", un caprino che è, a sua volta, quasi diabolico, e proviene da quella corruzione che, secondo il predicatore, nei cristiani è stata purificata tramite il battesimo³⁵⁸. La stessa impurità probabilmente faceva puzzare i fraticelli di Maiolati, bruciati dal Papa, tanto che Giacomo ne sentì l'odore pur essendo lontano dal luogo in cui furono arsi, perché dal corpo dei dannati esce un fetore "quod totus mundus feteret si extra evaderet". Ma raccontando le pene infernali, a rappresentare il "fedor abominabilis" viene messa una *vetula maga*, che faceva in casa sua delle pozioni tanto puzzolenti che tutti i vicini furono costretti ad andarsene, tranne una donna incinta, morta per il fetore. La *vetula*, racconta il predicatore, fu posta al rogo e come ogni strega invocava il demonio in aiuto, non volendo mai nominare Dio o i santi.³⁵⁹ L'odore che proveniva da casa sua era infernale e avvicinava la *vetula maga* ancor più al diavolo alla cui

Renaissance, a cura di M.T. JONES-DAVIES, Université de Paris - Sorbonne ; Sirir ; Centre de Recherche sur la Renaissance, Paris 1988, pp. 149-165 ; sulla maschera anche G. CIAPPELLI, *Carnevale e Quaresima*, cit., in particolare pp. 183-193.

³⁵⁴ GIROLAMO SAVONAROLA, *Prediche sopra Ruth e Michea* I,10; citato da R. L. GUIDI, *Vecchi e nuovi veleni contro s. Bernardino da Siena*, cit.

³⁵⁵ Cfr. A. VAUCHEZ. *La santità nel medioevo*, Il Mulino, Bologna 2009 (1° ed. italiana 1989 - ed. or. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* - 1981), p. 427 e segg.

³⁵⁶ Chiara da Montefalco per esempio sapeva identificare gli eretici e gli indemoniati in base all'odore (cit. da A. BOUREAU, *Satana eretico*, cit., p. 177).

³⁵⁷ IACOBUS DE MARCHIA, *Dialogus contra fraticellos*, cit., p. 251.

³⁵⁸ *Sermones Dominicales*, sermo "de Baptismo", vol. I, p.

³⁵⁹ *Sermones Dominicales*, sermo "de orribilitate inferni et eius penis", vol. III, p. 256, poche variazioni nel Quaresimale (Vat.-Lat. 7642 f 48 v).

devozione era votata e all'eresia. La casa delle strega quindi non solo puzza come le case dei conciatori, per esempio, che venivano allontanati dalla città per l'odore che la loro attività provocava³⁶⁰, ma puzza come l'inferno e come i corpi dei dannati, perché è luogo di dannazione. È l'intollerabile fetore "peccatorum dampnatorum"³⁶¹ che da lì esce ed uccide i vicini. Un odore che non rimane all'interno delle mura, ma esce e contamina l'intero paese, costringendo i vicini ad andarsene, così come il suo peccato non è personale e limitato alla strega stessa, ma si espande agli altri. La strega giacomiana infatti non si accontenta di peccare e di servire il demonio, ma vuole anche che tutta la società pecchi con lei. Proprio l'odore quindi permette di collegare la *vetula* con i mestieri infamanti e con gli eretici, relegandola con essi in una posizione liminale se non esterna alla *societas christiana*. Il quadro che di lei sta dipingendo Giacomo ai suoi ascoltatori non è fatto quindi solo di *exempla* dai dettagli spaventosi, ma di immagini e collegamenti mentali che definiscono la base sulla quale ella va interpretata. Nelle caratteristiche fisiche con le quali il predicatore la descrive vi sono le ombre della sua condanna e della sua esclusione dalla società dei fedeli. Queste non si limitano alla *diabolica facies* e all'odore abominevole. Vi sono dei tratti che egli riprende da autori precedenti e dagli eventi a cui ha assistito, e li ripropone nei suoi *exempla*, poiché li ritiene evidentemente significativi. Tra questi, due sono quelli sui quali intendo soffermarmi: la nudità ed i capelli scompigliati, due tratti distintivi che caratterizzano le descrizioni delle *vetulae*, non solo di ambito geografico italiano. Per entrambe le descrizioni, il collegamento effettuato è soprattutto quello con una sessualità disordinata. Giacomo della Marca stesso descriveva come le *vetulae* "ut capiant virum in nocte vadunt scapigliate et nude"³⁶². Dello stesso pensiero era anche Dante, che descrive la meretrice Taide come "sozza e scapigliata fante"³⁶³ e la stessa Manto era descritta con le trecce sciolte³⁶⁴. Ma,

³⁶⁰ Cfr. R. GRECI, *Il problema dello smaltimento dei rifiuti nei centri urbani dell'Italia medievale*, in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV*, Atti del convegno di studi, (Pistoia, 9-12 ottobre 1987), Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 1990, pp. 439-464; i conciatori erano spesso indicati nelle liste degli elenchi non permessi al clero perché ritenuti infamanti, per la sporcizia e per l'impurità che essi comportavano (cfr. J. LEGOFF, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medievale*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977, pp.53-71; B. GEREMEK, *Activité économique et exclusion sociale: les métiers maudits*, in *Gerarchie economiche e gerarchie sociali. Secoli XII-XVIII*, a cura di A. GUARDUCCI, Istituto internazionale di Storia economica F. Datini, Prato 1990, pp. 797-816); questa esclusione era di lunga data, riscontrabile anche in epoca classica: O. LONGO, *Conciapelli e cultura in Antica Grecia*, "Lares", LVII/1 (1991), pp. 5-24, dove l'autore propone anche esempi di epoche più recenti.

³⁶¹ *Sermones Dominicales, Supplementum* (v. IV), p. 105.

³⁶² *Sermones Dominicales*, I, p. 481.

³⁶³ Inf. XVIII, 130.

³⁶⁴ Inf. XX, 53.

ancor più, è nel commento alla Commedia di Benvenuto da Imola che ritroviamo l'immagine della strega come descritta anche da Giacomo della Marca. Scrive infatti nel suo *Comentum*: «actum mulierum incantatricium quae aliquando vadunt de nocte nuda cum crinibus sparsis, et aperiunt fossas mortuorum, et precipue puerorum, et accipiunt quaedam apta ad eorum maleficia, qualem ego vidi una semel»³⁶⁵. L'idea della strega scapigliata e nuda è quindi già trecentesca, ma è ritrovabile anche nei processi di stregoneria del Quattrocento. Nel manoscritto del processo di Matteuccia di Todi sulla "I" incipitaria vi è disegnata una donna dai capelli scomposti (fig. 2)³⁶⁶. Un'altra strega giudicata a Perugia nel 1455, Filippa di Città della Pieve, si denudava completamente "capudque suum atque capillos extras omnem ordinem posuit"³⁶⁷. Bernardino da Siena invece, nel lungo *exemplum* della comare di Lucca, così la descriveva: "in sul primo sonno costei apre l'uscio dell'orto, ed esce fuori ignudata e tutta scapigliata, e comincia a fare suoi segni e suoi iscongiuri, e a gridare, e a chiamare in diavolo"³⁶⁸.

Edmund R. Leach³⁶⁹ ha sostenuto, adottando una metodologia antropologica con ampie influenze derivate dalla psicologia, che i capelli rappresentassero una simbologia universale della sessualità, legata ad un simbolismo subconscio e comune, nel quale per esempio i capelli lunghi sono un simbolo di una "unrestrained sexuality". Ancor più quindi sarebbe in questo caso, dove i capelli non solo sono lunghi ma anche indomiti e non composti. Successivamente però gli studi di Christopher R. Hallpike³⁷⁰ e di Mary Douglas³⁷¹ hanno introdotto un'altra visione, nella quale il significato del

³⁶⁵ B. RAMBALDI DA IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, a cura di J. Ph. LACAITA, Barbera, Firenze 1887, ad loc.; citato da A. PEGORETTI, *L'immagine come possibile commento al testo: la rappresentazione dei lussuriosi nel ms. della Commedia Egerton 943*, in *Testo e commento*. Prima giornata di studi della Scuola di Dottorato in Letterature e Filologie Moderne, a cura di M. C. CABANI e G. POGGI, Felici, Pisa 2008, pp. 107-135; sempre nel Trecento Fazio degli Uberti, descrivendo nel suo *Dittamondo* l'ignavia la definisce una strega e la descrive "con la faccia bianca e smorta" e "scapigliata e senza velo" (lib. I, cap. IV, vv. 1 e 8).

³⁶⁶ Cfr. D. MAMMOLI, *Processo alla strega*, cit., p. 6; citato anche da F. MORMANDO, *The Preacher's Demons*, cit.

³⁶⁷ Cit. da D. CORSI, *Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo*, in "Non lasciar vivere la malefica", cit., pp. 19-42, p. 37.

³⁶⁸ BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari*, cit., Vol. III, (*Quaresimale del 1425*, v. I), p. 210.

³⁶⁹ E. R. LEACH, *Magical Hair*, "Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute", 88 (1958), pp. 174-164.

³⁷⁰ C. R. HALLPIKE, *Social Hair*, "Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute", 4/1 (mar. 1969), pp. 256-264.

³⁷¹ M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975 (ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of concepts of Pollution and Taboo* - 1966).

simbolo si intersecava fortemente con il concetto di società³⁷². I capelli non sono solamente personali ma descrivono una rappresentazione del proprio status e del proprio ruolo all'interno della comunità. I capelli composti rappresentano così un seguire le regole, o meglio, l'adattare la propria capigliatura alle mode imposte rappresenta un simbolo del proprio seguirle. Christopher Hallpike per esempio sostiene che il rasarsi i capelli nel prendere i voti non rappresenta solamente la rinuncia alla propria sessualità, ma anche il sottomettersi a determinate regole. Che questa teoria possa essere applicata anche al Medioevo può essere riscontrato grazie ad alcuni esempi, nei quali i capelli non fungono solamente da simbolo della sessualità, ma rappresentano anche l'inserimento della donna all'interno degli schemi della vita della *communitas*. Uno dei riti previsti per i funerali era che la vedova sciogliesse pubblicamente quei capelli che aveva raccolto il giorno delle nozze³⁷³. Sciogliere i capelli significava non soltanto un cambiamento della sessualità, ma anche il cambiamento di ruolo e rappresentava uno stato mentale. Un altro esempio è rappresentato da un comportamento abbastanza frequente: le donne alle quali i famigliari vietavano di prendere i voti, si tagliavano di nascosto di capelli, rendendo la scelta incontrovertibile³⁷⁴. I capelli tagliati non sono quindi solamente un rigetto della propria sessualità, ma un rifiuto del ruolo sociale che era stato imposto, per una sottomissione ad un altro tipo di regole. Raymond Firth suggerisce che

such hair symbolism means that men and women in specific kinds of society at specific periods are using their own physical raw material in terms of the social norms to provide indices to their personality and make statements about their conception of their role, their social position and changes in there³⁷⁵.

³⁷² Segnalo come nel vocabolario italiano lo stesso significato assunto modernamente dall'aggettivo "scapigliato" lasci facilmente intuire la sua connessione con i comportamenti e le regole sociali.

³⁷³ Cfr. D. OWEN HUGHES, *Mourning Rites, Memory, and Civilization in Premodern Italy*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES e A. PARAVICINI BAGLIANI, CISAM, Spoleto 1994, pp. 23-39

³⁷⁴ È quanto fecero Chiara d'Assisi e Caterina da Siena. Nella *Vita* di quest'ultima in particolare il biografo pone l'accento sul fatto che l'addobbare i capelli ed il prepararli per le nozze non rappresentava per la futura santa solamente un peccato veniale, ma fosse anche un tradimento del suo sposo celeste significando quindi proprio il collegamento con lo *status* ed il ruolo sociale. Cfr. A. BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, p. 269 e segg. e p. 294 e segg.

³⁷⁵ R. FIRTH, *Hair as a Private Asset and Public Symbol*, in ID., *Symbols. Public and Private*, George Allen & Unwin Ltd., London 1973, pp. 262-298, citazione a p. 298.

Questa connessione tra la simbologia del corpo e le funzioni sociali, fortemente sottolineata da Mary Douglas³⁷⁶, è inoltre confermata per il tardo Medioevo da Guido Ruggiero, che afferma: “the body, as is well known, was one of the key metaphors of social discourse for late medieval and early renaissance Italy”³⁷⁷ ed è inoltre testimoniato dal grande interesse che nel tardo Medioevo suscitavano le interpretazioni e le metafore del potere in rapporto con le membra del corpo³⁷⁸.

Come suggerisce Howard Eilberg-Schwartz³⁷⁹, però, non è necessario escludere il significato collegato con la sessualità per comprendere il legame con il ruolo sociale. L’ascetismo sessuale, o il suo restringimento all’interno dei limiti morali ed etici comunemente accettati, è anch’esso un segnale del controllo sociale. In questa luce le stesse accuse fatte alle streghe di girovagare di notte per sedurre gli uomini o di essere ruffiane le pongono nuovamente oltre i limiti imposti dalla società di cui sono parte; suggerisce un loro esserne non solo esterne, ma anche un operare per un sovvertimento di quelle regole sociali che governavano la *communitas*.

Anche per la nudità può essere fatto un discorso simile: l’abito non rappresentava solamente una copertura pudica del proprio corpo, ma era anche un chiaro indicatore del proprio status all’interno della comunità³⁸⁰. L’essere nude esprimeva quindi un rifiuto del proprio ruolo ed un impedimento agli altri di riconoscerlo, una negazione dei segni di identificazione comunemente accettati. Le leggi suntuarie, tanto proposte dai predicatori osservanti, erano un disciplinamento non solo dei vestiti, ma anche, attraverso esso, dell’etica economica e delle apparenze sociali³⁸¹. Allo stesso modo venivano indicate

³⁷⁶ M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit.

³⁷⁷ G. RUGGIERO, *Constructing Civic Morality, Deconstructing the Body: Civic Rituals of Punishment in Renaissance Venice*, in *Riti e rituali*, cit., pp. 175-190, citazione a p. 179.

³⁷⁸ Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell’Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987, in particolare pp. 47-87.

³⁷⁹ H. EILBERG-SCHWARTZ, *Introduction: The Spectacle of the Female Head*, in *Off with her Head! The denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, a cura di H. EILBERG-SCHWARTZ e W. DONIGER, University of California Press, Berkely and Los Angeles 1995, pp. 1-13; l’autore propone anche un completo riassunto del dibattito antropologico riguardo alla simbologia dei capelli; è dell’opinione che i due significati possano convivere anche Paul Hershman che propone la coesistenza di un significato personale e legato alla sfera del subconscio (in questo caso l’associazione dei capelli e del capo con i genitali) e un significato della coscienza collettiva, nella quale i simboli esprimono un valore essenziale della società (cfr. P. HERSHMAN, *Hair, Sex and Dirt*, “Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute”, n.s., 9 (1974), pp. 274-298).

³⁸⁰ Cfr. G. M. MUZZARELLI, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal 13. al 16. secolo*, Il Mulino, Bologna 1999.

³⁸¹ Ivi e EAD. *Gli inganni delle apparenze*, cit.; Bernardino da Siena in una predica fa un discorso nel quale è molto chiaro come il simbolo indossato deve rispecchiare la persona ed il

come inappropriate e inadeguate le vesti di altri due membri liminali della società: gli ebrei e le prostitute, ai quali, d'altro canto, si cercava anche di far indossare elementi che ne permettessero il riconoscimento visivo immediato³⁸². Ma più di altri può farci comprendere il significato dello spogliarsi Francesco d'Assisi. Egli per ben due volte aveva rinunciato al proprio ruolo abbandonando l'abito che lo rappresentava. La prima, sicuramente la più nota, spogliandosi pubblicamente sulla piazza di Assisi a significare l'abbandono della famiglia e dell'ambiente culturale ed economico del quale era destinato a fare parte. La seconda sul letto di morte, nuovamente a significare l'abbandono della sua società e del suo mondo.

La nudità ed i capelli scompigliati con i quali Giacomo della Marca, tra gli altri, tratteggia le *vetulae* non sono quindi semplicemente dei rimandi ad una sessualità incontrollata e perversa che ricollega le streghe ai modelli costruiti per gli eretici (basandosi anche sulla concezione della lussuria come vizio femminile per eccellenza), ma le avvicina, per esempio, alle posseduta perugina che abbiamo visto in precedenza descritta da Venanzio da Fabriano. È il modello opposto a quello proposto per un membro della *communitas*: la *vetula* così descritta è una persona nella quale la *ferinitas*³⁸³, l'essere al di fuori degli schemi e delle norme sociali, ha ormai assunto una funzione separatrice dal contesto sociale del quale la donna era parte. Questo rifiuto del ruolo e dell'ordine sociale è ancora forse più chiaro in un'altra fonte. Mariano Soccini, in un lettera del 1462 ad Antonio Tridentone da Parma, scriveva quanto raccontava un vecchio contadino. Questi, molto tempo prima, quando era giovane, aveva visto una strega prepararsi per raggiungere il Sabba: si era spogliata, aveva sciolto i capelli e, aperta la finestra, era corsa nella notte tramutata in capra³⁸⁴. Al di là della trasformazione, o della cavalcata a dorso di

comportamento. Egli infatti afferma che i simboli guelfi e ghibellini dimostrano l'appartenenza ad una parte così come l'anello nuziale dimostra che la donna è sposata e deve essere fedele al marito. Prosegue poi affermando che il segno deve corrispondere alla persona che lo indossa: "el medico che porta il segno del vaio, che significa? Significa che elli debba medicare ognuno con carità e fede, con bocca, con cuore, con opara. El giudice similmente dimostra che elli sia giusto o che si usi giustizia e conviene che elli sia dottorato o in civile o in canonica. Che segno porta costui? Sai che elli porta al petto un segno, come elli è dottorato e maestro; e dimostra questo segno che egli debba dare buon consiglio con giustizia e drittura a ciascuno, al povaro, al ricco, con bocca e cuore e opara. O mercatante, che segno è il tuo? Sai o tu che fai la croce sopra al segno, che ti dimostra quello segno? Dimostra che tu debbi fare la tua mercantia sia pura e buona, e debbi dire il vero, con parole, con cuore, e con opare: la qual cosa si fa di rado o non mai." (*Siena 1427*, v. II, pp. 472-473).

³⁸² Cfr. D. O. HUGHES, *Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rethoric in the Italian Renaissance City*, "Past and Present", 112 (aug. 1986), pp. 3-59.

³⁸³ Cfr. G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli*, cit.

³⁸⁴ F. NOVATI, *Una lettera ed un sonetto di Mariano Soccini*, "Bollettino senese di Storia Patria", 2 (1895) pp. 89-100 citato da D. CORSI, "Figlia di un demonio minore", cit., p. 259.

un bastone come si ritrova in Giacomo della Marca³⁸⁵, quanto la *vetula* compie è un rito nel quale non solo si spoglia dei propri abiti, ma anche del proprio ruolo sociale, abbandonando schemi e regole della civiltà di cui è parte. È un prepararsi al contrario, un rovesciamento degli atti abitualmente compiuti prima di uscire di casa e mescolarsi agli altri membri della comunità. Quando il predicatore sceglie di utilizzare questi termini per descrivere le *vetulae* quindi, non sta semplicemente componendo o riproponendo dei tratti fisici. Egli sta costruendo uno schema mentale e visivo che concorre nel respingere la strega al di fuori della comunità dei cristiani. Facendo questo egli sta contribuendo a creare una categoria di reietti ben separata dalla società e allo stesso tempo eliminando coloro che potevano essere un pericolo per una struttura sociale e religiosa gerarchica e forte³⁸⁶.

Questo modo di dipingere la strega trova inoltre il suo contrappeso anche nelle tecniche adottate dagli inquisitori per farla confessare. Il *Malleus Maleficarum* suggeriva infatti agli inquisitori di denudare le streghe e di rasarle completamente per cercare quei amuleti e formule magiche che potevano nascondersi in qualche anfratto del corpo e per poter meglio identificare i “segni del diavolo”³⁸⁷. Secondo Lyndal Roper la sospettata viene però anche spogliata di quelle vesti sociali che ne potevano nascondere la vera natura, denudata del proprio status, ed in seguito poteva essere vestita con il cilicio del penitente o lasciata nuda³⁸⁸. Allo stesso modo venivano eliminati quei capelli che potevano non solo proteggerne il corpo nudo³⁸⁹, ma anche simboleggiare il ruolo sociale e soprattutto, dal punto di vista degli inquisitori, coprire e nascondere, non rivelare quella che era la vera identità della donna. Una donna rasata non solo rinunciava alla propria femminilità ma veniva quindi anche sottomessa ad una serie di regole ben precise che la società imponeva e lei aveva violato³⁹⁰.

³⁸⁵ Per le quali rimando a C. GINZBURG, *Storia notturna*, cit., e a A. DI NOLA, voce “animale, trasformazione in”, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. 1, Vallecchi, Firenze 1970, coll. 395-410.

³⁸⁶ Cfr. M. DOUGLAS, *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino 1979, (ed. or. *Natural Symbols* - 1970).

³⁸⁷ Cfr. J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, cit., p. 232.

³⁸⁸ Cfr. L. ROPER, *Witch Craze*, cit., in particolare p. 54.

³⁸⁹ Sui capelli come protezione cfr. I. E. FRIESEN, *Saints as Helpers in Dying: the Hairy Holy Women Mary Magdalene, Mary of Egypt, and Willgefertis in the Iconography of the Late Middle Ages*, in *Death and dying in the Middle Ages*, a cura di E. E. DUBRUCK e B. I. GUSICK, Lang, New York 1999, pp. 239-256.

³⁹⁰ Ricordo che venivano rasate nel secondo dopo guerra le donne che avevano avuto rapporti con i tedeschi, come al contrario le donne tedesche che avevano dormite con i francesi erano state rasate nel Primo dopo Guerra. Ma gli esempi di vendetta per il tradimento delle regole attraverso la rasatura sono molti ed arrivano sino a tempi molto recenti (cfr. M. KOREMAN,

Occorre però cercare di distinguere questa visione, che è standardizzata, da quella che era un'altra possibile visione della nudità. Il commento alla Commedia del trecentesco Benvenuto da Imola può indicare una percezione differente: nella descrizione da lui fatta della strega (vista in precedenza), la nudità non è collegata con la lussuria ma con il recarsi presso i cadaveri, così come proprio la nudità stessa era indicata come elemento fondamentale in molti rituali magici precedenti³⁹¹. Si tratta quindi di un cambiamento che permette di intravedere i mutamenti concettuali presenti in Giacomo della Marca, che, in questo caso, saranno anche alla base della successiva lotta alla stregoneria³⁹². Lo spostamento effettuato dal predicatore quattrocentesco, da momento del rituale magico e di rapporto con il soprannaturale, ad incitamento alla lussuria, diventa chiaro se confrontiamo quanto egli scrive della lussuria: “Luxuria est ex inmundis desideriis veniens ex inmunditia et effrenata et lubrica mente et carne prostitutione et libidinose voluntatis appetitus”³⁹³. La lussuria con la quale la strega, nuda e scapigliata, viene descritta non è riferita solamente a lei, ma viene da lei causata negli uomini, modificandone i comportamenti. Anche in questo dunque la strega sovverte e deforma le regole della *societas christiana*: portando gli uomini e le donne verso quella lussuria che in seguito rovina la comunità. Nel sermone *de Luxuria*, infatti, tra le sue cause Giacomo della Marca inserisce proprio la “vetularum seductio”³⁹⁴. Le ragioni per le quali la *vetula* è causa di lussuria sono molte: la prima è che essa è “instrumentum diaboli” che la utilizza per portare gli uomini al peccato. Il predicatore descrive poi le *vetulae* assimilandole in vari modi ai serpenti soprattutto per le menzogne e gli inganni: “vetula est lingua diaboli et per eam diabolus loquitur, sicut fuit lingua serpentis”³⁹⁵. Quanto la strega compie quindi con le sue pozioni scuote le fondamenta della cristianità, poiché attraverso l'inganno ella induce i fedeli ad ignorare le regole della sessualità che la comunità impone, portando così gli uomini a sovvertire gli schemi e a superare i limiti del lecito. La lussuria riporta quindi alla infrazione di quelle regole sociali che era stata già prospettata per la nudità e per i capelli scompigliati, facendo comprendere meglio come la stessa

Expectation of Justice. France 1944-1946, Duke University Press, Durham 1999, in particolare p. 108 e segg.).

³⁹¹ Due, per citarne degli esempi, sono narrati da Burcardo nel *Corrector*: per provocare la pioggia una fanciulla vergine e nuda era inviata a raccogliere erbe; una donna, cosparsa di miele, rotola per terra facendo incollare al corpo nudo chicchi di grano che, macinati ed utilizzati per produrre il pane, potrà anche causare la morte (cfr. R. MANSELLI, *Magia e stregoneria nel Medioevo*, Giappichelli, Torino 1976, pp. 102 e segg.).

³⁹² Cfr. in particolare, L. ROPER, *Witch Craze*, cit.

³⁹³ *Sermones Dominicales*, sermo de Luxuria, v. I, p. 302.

³⁹⁴ Ivi, p. 303-311; le quattro cause sono: mulierum habitatio, corearum ductio, mulierum inspectio, vetularum seductio.

³⁹⁵ Ivi, p. 310.

condanna della sessualità non regolata fosse un sintomo di una schematizzazione e di una regolamentazione della società e di un rafforzamento dell'etica e della morale per essa proposte.

Sovvertire i rituali: il funerale dell'asino

All'interno del sermone Giacomo della Marca inserisce anche un'*exemplum* che non tratta né di *vetulae* né di persone "comuni", ma proprio la sua particolarità ci permetterà di comprendere meglio quanto il sovvertimento delle regole fosse una delle preoccupazioni principali del predicatore. Inserito tra una breve notizia riguardante una *vetula* veronese che faceva sortilegi affinché i coniugi non concepissero, e il rogo romano della strega Finicella (due streghe vere e proprie) vi è il racconto riguardante il capitano di ventura Pazzaglia, che dopo aver comunicato un asino con un'ostia consacrata lo fece seppellire vivo officiando un funerale. Lo scopo del rito, racconta sempre il predicatore, era quello di far piovere: il condottiero era infatti assediato dai nemici e privo d'acqua. Similmente, continua l'*exemplum*, aveva fatto un altro condottiero, sospeso poi per i piedi a Monte san Pietro degli Agli³⁹⁶. Il racconto è quindi breve e senza particolari indicazioni. Il manoscritto autografo M46bis di Monteprandone ha maggiori particolari, e i capitani di ventura che hanno commesso questo crimine, iscritti qui nella categoria dei Fanaristes ("qui faciunt maleficia cum sacramentis"), diventano tre:

Exemplum de Bassaglia, capitaneo armorum et Antonello de Turri, campi ductore et de Taliano, capitaneo in monte Sancti Petri de Alio, quod castramentatum fuerat per comite Franciscus. Et non habentes aquam acceperunt Corpus Christi in Missa sacerdotis et comunicaverunt asinum, sepelientes eum cum pedibus sursum et pluvia magna facta est. Caput Taliani incisum est a Rocha Contrada ; Basaglia incisus per partes ; Antonellus de Turri Nicolaus Piccolinus suspendit in turre Monticuli per pedes 9 diebus et noctibus vivum; postea incidit funem³⁹⁷.

³⁹⁶ Dal 1537 Monte San Pietrangeli, presso Fermo.

³⁹⁷ M46bis, f. 37r., in M42 f. 324r il racconto è più breve e *unisce* Antonello de Turris con il Taliano: "Nephariste, qui cum sacramentis nepharia perpetrant. Exemplum de Bessaglia, capitaneo armorum inciso per partes et de Antonello Italiano, campi ductoribus; ductore novem diebus in turri de monticulo pendente. Causa habendi aquam comunicaverunt asinum".

Questo *exemplum* oltre ad essere uno dei pochi riportati da Giacomo aventi protagonisti di genere maschile, ha anche un'altra particolarità: i fatti narrati e i loro protagonisti sono tutti veri e riscontrabili ed unisce in un unico racconto personaggi reali e noti del Quattrocento collegandoli con un rito magico ben preciso. Da un lato quindi il predicatore propone ai suoi uditori una narrazione che si poteva ancorare sulle loro conoscenze (i nomi di condottieri noti nell'Italia quattrocentesca e le loro morti), dall'altro influenza la percezione del rituale e della sua gravità, riferendolo ad una ben determinata classe sociale ed in particolare a persone uccise, come vedremo, per tradimento. Prima di analizzare approfonditamente il rito magico narrato nell'*exemplum* è dunque necessario affrontare le caratteristiche (anche simboliche) dei tipi di morte toccata ai suoi protagonisti.

Il Pazzaglia era un condottiero che aveva servito sotto Niccolò Piccinino, fu catturato nella chiesa di S. Anatoglia (oggi Esanatoglia, nei pressi di Macerata³⁹⁸), e “poi morto per inganno”³⁹⁹ nel giugno del 1443. Vitaliano Furlano (Taliano o anche Italiano Aramuzzi), anch'esso uomo del Piccinino poi passato ad altro condottiero, fu ucciso a Rocca Contrada (o Roccacontrada, oggi Arcevia⁴⁰⁰), dopo che il duca di Milano (Filippo Maria Visconti) ne aveva richiesta esplicitamente la morte⁴⁰¹. Egli era un condottiero abbastanza rinomato nell'Italia quattrocentesca, tanto che la sua decapitazione fu segnalata anche in una cronaca veronese⁴⁰² ed in una riminese, che riporta anche quella del Pazzaglia⁴⁰³. Fu ucciso a metà agosto 1446. La morte di Antonello de Turri (o Antonello della Torre) è quella per la quale disponiamo di un racconto più dettagliato. Il Graziani infatti ce la racconta con la dovizia di particolari che gli è propria⁴⁰⁴. Egli era un condottiero che deteneva il castello di Sterpeto e quello di Assisi. Catturato, fu condotto a Montecchio dal Piccinino dove, dopo aver

³⁹⁸ Cfr. *Nomi d'Italia. Origine e significato dei nomi geografici e di tutti i comuni*, a cura di R. AMBROGIO *et al.*, Istituto Geografico DeAgostini, Novara 2009.

³⁹⁹ Cfr. R. PACIARONI, *La cronaca di Cola di Lemmo Procacci da S. Severino (1415-1475)*, “Studi Maceratesi”, 10 (1976), pp. 266-286, in particolare p. 277.

⁴⁰⁰ Cfr. D. CECCHI, *Compagnie di ventura nella Marca*, “Studi maceratesi”, 9 (1973), pp. 64-138, in particolare p. 79.

⁴⁰¹ Cfr. L. A. MURATORI, *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all'anno MDCCL*, Barbiellini eredi, Roma 1752-1754, vol. 13, p. 380.

⁴⁰² *Cronaca di anonimo veronese: 1446-1488*, a cura di G. SORANZO, (Monumenti storici, serie terza: cronache e diarii 4), Deputazione veneta di storia patria, Venezia 1915, p. 4.

⁴⁰³ *Cronaca malatestiana del secolo XV (AA. 1416-1452)*, in *Cronache malatestiane dei secoli XIV e XV*, a cura di A. F. MASSERA *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XV, parte II, Zanichelli, Bologna 1922, pp. 55-135. Per il Taliano in particolare p. 113 (racconto della cattura); p. 114 per la morte (“El duca di Millano si fè tagliare la testa a Taliano Furlano a Roca contrada nela Marca. La caxone non se sappe, perché lui era uno valente capitano de gente d'arme”). Per il Pazzaglia p. 92.

⁴⁰⁴ *Diario del Graziani*, pp. 549-550.

confessato tutti i suoi crimini, fu appeso per un piede vivo ad una fune sospesa tra due torrioni. Dopo quattro giorni, non essendo ancora morto fu concesso ad un frate francescano osservante di confessarlo e di portargli un qualche conforto. Vissuto ancora qualche giorno (il Graziani non dice quanti, ma potrebbero essere i nove totali di Giacomo), visto che la morte non sopraggiungeva fu deciso di tagliare la fune e lasciarlo precipitare a terra. La sua morte, come quella degli altri due condottieri, fu dovuta ad un precedente “tradimento” nei confronti del Visconti⁴⁰⁵. La fine di questo condottiero fu intesa da chi lo condannò come particolarmente esemplare. Il modo infatti con cui viene ucciso è la riproposizione reale di una condanna che solitamente rimaneva solamente visiva. Uno dei modi di condannare i rei di tradimento era la loro rappresentazione su mura pubbliche in atteggiamenti atti a lederne la fama, uno dei quali era proprio l’essere dipinto appeso per i piedi⁴⁰⁶. Lo scopo era ledere l’onore e l’immagine pubblica del condannato, perpetuandone la condanna nella memoria rappresentata dalla raffigurazione. Di questo tipo di rappresentazioni erano spesso protagonisti condottieri⁴⁰⁷, che per un motivo o per l’altro, erano ritenuti colpevoli di aver tradito la città. Per comprendere meglio la valenza di questi dipinti è opportuno ricordare che proprio nello stesso periodo i condottieri cominciavano ad essere rappresentati in affreschi dalle città che delle loro imprese si erano giovate (a volte in realtà si tratta anche di affreschi autocelebrativi). Tali immagini, assieme ad altre forme di glorificazione della memoria, quali cerimonie e opere letterarie⁴⁰⁸ dedicate a

⁴⁰⁵ Era stato accusato di aver tramato con i fiorentini, cfr. H. ZUG TUCCI, *La morte del condottiero: Braccio, i Bracceschi e altri*, in *Condottieri e uomini d’arme nell’Italia del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. DEL TREPPO, Gisem – Liguori, Napoli 2001, pp. 143-163, in particolare p. 158.

⁴⁰⁶ G. ORTALLI, “*Pingatur in palatio*”: *la pittura infamante nei secoli XIII – XVI*, Jouvence, Roma 1979; che fosse ritenuta una pena vera e propria con alto grado di infamia è confermato anche da fatto che il pittore, come il boia, veniva contaminato dall’infamia del suo mestiere (Gherardo Ortalli, *ivi*, ricorda come molto spesso i pittori si rifiutassero di effettuare queste pitture o fossero essi stessi di dubbia fama; sull’infamia del boia cfr. K. STUART, *Defiled Trades*, cit.; J. LE GOFF, *Mestieri leciti e mestieri illeciti*, cit.; B. GEREMEK, *Activité économique et exclusion*, cit.); sempre sulle pitture infamanti cfr. S. Y. EDGERTON jr., *Pictures and punishment : art and criminal prosecution during the Florentine Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca and London 1985.

⁴⁰⁷ Cfr. M. MALLETT, *Signori e mercenari. La guerra nell’Italia del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. *Mercenaries and their Masters. Warfare in Renaissance Italy* - 1974).

⁴⁰⁸ Per citare un solo esempio di questa tipologia celebrativa basti ricordare l’affresco, dovuto a Paolo Uccello, rappresentante il monumento equestre di John Hawkwood in santa Maria del Fiore di Firenze. Nella letteratura è però più tardi che si fa strada la tipologia del condottiero eroe, probabilmente nel trattato “*De viris illustribus*” di Bartolomeo Facio, seppur già presente nel “*De viris illustribus*” del Piccolomini. Cfr. G. ALBANESE, *Lo spazio della gloria. Il condottiero nel “De viris illustribus” di Bartolomeo Facio e nella trattatistica dell’Umanesimo*, in *Condottieri e uomini d’arme*, cit., pp. 93-123. Ricordo che i condottieri molto spesso erano di bassa estrazione sociale e il loro status era molto labile e soggetto alle fortune. La fama che

perpetuare la gloria del condottiero e a celebrarne i successi, erano spesso concordate dai capitani stessi quando assunti dal governo cittadino⁴⁰⁹. Le pitture infamanti dei condottieri rispecchiavano quindi in negativo questa pratica, trasformando la celebrazione in diffamazione, e perpetuando la memoria della slealtà e dell'inaffidabilità al pari di quanto quelle encomiastiche tramandavano e commemoravano la gloria e i servizi resi⁴¹⁰. Quando Niccolò Piccinino dunque decide quale pena comminare ad Antonello della Torre, non sceglie una pena nuova, ma la pena normale per il tradimento. Una pena che, fra l'altro egli stesso aveva subito. Quando infatti aveva tradito Firenze, era stato dipinto, sembra appeso per un piede, sicuramente in posizione infamante⁴¹¹. Ma egli, avendo a disposizione il traditore non necessita di raffigurarne l'impiccagione rovesciata, e la mette quindi in atto realmente. Questo, vista la dovizia di particolare con i quali il Graziani ci descrive la scena, non doveva essere comune. Egli sembra anche particolarmente impressionato dal fatto che l'appeso tarda a morire, prolungando la sua agonia molto oltre il previsto. Quando la punizione simbolica per il tradimento si trasforma in punizione reale, inflitta fisicamente al traditore, non mantiene la sua efficacia. Probabilmente è anche per questo che la morte di Antonello risulta tanto nota⁴¹²: il Piccinino aveva reso reale un tipo di punizione che ormai era entrato nell'immaginario comune in quanto raffigurazione, ma involontariamente (suppongo) aveva anche dimostrato come una volta trasposto nella realtà, non portava gli effetti attesi.

Una sorte simile a quella di Antonello era toccata, un secolo prima (1343), a Gualtieri di Brienne in fuga da Firenze, il quale, riconosciuto nonostante fosse mascherato, fu preso, ucciso, trascinato nudo per la città ed in

poteva derivare da queste opere celebrative era quindi necessaria per rendere stabile e duraturo quel ruolo che il condottiero si era acquistato semplicemente con il proprio lavoro. Come il cetto mercantile rafforzava la coscienza cittadina del proprio status attraverso edifici e la costruzione di una memoria familiare, la rappresentazione dei condottieri implicava l'accettazione della loro entrata in un cetto sociale differente da quello originario.

⁴⁰⁹ F. CARDINI, *Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, in *Condottieri e uomini d'arme*, cit., pp. 1-10.

⁴¹⁰ Per lo stretto collegamento tra insulto ed onore, cfr. R. TREXLER, "Correre la terra". *Collective Insults in the Late Middle Ages*, "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes", 96 (1984), pp. 845-902.

⁴¹¹ Cfr. S. Y. EDGERTON jr., *Pictures and punishment*, cit., in particolare p. 95 e segg.

⁴¹² Enrico Ricotti stesso la considera una delle due condanne per tradimento degne di essere menzionate tra gli esempi di come il Piccinino "mondava il campo dai traditori", cfr. E. RICOTTI, *Storia delle compagnie di ventura in Italia*, Giuseppe Pomba & C., Torino 1845, vol. III, p. 99, n. 2.

seguito appeso per i piedi “a guisa di porco”⁴¹³. Anche il Pietrosanto, studiato da Ottavia Niccoli, venne strangolato ed in seguito appeso per un piede alle forche. Il collegamento tra rappresentazione e punizione in questo caso era ancora più chiaro: sotto l’impiccato era appesa una scritta “per traditore”, come sotto le immagini infamanti era sempre dipinto un cartiglio con la causa della pena⁴¹⁴. Ma l’infamia comportante questo tipo di pena, anche se inflitta sul cadavere, è confermata da utilizzi della stessa che non si limitano certo al periodo medievale, ma che prevedono sempre, come crimine commesso, il tradimento, basti qui citare i più noti: Cola di Rienzo e Benito Mussolini. In questi casi però, la punizione era ancora simbolica, effettuata su quel cadavere che tanto era stato vituperato, anche in altri modi, ne ledeva la memoria e sfogava su di esso una forma di degradazione, che nell’escluderlo dalle normali esequie spettanti ai membri deceduti della comunità, attuava una purificazione cerimoniale della *civitas* attraverso il “riposizionamento” del cadavere (e quindi del personaggio) al di fuori di quella società che oltre che tra i vivi sarebbe stata attiva anche fra i morti⁴¹⁵.

Tutte queste morti vanno inoltre inserite, come ci suggerisce anche il concetto di tradimento ad esse strettamente collegato, anche in un più ampio contesto politico. Il Visconti aveva infatti inviato il Piccinino, da lui pagato, al papa Eugenio IV per aiutarlo a recuperare le terre pontificie cadute sotto il controllo di Francesco Sforza (il comes Franciscus dell’*exemplum* giacomiano) concludendo così una lega tra il Papa, il duca di Milano e re Alfonso⁴¹⁶. Durante la riconquista delle terre papali ci si liberò non solamente dello Sforza, ma anche di quei condottieri che erano stati ripagati per i loro servizi trasformandoli in vicari papali o che in qualche modo erano giunti a governare quei territori⁴¹⁷, come Antonello della Torre. Giacomo della Marca riprende dunque tre morti famose di personaggi reali (uccisi tra l’altro nel tentativo papale di recuperare le terre pontificie) e li collega con un rito *magico*, che

⁴¹³ G. VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di G. PORTA, Guanda, Parma 1991, III, p. 338, citato anche da A. ZORZI, *Rituali di violenza giovanile nelle società urbane del tardo Medioevo*, in *Infanzie*, cit., pp. 185-209, in particolare p. 190.

⁴¹⁴ O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Laterza, Roma – Bari 2005, in particolare pp. 139-143.

⁴¹⁵ R. C. FINUCANE, *Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in the Later Middle Ages*, in *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, a cura di J. WHALEY, Europa publisher, London 1981, pp. 40-60.

⁴¹⁶ Cfr. E. RICOTTI, *Storia delle compagnie di ventura in Italia*, cit., vol. III, pp. 93-94; in particolare, sui territori della Marca, D. CECCHI, *Compagnie di ventura*, cit.

⁴¹⁷ Cfr. M. MALLETT, *Signori e mercenari*, cit., in particolare pp. 98-99. Sul tentativo papale di recuperare le terre e costruire un Stato della Chiesa anche S. CAROCCI, *Governo papale e città nello Stato della Chiesa. Ricerche sul Quattrocento*, in *Principi e città alla fine del Medioevo*, Atti del V Convegno di studi del Centro di studi sulla civiltà del Tardo Medioevo (San Miniato, 20-23 ottobre 1994), a cura di S. GENSINI, Pisa 1996, pp. 151-224.

aveva lo scopo di procurare quell'acqua che tante volte era stata decisiva negli scontri, sia in caso di assedio che in caso di battaglie in campo aperto⁴¹⁸. Si potrebbe ipotizzare quindi un intento anche politico nella predicazione di Giacomo della Marca, tesa a degradare i nemici politici della Chiesa anche come nemici della fede. Il Visconti, i loro tradimenti e le guerre in corso, in pratica le cause terrene della morte vengono tralasciate, mentre come causa principale viene assunto quel rito, che prevedeva l'utilizzo di sacramenti per ottenere quanto si voleva. I nomi però degli attori del rito vengono completamente stravolti e modificati nelle varie redazioni dell'*exemplum*⁴¹⁹. La persona condannata non aveva veramente importanza. Il tipo di morte comminata, invece ne assicurava e ne divulgava implicitamente il tradimento⁴²⁰; collegando il rito raccontato con delitti esecrabili, le esecuzioni "reali" narrate nella predicazione permettevano all'ascoltatore, frugando nei suoi ricordi, di contrastarne la ricorrenza e la verosimiglianza, confermando così la realtà di quanto raccontato dal predicatore. Allo stesso tempo però, così facendo, la punizione terrena acquisiva anche un significato differente e di origine divina, collegando strettamente quanto succedeva in terra con quanto succedeva in cielo.

Tornando al rituale magico denunciato da Giacomo della Marca, non ho riscontrato fonti contemporanee che permettano di rintracciare una percezione popolare del rito. L'unica equiparabile è una cronaca di un Anonimo veronese dove è descritta una voce che circola tra la popolazione: nel 1446 un prete compagno di Sigismondo Pandolfo Malatesta, vedendo Gradara assediata da Francesco Sforza, comunicò un asino e lo calò in un pozzo. La pioggia fu in seguito tanto abbondante che "de barche bixogno stato seria"⁴²¹. Il cronista non sa se credere a questo racconto: egli riteneva che molto probabilmente la pioggia fosse invece da attribuire alla volontà divina. Certo il rito con il quale il prete aveva provocato la pioggia era "comun parlare de li habitanti del paexe", testimoniando come il collegamento tra il rituale ed i suoi effetti fosse ormai credenza diffusa, giustificando così sia la pioggia torrenziale che la resistenza

⁴¹⁸Sulle tecniche e le problematiche dell'assedio cfr. C. J. ROGERS, *Soldiers' Lives through History : The Middle Ages*, Greenwood, Westport (Connecticut) – London 2007, pp. 111 e segg. M. Mallett racconta di come Domenico da Firenze nel 1393 cercasse di far cadere Mantova deviando il Mincio, ma la pioggia, facendo cadere le dighe glielo impedisse (M. MALLETT, *Signori e mercenari*, cit.); per le battaglie in campo aperto cfr. *ivi*, p. 186.

⁴¹⁹ Cfr. *supra*, n. 397.

⁴²⁰ A testimonianza di quanto queste morti fossero ritenute rappresentative e profondamente collegate al tradimento può essere segnalato anche Venanzio da Fabriano. Egli infatti, nella Vita di Giacomo, riporta i tre nomi dei condottieri, ma invece di collegarli con il rito magico, sostiene che furono puniti per aver accusato ingiustamente il predicatore (M. SGATTONI, *La Vita*, cit. p. 146), le tre morti sono quindi ritenute estremamente esemplari.

⁴²¹ *Cronaca di anonimo veronese*, cit., p. 6.

efficace del Malatesta⁴²². Innanzitutto credo necessario sottolineare come il cronista, a differenza di Giacomo della Marca, sia incredulo dinanzi all'efficacia del rito magico. Inoltre il "comun parlare" riporta un cerimoniale differente rispetto a quello molto più elaborato raccontato dal predicatore. Rimangono la comunione che è parte sostanziale ed efficiente di molti riti magici, ed il prete, anch'esso in base al suo potere ed al suo contatto privilegiato con il sacro, elemento attivatore e potenziatore dei riti in questione. Ma l'asino una volta comunicato non viene seppellito, ma calato all'interno di un pozzo. Le azioni del rituale non sono quindi ben definite, e ci permettono di comprendere solo in maniera sfuocata qual'era l'opinione generale riguardo al rito, che si distanzia da quella giacomiana e si diversifica anche nell'interpretazione. Occorre tenere presente la possibilità che i soldati, anche presso la rocca di Gradara, avessero praticato un cerimoniale simile a quello descritto dal predicatore seppellendo però l'asino nel pozzo, o che, nel passaparola e nella comunicazione a voce, il racconto sia stato modificato trasformando la sepoltura in una calata nel pozzo, il cui collegamento con l'acqua è molto più immediato.

Vi è però un rito, riscontrato da David Warren Sabea⁴²³, tra la popolazione contadina tedesca verso la fine del '700, che seppur non avendo per oggetto un asino, nel rituale si avvicina molto a quanto raccontato da Giacomo della Marca. Nel 1796 fu inviato un commissario a Beutelsbach, nel Wüttemberg, per indagare sulla presunta sepoltura di un toro vivo da parte della popolazione. Il rito aveva lo scopo di bloccare un'epidemia di bestiame che stava distruggendo le risorse del paese. Quanto scoperto dal commissario ci permette di collegare quanto successo con quanto narra Giacomo della Marca, presupponendo quindi un cerimoniale magico di origine contadina e sacrificale. Gli abitanti infatti sembrano avere seppellito il toro in base a quanto raccontato e successo in svariati altri paesi tedeschi, dove le malattie del bestiame erano state debellate sacrificando all'epidemia un'esemplare della stessa razza che essa stava uccidendo. In particolare in un villaggio, cent'anni prima, secondo i testimoni, era stata seppellita una scrofa per porre fine ad una malattia che stava sterminando i maiali. Parte fondante era che l'animale fosse seppellito vivo, e con le gambe rivolte verso il cielo (ricordiamo il "cum

⁴²² In realtà la resistenza ad un assedio era sempre molto lunga e difficile, ed in effetti la resa dell'assediate (poiché solitamente era questi ad avere la meglio) era quasi sempre attribuita ad interventi sovranaturali. Basti qui citare l'assedio di Brescia del 1438, dove la resa del Piccinino assediante fu attribuita all'intervento dei santi martiri Faustino e Giovita, apparsi, vestiti con lucenti armature, sulle mura cittadine (cfr. P. GUERRINI, *L'assedio di Brescia del 1438 e le memorie religiose che lo riguardano*, in ID., *Memorie storiche della Diocesi di Brescia*, IX, Ancora, Brescia 1938, pp. 176-186).

⁴²³ D. W. SABEAN, *Power in the Blood. Popular Culture & Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, in particolare pp. 174-198.

pedibus sursum” del predicatore). Questo era tanto importante che causò non pochi problemi ai contadini che stavano cercando di compiere il rito. La prima volta infatti il toro cadde nella fossa in piedi, e ne fu per questo estratto, la seconda cadde supino, ma con un salto si rimise sulle zampe. La terza volta cadde finalmente in posizione corretta e gli abitanti lo ricoprirono immediatamente con terra e sassi affinché non si voltasse nuovamente.

Quanto accaduto nella Germania di fine Settecento può farci supporre un rito sacrificale di origine antica diffuso presso la popolazione contadina, per porre fine a situazioni che danneggiavano la comunità. Nel rituale raccontato dal predicatore l'utilizzo dell'asino non è messo in relazione ad un'epidemia, ma alla siccità. L'animale stesso è però legato ad una sua profonda ed antica simbologia strettamente connessa con l'acqua e la fertilità⁴²⁴ nella quale è possibile supporre trovasse origine un rito magico atto a provocare quell'acqua a cui tanto spesso l'animale era collegato⁴²⁵, simile a quello narrato contro le epidemie animali riscontrato a fine Settecento. Un'altra fonte però ci permette

⁴²⁴ La simbologia collegata all'asino è molto complessa e varia, tanto che Nuccio ordine lo definisce “*perfetto simbolo della coincidentia oppositorum*” (N. ORDINE, *La Cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 1987, p. 17). Mi limito dunque a segnalarle, per l'interpretazione mitologica W. DEONNA, *Laus Asini. L'Àne, le serpent, l'aeu et l'immortalité*, “Revue belge de philologie et d'histoire”, XXXIV (1956), pp. 5-46 ; pp. 337-364 ; pp. 623-658 e G. FINZI, *L'asino nella leggenda L'asino nella leggenda e nella letteratura*, Sarasino Libraio-editore, Modena 1892; per l'epoca greca e romana E. C. KEULS, *Painter and Poet in ancient Greece. Iconography and the Literary Arts*, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1997, in particolare pp. 41-70 (*The Ass in the Cult of Dionysus as a Symbol of Toil and Suffering*); e E. PETTENÒ, *Cruciamenta Acherunti. I dannati nell'Ade romano: una proposta interpretativa*, “L'Erma” di Bretschneider, Roma 2004. Per l'interpretazione cristiana L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il Bestiario di Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, Arkeios, Roma, 1994, vol. II, in particolare p. 333; *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, a cura di M. P. CICCARESE, vol. I, EDB, Bologna 2002, in particolare pp.155-176 e E. Anti, *Santi e animali nell'Italia Padana. Secoli IV-XII*, Clueb, Bologna 1998, in particolare pp. 75-95. Per quanto riguarda invece il significato ad esso attribuito in epoca medievale e la sua connessione con i riti carnevaleschi P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, cit., in particolare pp. 25-26; ID. *La maschera di Bertoldo. G. C. Croce e la letteratura carnevalesca*, Einaudi, Torino 1976, in particolare p. 66 e segg.; M. BERTOLOTTI, *Carnevale di massa 1950*, Einaudi, Torino 1991; A. MIGNATTI, *La maschera e il viaggio. Sull'origine dello Zanni*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 165-66. Segnalo inoltre che sono state rinvenute parecchie sepolture di asini, sia risalenti all'epoca romana che precedenti. Per alcune di esse è stata proposta anche un'interpretazione che lo vede animale sacrificale (cfr. *Il funerale dell'asino e la tomba 27 in Phoinike III. Rapporto preliminare sulle campagne di scavi e ricerche 2002-2003*, a cura di S. De MARIA e S. GJONGEČAJ, Ante Quem, Bologna 2005, in particolare pp. 112-114 dove vengono fornite anche indicazioni bibliografiche per altri esempi di ritrovamenti simili; di J. CLUTTON-BROCK, *A Dog and a Donkey Excavated at Tell Brak*, “Iraq” Vol. 51 [1989], pp. 217-224 e J. CLUTTON-BROCK e S. DAVIES, *More Donkeys from Tell Brak*, “Iraq”, Vol. 55 [1993], pp. 209-221).

⁴²⁵ Cfr. W. DEONNA, *Laus asini*, cit.

di comprendere meglio quanto raccontato da Giacomo della Marca e, soprattutto, il suo modo di interpretare il rito magico⁴²⁶: Gioviano Pontano, narrando la guerra napoletana tra Ferdinando di Napoli e gli Angioini, narra di come durante l'assedio della rocca di Mondragone del 1463, gli assediati ormai ridotti allo stremo dalla carenza d'acqua si risolsero ad effettuare un rito molto simile a quello raccontato dal predicatore⁴²⁷. Gli imputati non sono qui dei soldati ma alcuni sacerdoti. Il cerimoniale "magico" in questo caso inoltre si svolge attraverso due azioni con le stesse finalità che ci permettono di comprendere meglio la logica ad esse sottostanti nella mentalità dotta di fine Quattrocento. Innanzitutto vennero assoldati alcuni ragazzi che, portando con loro un crocifisso, una volta riusciti per vie difficilissime ad allontanarsi dalla rocca, arrivarono con esso in bordo al mare. Qui bestemmiando pesantemente e invocando tempesta e bufera, gettarono il crocifisso stesso in acqua. Nel frattempo alcuni sacerdoti avevano preso un asino e "post Divina Eucharistia in illius os palatumque iniecta, conclamatum asinum funereis cantibus"⁴²⁸ lo seppellirono vivo davanti alla chiesa. Il cielo si annuvolò, dal mare si alzò una tempesta e un diluvio di pioggia si abbatté sulla cittadina, provvedendo a quell'acqua che, carente, aveva quasi portato alla sua resa. A causa di questo re Ferdinando fu costretto a cedere e ad abbandonare l'assedio della rocca. L'evento è particolarmente simile a quello raccontato da Giacomo della Marca, ed il Pontano collega l'efficacia del rituale all'ira divina. Egli afferma infatti che i sacerdoti "impie agendo, Dei simul iras, et aeri turbationem, ac tempestates exciunt"⁴²⁹. La stessa parte del rituale qui aggiunta, la profanazione del crocifisso, sembra indicare che esso trovava la sua efficacia nell'offesa e nella provocazione dell'ira divina, che trasforma quindi il rito da cerimoniale sacrificale (visto in precedenza) a spregio del patto fra Dio ed i suoi fedeli. Vi è un'altra fonte che permette di inserire le offese al crocifisso tra gli elementi fondamentali del rito, e non ritenerle una semplice aggiunta del Pontano: si tratta della risposta della penitenzieria apostolica ad una supplica⁴³⁰. Il castellano della Rocca di Valzano, Domenico di Simone di S. Potito, laico di Celano nella diocesi della Marsica, era stato condannato perché, essendo

⁴²⁶ Non mi è possibile al momento né confermare né negare un contatto tra il predicatore ed il Pontano, ricordo però che Giacomo della Marca passò gli ultimi anni della sua vita a Napoli, e che secondo Venanzio da Fabriano fu spesso in contatto con la corte aragonese della quale il Pontano fece parte e racconta le vicende.

⁴²⁷ J. J. PONTANUS, *Historiae Neapolitanae seu Rerum suo tempore gestarum*, in J. G. GRAEVIUS, *Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiae*, v. IX, p. III, Petrus Vandera, Lugduni Batavorum 1723, col. 83.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ Il documento è stato edito da F. TAMBURINI, *Suppliche per casi di stregoneria diabolica nei registri della penitenzieria e conflitti inquisitoriali (sec. XV-XVI)*, "Critica storica" 23 (1983), pp. 605-657, in particolare pp. 626-27.

assediato ed in mancanza d'acqua, dopo aver chiesto consiglio a coloro che "timorem Dei non habent", aveva immerso un crocifisso in acqua ed in seguito aveva comunicato un asino. Il motivo della scoperta del suo delitto era essenzialmente stata l'azione stessa: per procurarsi l'ostia consacrata, non potendo ottenerla altrimenti, aveva colpito e percosso un prete. L'immersione del crocifisso in acqua ricorda il rito raccontato dal Pontano, mentre non è possibile sapere se l'asino effettivamente non fu seppellito o se, semplicemente, Domenico, non l'aveva confessato.

Si tratta quindi di un rito diffuso, anche se pare soprattutto nell'ambito di assedi e presso i soldati. Ma qual'era la logica che guidava l'efficacia di questo rito secondo gli autori che lo stavano raccontando ed interpretando? In che maniera seppellire un asino con una cerimonia funebre poteva causare l'ira divina e portare la *pluvia magna*? Quando il predicatore racconta gli eventi sottolinea che l'asino era stato seppellito supino e nel Domenicale aggiunge "et fecit fieri pro eo officium murtuorum, tamquam si corpus humanum"⁴³¹, così come il Pontano ricordava le esequie riservate all'asino come un canto funebre. Johann Wier (1515-1588)⁴³², che riprende il racconto del Pontano, parla di un "service divin"⁴³³. La posizione rovesciata che doveva assumere l'animale anche nel rito contadino di area tedesca viene ad assumere attraverso queste interpretazioni un significato di imitazione delle esequie umane. L'asino, secondo Giacomo della Marca e gli altri autori colti, è quindi nel rito trattato come un cristiano: riceve la comunione, gli viene fatto un funerale e viene seppellito come un uomo, con un comportamento evidentemente sacrilego e di spregio ai riti della Chiesa. L'animale rappresenta pertanto un uomo, trattato con riti cristiani, ma evidentemente non degno di essere parte della comunità cristiana. Vi è un inserimento nella ritualità religiosa di un elemento estraneo ed impuro: l'oggetto del rito salvifico è un elemento bestiale che sovverte le regole stesse del rito. In che modo questa sovversione dei sacramenti cristiani possa causare la pioggia è spiegato da Bernardino da Siena e da alcuni fatti svoltisi durante il Quattrocento. Il predicatore senese aveva sostenuto in una predica: "intende e pone mente che mai si die fare cosa di grande frutto inverso

⁴³¹ *Sermones Dominicales*, v. I, p. 424.

⁴³² Su Johann Wier mi permetto di rimandare al recente M. VALENTE, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del cinquecento*, Olschki, Firenze 2003, contenente anche un'ottima e aggiornata bibliografia.

⁴³³ I. WIER, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs* (...), 2 voll., A. Delahaye et Lescroisnier, Parigi 1885, v. I, p. 368. L'autore inserisce questo racconto (che dichiara aver trovato nell'opera del Pontano) parlando di presunti interventi di streghe in disfatte militari. Egli sostiene la falsità di quanto narrato poiché "estimer que Dieu despitè par telles sorcelleries voulust faire merci à tels malheureux, ce ne seroit à Chrestiens, ni à gens exercez en la conoissance des causes naturelles" (ivi, p. 369).

la parte di Dio che 'l dimonio non voglia storbare. Poche volte vedrai che non piova, o non sia altra tribulazione o scandalo⁴³⁴. Spiegandoci così che quando viene commesso un atto contro Dio una delle conseguenze visibili è ritenuta essere proprio la pioggia. Infatti, non moltissimi anni prima che Giacomo scrivesse il suo sermonario, nel 1432, Niccolò della Stella era riuscito a recuperare il corpo dello zio, Fortebraccio, a cui era stata rifiutata la sepoltura cristiana perché scomunicato da Martino V. Portatolo a Perugia, era riuscito a farlo seppellire nella chiesa di s. Francesco, ma alcuni *detrattori* sostenevano che questo fosse un atto sacrilego, cosa ben visibile dall'ira divina mostratasi con una incredibile grandinata seguita da una furiosa tempesta⁴³⁵. Similmente i piacentini, cercando una causa per la terribile pioggia che stava devastando i raccolti, scoprirono che un usuraio era stato sepolto come un cristiano. I fanciulli allora, per placare l'ira divina ne disseppellirono il corpo e lo trascinarono per la città⁴³⁶.

I disastri, ed in particolar modo le alluvioni (richiamo al diluvio universale, simbolo di purificazione e di inizio di un nuovo patto⁴³⁷) erano sempre interpretati come castigo divino, ed era normale cercarvi una ragione, una causa che avesse scatenato l'ira di Dio⁴³⁸.

Rimane da comprendere perché l'oggetto del rito fosse, sempre nell'interpretazione dotta, un asino e non un altro animale. Esso era sicuramente simbolo di spregio largamente utilizzato. I fiorentini, durante il loro assedio a Pisa del 1405, catapultavano degli asini contro gli assediati, paragonando quindi i pisani agli asini in segno di disprezzo. Precedentemente, nel 1363, i pisani avevano appeso alla porta di Firenze delle teste d'asino sulle quali erano stati scritti i nomi di importanti personaggi fiorentini⁴³⁹. Rappresentava quindi un animale infamante per eccellenza. Ma quanto il suo inserimento comporti la sovversione delle regole della cristianità viene chiarito da una terminologia utilizzata riguardo alla sepoltura di persone indegne di quella cristiana, proprio gli stessi cadaveri quindi, che, se seppelliti all'interno

⁴³⁴ BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari*, v. II, cit., p. 55.

⁴³⁵ Cfr. H. ZUG TUCCI, *La morte del condottiero*, cit., p. 162.

⁴³⁶ Cfr. *Cronica gestorum in partibus Lombardie et reliquis Italiae: (AA. 1476-1482)*, a cura di G. BONAZZI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXXI, parte III, p. 27. L'episodio è citato anche da O. NICCOLI, *Il seme della violenza*, cit., p. 32 e segg.; e da A. ZORZI, *Rituali di violenza giovanile*, cit. L'usuraio era stato sepolto non solo in una chiesa ma anche con la veste francescana.

⁴³⁷ Cfr. A. M. Di NOLA, voce "Diluvio", in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. II, Valecchi, Firenze 1970, coll. 680-688.

⁴³⁸ Cfr. MOULINIER e O. RENDON, "Pareano aperte le cateratte del cielo": le ipotesi di Giovanni Villani sull'inondazione del 1333 a Firenze, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. BOESCH GAJANO e M. MODICA, Viella, Roma 1999, pp. 137-154.

⁴³⁹ L. MARTINES, *Ritual Language in Renaissance Italy*, in *Riti e rituali*, cit., pp. 59-76.

dello spazio sacro, causavano l'ira divina che si esprimeva tramite piogge e tempeste. Benjam J. Kaplan, dopo aver raccontato che in Francia durante le guerre di religione alcune donne dissotterrarono e si accanirono sul corpo di un protestante seppellito in un cimitero cattolico, informa che nel nord-ovest della Germania la sepoltura all'esterno dei limiti del camposanto cristiano era chiamata "donkey's burial"⁴⁴⁰. La definizione non è in realtà affatto nuova e deriva dal versetto biblico Jer. 22,19⁴⁴¹: "sepultura asini sepelietur putrefactus et proiectus extra portas Hierusalem". In questo senso l'aveva interpretata anche Burcardo di Worms che ai suicidi, impedendo la sepoltura sacra, riservava una "sepoltura asini"⁴⁴². Il termine è riscontrabile in svariati documenti anche come "sepoltura asinaria" o come "sepoltura asinina"⁴⁴³, tra i quali un documento modenese del 1057 che sembra rifarsi direttamente alle parole di Burcardo⁴⁴⁴. Molto più vicino a Giacomo della Marca, Bernardino da Siena stesso spiega che, a quanti non si comunicavano una volta l'anno, era da vietarsi la sepoltura ecclesiastica e "tanquam animalia sepeliri debent in cimiterio asinorum"⁴⁴⁵ richiamando in seguito il già citato versetto di Geremia⁴⁴⁶.

⁴⁴⁰ B. J. KAPLAN, *Divided by Faith: Religious Conflict and Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge 2007, p. 95.

⁴⁴¹ Riporto dalla Vulgata.

⁴⁴² "Sepultura asini sepelientur, et in sterquilinum sint super faciem terram" *Decretum Burchardi Wormatiensis*, 11,6; citato da L. VANDEKERCKHOVE, *On Punishment: the Confrontation of Suicide in Old-Europe*, Leuven University Press, Leuven 2000, pp. 20-21 e n. 24 p. 21.

⁴⁴³ Ivi.

⁴⁴⁴ "in sterquilinio sepultura asini sepeliatur", in C. D'ARCO, *Nuovi studi intorno all'economia politica del Municipio di Mantova a' tempi del Medio-Evo d'Italia*, Fratelli Negretti, Mantova 1846, p. 168 (si tratta di un documento riguardante la "conferma di privilegi e possedimenti fatta da Eliseo vescovo ai canonici della Cattedrale di Mantova", edito a pp. 167-169).

⁴⁴⁵ BERNARDINI SENENSIS *Quadragesimale de Christiana Religione*, cit., vol. II, p. 167 (sermo LIII, Feria Quarta post dominicam olivarum, De iis qui male se habent circa Dominicum Sacramentum).

⁴⁴⁶ Gli esempi di utilizzo di quest'espressione sono inoltre riscontrabili fino a tempi più recenti. Per citarne un esempio, nel Settecento una "sepoltura asini" era quanto, nelle parole di Gasparro Savoy, i "rustici" tirolesi volevano riservare a Tannero Adamo d'Innsbruck avendo ritrovato il suo cadavere e, all'interno di un "sacculo" che egli portava con se, un "vitrum" contenente un essere mostruoso che ritennero un demone e reputando quindi lo studioso gesuita, un negromante (cfr. G. TOVAZZI, *Biblioteca tirolese, o sia memorie storiche degli scrittori della contea del Tirolo*, a cura di R. STENICO e I. FRANCESCHINI, Fondazione biblioteca di san Bernardino - Comune di Volano, Trento 2006, pp. 77-78, articolo 73); l'espressione è inoltre elemento presente nella tradizione ebraica, soprattutto nelle comunità dell'Europa orientale, come testimonia da ultimo un racconto di Perez Smolenskin intitolato appunto *Kevurat Hamor* (la sepoltura dell'asino), oltre a numerosi statuti legislativi di epoca moderna che riservano alla Holy Society il potere di decretare per i deceduti la sepoltura asinina.

L'asino veniva quindi a rappresentare l'esatto contrario del buon cristiano che, grazie alla sepoltura all'interno dei confini sacri dell'edificio divino, partecipava della salvezza e della protezione garantita dalla chiesa anche dopo la morte. Proprio coloro la cui sepoltura in terra consacrata causava l'ira divina scatenando piogge e tempeste. Se coloro che non erano più degni di entrare a far parte della *communitas christiana* andavano equiparati ad animali e seppelliti come asini (o nel cimitero degli asini, come aveva scritto Bernardino da Siena), risulta chiaro che seppellire un asino all'interno di quel recinto sacro e tramite la cerimonia divina riservata ai cristiani risultava essere un sovvertimento completo delle regole e dei sacramenti stessi qui implicati. Il rito veniva quindi ad inserirsi pienamente nella condanna della magia così come effettuata dalla Chiesa sin dalla consultazione di Giovanni XXII tesa ad equiparare i sortilegi all'eresia. Nella risposta data al Papa da Enrico del Carretto, era proprio la sovversione dei sacramenti cristiani a rendere attivi i riti magici e a trasformare il sortilegio in patto demoniaco⁴⁴⁷. Il rituale magico, come viene raccontato da Giacomo della Marca e dal Pontano, si inserisce quindi perfettamente in uno schema ecclesiastico di comprensione dei riti magici, basato sulle accuse di eresia, completo spregio del divino e demonologia. Sulla base del rovesciamento è possibile interpretare anche l'elemento del rito presente nel racconto del Pontano ed assente in Giacomo della Marca. Quando il crocifisso viene insultato e gettato in acqua, sebbene le interpretazioni di ambito rituale e simbolico siano possibili e plausibili, è ipotizzabile anche un altro collegamento: la pena prevista per i bestemmiatori in molte città italiane era proprio l'immersione del reo più volte in acqua mimandone il battesimo⁴⁴⁸.

Ritengo che grazie a questo *exemplum* sia possibile proporre due ipotesi: non è possibile affermare con certezza che il cambiamento interpretativo del rito sia stato attuato dal predicatore, ma dato che lo inserisce in questa maniera nel suo sermone, questo è il suo modo di comprendere il rituale. In un certo momento, che purtroppo non è possibile identificare con sicurezza, la comprensione del rito (che possiamo supporre di origine sacrificale) è stata in certo senso "cristianizzata" e il suo meccanismo è stato interpretato all'interno dei parametri di comprensione forniti dai modelli e dalle strutture di pensiero cristiano. L'*exemplum* porta dunque a comprendere meglio i dislivelli e le incomprensioni tra differenti livelli culturali, e come dalla loro interazione potessero nascere nuove interpretazioni, nelle quali gli schemi mentali propri della cultura ecclesiastica influenzano fortemente la comprensione dei cerimoniali magici.

⁴⁴⁷ A. BOUREAU, *Satana eretico*, cit.

⁴⁴⁸ A. ZORZI, *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (secc. XIII-XVI)*, in *Riti e rituali*, cit., pp.141-158, in particolare p. 147.

La seconda ipotesi riguarda l'interpretazione del pensiero di Giacomo della Marca: i riti magici e le *vetulae* non solo usurpavano quel sacro che era di pertinenza ecclesiastica, ma nel farlo lo mescolavano ad elementi eterodossi sovvertendone la sacralità, e trasformandoli in riti demoniaci. Questo succedeva anche per i brevi e per gli oggetti apotropaici e di magia amorosa tanto utilizzati dal laicato: egli definiva infatti questi ultimi, molto indicativamente, “reliquie dyaboli”⁴⁴⁹, non solo negandone la liceità, ma anche rendendone chiara l'origine. Intrecciando puro ed impuro per rendere il potere più efficace, questi oggetti e riti rendevano irriconoscibile la potenza divina (degli elementi puri e leciti) oscurandola con gli elementi ritenuti demoniaci (l'impurità). Questo è quanto è stato visto per i brevi dove accanto ai nomi dei santi vi erano *nomina ignota*, nell'*exemplum* del funerale dell'asino, ma è presente anche nella condanna dell'utilizzo dell'olio santo sul corpo peccaminoso della vetula⁴⁵⁰, degli elementi posti sull'altare per acquistare il potere della messa, ma anche degli oggetti superstiziosi che le *vetulae* fornivano ai laici: “Item, in Nursia” racconta il predicatore “mulier ferens secum Corpus Christi cum ossibus capitis et carbone, ut diligetur a viro”⁴⁵¹. Le streghe dunque, secondo il predicatore, sovvertono tutte le regole della sacralità. Accanto a questo tipo di sovversione vi è quella dei ruoli sociali, che abbiamo visto già precedentemente attuata, ma che si palesava anche nel girare di notte “vestibus sacerdotalibus” per impedire ad un uomo di “concupere neque cognoscere uxores”⁴⁵² o nella inversione della sacralità della messa⁴⁵³. Le

⁴⁴⁹ *Sermones Dominicales*, v. II, p. 480.

⁴⁵⁰ “cum oleo sancto se inungunt, ut excitarentur ad luxuriam”, *ibidem*.

⁴⁵¹ *Ivi*, v. I, p. 434,

⁴⁵² *ivi*, p. 242. L'atto di spregio e sovversione del sacro non è qui solamente nel portare le vesti del sacerdote usurpandone la sacralità, ma anche nell'impedire e rendere vano il sacramento del matrimonio.

⁴⁵³ Giacomo della Marca scrive che ad Amatrice aveva scoperto alcune donne che stavano dietro al sacerdote durante la messa, e alle invocazioni del sacerdote rispondevano “tu mentiris” (*Sermones Dominicales*, v. I, p. 435). Questa risposta è stata riscontrata, per esempio da Matteo Duni, che rileva come alle parole del prete veniva risposto “mentiris” o “tu menti per la gola” (cfr. M. DUNI, *Tra religione e magia*, cit., p. 190). In entrambi i casi si tratta di un sovvertimento del rituale della messa introdotto da chi invece al rituale doveva prendere parte. In particolare, “tu menti per la gola” rappresenta una di quelle forme espressive che Lauro Martines ha definito linguaggio rituale ed il cui scopo è sminuire e degradare l'avversario (cfr. L. MARTINES, *Ritual Language*, cit.). In questo caso la degradazione è a discapito della sacralità del sacerdote e del rituale sacro da lui effettuato, che diventa ancor maggiore considerando l'infamia e l'usuale ambito di applicazione dell'insulto. Ricordo infatti che “tu menti” nelle sue varianti è vietato in vari statuti cittadini al pari di altri insulti, particolarmente degradanti. L'accusa di mentire può inoltre essere ricollegata alle accuse fatte da Giacomo alle streghe di non voler mai nominare il nome di Dio e dei santi, che avevano invece una valenza esorcizzatrice. Segnalo anche che Giacomo della Marca inserisce i “mentiris” non durante tutta la messa, ma nei momenti nei quali era prevista la risposta dei fedeli: “Et quando sacerdos dicebat: per Dominum nostrum Yesum Christum respondebant: tu mentiris; etiam de Virgine

vetulae quindi si impossessano della sacralità della Chiesa e ne sovvertono i fini e i principi, trasformando i sacramenti in magia diabolica e destabilizzando nelle basi la *societas christiana* che nel ricorso ai loro servizi devia dagli schemi ad essa propri.

Maria, initium sancti evangelii, et Verbum caro factum est, gratiaz agamus Domino Deo nostro, Pater noster, Agnus Dei, benedicamus Domino: ad quodlibet verbum dicebant: tu mentis” (loc. cit.); l’interazione negativa nel rito è quindi ancora più rimarcata.

Capitolo quarto

Le sostituzioni

Il Nome di Gesù “breve de’ brevi”

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato quali erano le indicazioni date da Giacomo della Marca riguardo ai comportamenti illeciti, e la costruzione di un modello negativo nella strega, che diviene antitesi del buon fedele, membro della *communitas christiana*. Come detto in precedenza, per comprendere in che modo gli osservanti affrontavano queste tematiche è necessario non limitarsi alle condanne ma, in una visuale più ampia che permetta di comprendere appieno l’azione di questi predicatori, osservare anche quanto era da loro proposto per sostituire, nella vita dei laici, quanto condannato.

Predicando nel 1424 a Firenze, Bernardino da Siena tenne una lunga predica sul Nome di Gesù e, racconta il *reportator*:

Detto questo frate Bernardino, ardente d’amore di Spirito Santo e dell’amore di Gesù, con fervore grande, con doppiieri accesi, cavò fuori una tavoletta di circa uno braccio per ogni verso e in essa figurato el nome di Gesù nel campo azzurro, con uno razzo d’oro con lettere intorno. Tutto el popolo, che era piena la chiesa, inginocchione, senza nulla in capo, tutti piangendo di tenerezza dell’amore di Gesù, e per grande divozione adorandolo e riverendolo.⁴⁵⁴

L’ostensione della tavoletta o di un oggetto sacro non era certo una novità per l’omiletica: numerosi erano i predicatori che durante i loro cicli di sermoni, al fine di incanalare la devozione del loro pubblico avevano mostrato reliquie o

⁴⁵⁴BERNARDINO DA SIENA, *Firenze 1424*, vol. II, p. 213-214, citato anche da F. BRUNI, *La città divisa*, cit., p. 362. L’ostensione del nome di Gesù diventa pratica usuale della predicazione bernardiniana; riporto, a titolo di esempio, anche quanto successe al termine della predica sul nome di Gesù a Siena nel 1425: "finita che fu questa sua predica, frate Bernardino mostrò in sul pergolo la tavola ne' la quale era scritto el Nome di Gesù. E furo stimate le persone che vi furo trenta migliaia, a piei il palazzo de Signori di Siena. E quando mostrò la detta tavola, tutto quello popolo ad alta voce gridò: 'Gesù! Gesù! Gesù!'" (BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, vol. II, p. 184); ma gli esempi sono numerosi.

immagini sacre⁴⁵⁵. Questo tipo di espediente era tanto diffuso da divenire, com'è noto, il centro di una novella del *Decameron*, nella quale si racconta che frate Cipolla aveva promesso ai suoi ascoltatori di mostrar loro una piuma dell'arcangelo Gabriele, ma aprendo poi la cassetta che doveva contenere la reliquia e trovandovi dei carboni, li aveva estratti sostenendo fossero le ceneri di san Lorenzo⁴⁵⁶. Quando Bernardino da Siena mostra al suo pubblico la tavoletta utilizza quindi una tecnica ben collaudata per concentrare l'attenzione e le emozioni. Anche la devozione per il Nome di Gesù non è nuova: essa era stata diffusa, soprattutto in ambito toscano, dai Gesuati, i quali percorrevano a fine Trecento le strade cittadine gridando “viva e viva e riviva il Nome del buon Gesù”⁴⁵⁷. La loro devozione al Nome era però costituita essenzialmente di invocazioni, il suo utilizzo era primariamente orale⁴⁵⁸. Sarebbe che proprio da essi, attraverso una zia legata al circolo dei gesuati, la devozione sia giunta sino a Bernardino che ne amplificò la portata e la rese parte centrale della sua pratica omiletica⁴⁵⁹. Il predicatore infatti non la

⁴⁵⁵Cfr. R. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, Academic Press, New York 1980, in particolare p. 118 e segg. Molte immagini sacre inoltre erano “svelate” solamente in alcune circostanze ben stabilite, scatenando nei fedeli presenti sfoghi emotivi e devozionali molto simili a quelli ottenuti grazie all'ostensione di oggetti sacri durante la predicazione (per il tardo Medioevo cfr. *ivi*, e ID. *Florentine Religious Experience*, cit.; per esempi precedenti, H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci, Roma 2001 [ed. or. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* - 1990] in particolare p. 102 e p. 231).

⁴⁵⁶ GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. BRANCA, Mondadori, Milano 1989, giornata VI, novella 10, v. I, pp. 539-548.

⁴⁵⁷ Cfr. I. GAGLIARDI, *Giovanni Colombini e la "brigata de povari". Padri spirituali e figlie devote a Siena alla fine del Trecento*, “Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento”, 24 (1998), pp. 375-415, p. 392.

⁴⁵⁸ Cfr. *ivi*. Sebbene non sia comunemente accettata dagli studiosi la data di presunta adozione della tavoletta con il Monogramma come emblema della predicazione osservante, Giovanni da Capestrano in un suo sermone racconta di quanto successo ad Alessandria, e pare, da quanto egli scrive, che la devozione al Nome e la sua predicazione fosse antecedente all'assunzione di un'immagine a rappresentarlo, permettendo quindi di presumere un collegamento maggiore con la devozione gesuata. Scriveva il capestranense che Bernardino “*praedicavit in Alexandria et quidam noster frater composuit quendam libellum de nomine Jesu, et fuit frater Hubertinus [da Casale], quem tractatum predicavit S. Bernardinus; et venit quidam puer ad pictorem dicens: fac mihi unum circulum et Jesus in medio cum radiis ab extra. Ecce factum est, et puer per totam plateam clamavit: Jesus, Jesus! – et pueri sequebantur eum... Et postquam vidit S. Bernardinus de illo puero, fecit similiter depingi in tabula una hoc Nomen Jesu, quam detulit hinc inde*” (il sermone è conservato in un codice viennese ed è citato da J. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., p. 137, n. 88).

⁴⁵⁹ Leonardo Benvoglianti, nella sua biografia del predicatore senese, descrive la zia come devota al Nome di Gesù e pare abbia fatto parte di un gruppetto di devote guidato da fra Girolamo da Siena nominate in una lettera di Giovanni Colombini (cfr. *ivi*).

trasformò semplicemente nell'immagine⁴⁶⁰, ma diffuse anche il suo utilizzo come preghiera breve, che nell'esclamazione di "Jesus, Jesus" trovava un'efficace formula ed espressione⁴⁶¹. Questo tipo di preghiera era stato già descritto da Agostino, che, nella lettera a Proba, raccontava come "Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas"⁴⁶² ed ebbe una diffusione grandissima proprio per la brevità e la facilità di memorizzazione⁴⁶³.

Bernardino da Siena unisce quindi una pratica di preghiera ad un'immagine, *novitas* per la quale fu accusato dai suoi contemporanei⁴⁶⁴: egli

⁴⁶⁰ Mario Alberto Pavone nota come l'iconografia nota di Giovanni Colombini non permetta di riconoscere alcun simbolo del culto gesuato per il Nome di Gesù. Il monogramma presente sul portale dell'antico oratorio dei Gesuati a Venezia è molto tardo (1493-1524); M. A. PAVONE, *IHS come messaggio visivo*, "Grafica", 2 (1986), pp. 63-80.

⁴⁶¹ Cfr. C. DELCORNO, *Pietà personale e di famiglia nella predicazione quattrocentesca*, in "Quaderni di Storia Religiosa", 8 (2001) [*Religione domestica*], pp. 117-146.

⁴⁶² AUGUSTINI HIPONENSIS *Epistula 130 (ad Probam)*, in J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 33, coll. 493-507. Carlo Delcorno ha inoltre segnalato come questa citazione agostiniana sia stata ripresa anche da Antonio da Bitonto (1380-1459), francescano osservante, letteralmente nel suo sermonario (C. DELCORNO, *Pietà personale*, cit., p. 128).

⁴⁶³ In seguito, proprio in base alla descrizione datane da Agostino presero il nome di *giaculatorie* (in latino il nome utilizzato era *oratio iaculatoria*) e come tali divennero parte centrale della pratica di preghiera consigliata ai laici, basti qui citare Filippo Neri che ne consigliava moltissime ai suoi fedeli "per levare molte volte fra il giorno la mente a Dio" (cfr. L. G. BELLA, *Filippo Neri, padre secondo lo spirito*, Jaca Book, Milano 2006, in particolare p. 155). Ottavia Niccoli ricorda inoltre come durante tutto il Quattrocento furono diffuse soprattutto tramite cortei di fanciulli che percorrevano la città gridando *Misericordia* o invocando ad alta voce il nome di Gesù (cfr. O. NICCOLI, *Bambini in preghiera nell'Italia fra tardo medioevo ed età tridentina*, "Quaderni di Storia Religiosa", 8 (2001) [*Religione domestica*], pp. 273-299, in particolare pp. 282-285).

⁴⁶⁴ Bernardino da Siena fu accusato per due volte di eresia per il monogramma, ed entrambe le volte fu scagionato. A tutt'oggi, però, soprattutto per quanto riguarda la seconda accusa (presso il concilio di Basilea) non sono ben chiari gli sviluppi a causa di fonti indirette e di parte. Lo studio più completo sul dibattito attorno al Nome di Gesù è E. LONGPRÉ, *S. Bernardine de Sienne et le Nome de Jésus*, "Archivum Franciscanum Historicum" XXVIII (1935), pp. 443-476; XXIX (1936), pp. 142-168 e 443-477; XXX (1937), pp. 170-192; nel quale lo studioso propone anche l'edizione di numerosi documenti. Francesco Bruni propone un'ottima visione d'insieme sulla questione (F. BRUNI, *La città divisa*, cit., in particolare si rimanda al cap. IV, *Immagini sacre, immagini profane, monogramma di Cristo*, pp. 343-403). Anna Morisi ha rintracciato tre filoni nei quali si sviluppano le accuse fatte al culto promosso dal senese. La prima, di ambiente umanistico, basata essenzialmente su delle accuse di demagogia e di assecondare le superstizioni popolari; la seconda, proveniente in particolare da domenicani, che attraverso l'accusa di fomentare le superstizioni ricollegava la devozione al Nome all'accusa di eresia; la terza, di ambito in particolar modo agostiniano, che si soffermano sulla validità dell'esperienza religiosa così promossa (A. MORISI, *Andrea Biglia e Bernardino da Siena*, in *Bernardino da Siena predicatore nella società del suo tempo*, Accademia Tudertina, Todi 1976, pp. 335-359). L'autrice si sofferma in particolare su Andrea Biglia, pur proponendo qualche accenno anche ad Andrea Da Cascia (ivi). Sulle accuse di origine agostiniana cfr. anche I. GAGLIARDI, *Dibattiti*

aveva trasformato delle lettere in immagine sacra, unificando la devozione al Nome che era già diffusa, - come Bernardino stesso nella sua predicazione ricorda più volte per difendersi dalle accuse che gli erano rivolte⁴⁶⁵ - al culto di un figura sacra. Diventata immagine la preghiera diviene riscontro visivo dell'omiletica, che utilizza schemi e rappresentazione per ancorare e far visualizzare quanto detto dal predicatore. Lina Bolzoni⁴⁶⁶ ha dimostrato quanto le immagini cittadine venissero utilizzate da Bernardino da Siena per far divenire il luogo della predicazione palcoscenico sul quale si stagliano e si profilano i suoi insegnamenti. Questo avveniva sia associando luoghi biblici a luoghi reali e noti al suo pubblico, sia richiamando nella predicazione opere d'arte che gli permettevano di rendere visibili i concetti che stava esprimendo. Un altro utilizzo delle immagini mnemoniche era inoltre quello di accordare le divisioni e le articolazioni della predica a delle *imagines agentes* precedentemente richiamate e sottolineate, fosse l'albero della vita sulle cui ramificazioni si sviluppava il sermone, le stelle della corona della Vergine, o un serafino sulle ali del quale era possibile visualizzare un intero ciclo di prediche. Questi richiami permettevano all'uditore di immaginare e di ricordare gli insegnamenti in una struttura facilmente richiamabile e ricordabile. "L'immagine sensibile serve a fissare meglio il testo nella mente (...), e serve nello stesso tempo come guida verso l'invisibile"⁴⁶⁷. Per mezzo di esse il predicatore insegna al suo pubblico non solo dei concetti ma fornisce anche gli strumenti per ricordarli, attraverso quei percorsi che il predicatore stesso, tramite la parola, può indicare. Il Nome di Gesù possiede una funzione simile. Nei vari sermoni che il predicatore senese vi dedicava, egli si occupava di

teologici e acculturazione laicale nel Tardo Medioevo, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XXXIX, n. 1 (2003), pp. 23-64, in particolare p. 48 e segg. La studiosa riporta anche parti di manoscritti inediti del Da Cascia (l'opera del Biglia è stata edita, anche se in maniera incompleta, da B. DE GAIFFIER, *Le mémoire d'André Biglia sur la prédication de Saint Bernardin de Sienna*, "Analecta bollandiana", 53 [1935], pp. 308-358). Per le tematiche umanistiche rimando a R. FUBINI, *Poggio Bracciolini e san Bernardino. Temi e motivi di una polemica*, in ID., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca al Valla*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 183-220 (precedentemente in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiano*, a cura di D. MAFFEI e P. NARDI, Siena, 1982, pp. 509-540).

⁴⁶⁵ Nel sermone *De glorioso nomine Domini nostri Iesu Christi* dedica tutta la prima parte a descrivere come l'origine della devozione al nome fosse di origine sacra derivata dal volere di Dio e diffusa presso i Padri della Chiesa (BERNARDINI SENENSIS *Quadragesimale de Evangelio Aeterno*, in *Opera Omnia*, cit., t. IV, Sermo XLIX, pp. 487-515). Questo sermone è inoltre la base per la predicazione volgare del senese (cfr. G. MELANI, *San Bernardino da Siena ed il Nome di Gesù*, in *San Bernardino da Siena, saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte (1444-1944)*, Vita e pensiero, Milano 1945, pp. 247-300). Nel sermone tenuto a Siena nel 1425 dopo aver ripetuto questa origine, ne attribuisce la diffusione anche a Vincenzo Ferrer, forse opponendosi alle numerose critiche che gli erano state rivolte dall'ambiente domenicano (BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, v. 2, p. 180).

⁴⁶⁶ L. BOLZONI, *La rete delle immagini*, cit., per Bernardino da Siena in particolare pp. 145-242.

⁴⁶⁷ Ivi, p. 158.

spiegarne ogni significato, di connettere ogni raggio con una funzione, di stabilire le varie possibili interpretazioni delle tre lettere che ne costituiscono il fulcro sacro e di esporre al suo pubblico le ragioni dei colori e delle scelte che vi sottostavano. In queste i suoi ascoltatori avrebbero potuto sviluppare una meditazione profonda, guidata dalle sue parole e dai loro ricordi. Maria Giuseppina Muzzarelli ha notato inoltre come questa stretta connessione con le immagini sacre avesse anche il compito di “affermare la dimensione liturgica e anche sacrificale della predicazione”⁴⁶⁸, attraverso l’utilizzo dell’immagine non solo come schema mnemonico ma anche, come strumento sacro che, in un certo qual modo, rendeva partecipi della sua sacralità il predicatore ed il suo pubblico.

A differenza però delle immagini che il predicatore richiamava alla mente dei suoi ascoltatori come schemi mnemonici, il Nome di Gesù aveva due sostanziali differenze: innanzitutto era un’immagine in un certo senso doppia. Le tre lettere (IHS) costituivano il fulcro sacro e attivo della raffigurazione; i raggi sono lo schema mnemonico, ma grazie all’azione bernardiniana, finiscono per costituirne un ornamento imprescindibile. La seconda differenza è che questi stessi raggi non richiamano alla mente solamente una struttura teologica e didattica (come le altre immagini utilizzate durante la predicazione): il Nome di Gesù consente al predicatore senese di ripercorrere i momenti salvifici del potere divino, ma lo fa in maniera autoreferenziale; esso infatti, nel divenire immagine condensata dei vangeli⁴⁶⁹, narra e ricorda i suoi stessi poteri protettivi. Il predicatore la usa come schema ma allo stesso tempo ne raccomanda l’utilizzo a tutti i peccatori: "o usurai, o gattivi, o giocatori, o voi con ogni vizio, e così a chi à niuna intenzione, subito abbi el nome di Gesù, e subito sarà vostro scudo"⁴⁷⁰. Il nome di Gesù “ogni vizio fa spegnare”⁴⁷¹, ma non va solamente ricordato, "vuolsi avere nel cuore, nelle scritte, e nelle figure perché t'entrino nell'anima dentro"⁴⁷². Occorre invocarlo frequentemente, “ut ex hac frequentatione habitus generatur atque ex habitu tali semper in quolibet fortuito casu cordi et ori nomen Iesu, quod est nomen

⁴⁶⁸ M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., p. 100.

⁴⁶⁹ A Siena nel 1427 il predicatore aveva detto: “Che credi che sia el Vangelo? E' il nome di Iesù, el quale è interpretato Salvatore, el quale salva l'anime che vanno la sua volontà. Mai non si vorrebbe predicare altro se non l'utilità delle anime”, BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1427*, v. II, p. 1333.

⁴⁷⁰ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, v. II, p. 182.

⁴⁷¹ Ibidem.

⁴⁷² BERNARDINO DA SIENA, *Firenze 1425*, v. I, p. 178.

salutis, occurrat"⁴⁷³; ma può anche essere scritto addosso al peccatore, che grazie alla contrizione "ad veram Iesu notitiam elevetur"⁴⁷⁴.

Nella *tabulella* vi era una stretta interazione fra potere dell'invocazione e potere della rappresentazione, non solo "conjugaison de l'écrit et de l'image"⁴⁷⁵ ma anche unione tra orale e scritto, precedentemente poco utilizzata nelle rappresentazioni ortodosse⁴⁷⁶ e che invece, come visto in precedenza attraverso i brevi, era parte integrante del sistema devozionale laico. Questo essere preghiera *tangibile*, la potenza del nome in esso contenuto⁴⁷⁷, nonché molto probabilmente anche la sua facile riproducibilità, la rese oggetto di devozione altamente diffuso presso il laicato in funzione profilattica e apotropaica⁴⁷⁸. Proprio la potenza dei nomi divini era spesso utilizzata nei brevi, e a questi nomi, segreti e nascosti, il predicatore oppone la notorietà del Nome di Gesù. Bernardino racconta di come alcuni credano che esista un nome più potente,

ché chi lo nominasse farebbe tremare ciò ch'è creato – E andaranno pensando qual sia questo nome; e tali sono stati che dicono: «Io il so questo nome», e nominarlo, e non farà però tremare il cielo e la terra. E di tali persone so' già state che hanno scritto un nome, e datolo come uno breve dicendo che chi il nominasse o vedesse, se non è santo uomo, che potrebbe fare molto male. E dicono anche che non si vuole insegnare a persona, e fannosi promettere che mai non l'apriranno e nol mostreranno. Sai che dico molte volte di questi tali, e così puoi dir tu? Di' che elli è uno

⁴⁷³ BERNARDINI SENENSIS *Quadragesimale de Evangelio Aeterno*, cit., v. IV, p. 496.

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ D. RIGAUX, *Réflexions sur les usages apotropaïques de l'image peinte. Autour de quelques peintures murales novaraises du Quattrocento*, in *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Actes du 6^e International Workshop on Medieval Societies, a cura di J. BASCHET e J.-C. SCHMITT, Le Léopard d'Or, Paris 1996, pp. 155-173, citazione a p. 163.

⁴⁷⁶ Vi erano spesso delle scritte, dei cartigli nelle immagini, ma avevano lo scopo di guidare la lettura della rappresentazione e di ricordare al lettore (in grado di leggere) il fondamento scritto di quanto veniva rappresentato (cfr. L. BOLZONI, *Predicazione in volgare e uso delle immagini, da Giordano da Pisa a san Bernardino da Siena*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Atti del Seminario di studi (Bologna 15-17 novembre 2001), a cura di G. AUZZAS, G. BAFFETTI e C. DELCORNO, Olschki, Firenze 2003, pp. 29-53). Nel caso del monogramma bernardiniano invece la rappresentazione diventa corollario dello scritto, mentre lo scritto stesso assolve la funzione dell'immagine.

⁴⁷⁷ Per la potenza dei nomi rimando a S. J. TAMBIAH, *The Magical Power*, cit.

⁴⁷⁸ L'importante funzione apotropaica assunta dal Nome di Gesù presso il laicato è già stata sottolineata da L. BOLZONI, *La rete delle immagini*, cit., in particolare pp. 206-217; M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., in particolare pp. 102-109 e F. BRUNI, *La città divisa*, loc. cit.

bestione. Io ti dico che se tu credi che così sia, tu se' eretico con lui insieme.⁴⁷⁹

La contrapposizione tra brevi e nome di Gesù è ancora più forte in altri punti dei sermonari. Il terzo dei dodici raggi che coronano il monogramma rappresenta infatti il suo essere *remedium infirmantium*⁴⁸⁰: come tale il Nome guarisce dalla malattie e dalle pestilenze, che devono essere considerate come mandate da Dio per punire i peccati⁴⁸¹. Il ricorso alle *incantationes* è quindi inutile perché le incantatrici credono di invocare Dio ma invocano invece il nome del diavolo⁴⁸². “Per Dio voliate aoperare la vera medicina,” esclama il predicatore a Siena nel 1425, “che si vede tanto chiaro la essaltazione, la gloria di questo benedetto nome di Gesù, e che lassiate ogni breve e ogni incanto”⁴⁸³. Il Nome di Gesù diventa uno dei brevi leciti, accanto al Padre Nostro e all’Ave Maria⁴⁸⁴. Attraverso il trigramma sono state liberate molte indemoniate, racconta sempre il predicatore, e l’intera città di Ferrara è stata risparmiata

⁴⁷⁹ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1427*, v. I, p. 693.

⁴⁸⁰ BERNARDINI SENENSIS *De evangelio Aeterno*, cit., p. 499 e segg. Viene così ripreso anche nella predicazione volgare.

⁴⁸¹ “E debbi credere che Idio à mandato e manda tutto di pistolenza, guerre e scandali dove el suo nome non è onorato e riverito. E se Idio sarà pregato umilmente, no' aviamo che Idio non negarà mai niuna grazia. Certo ella ci bisogna. Adunque ognuno con ferma fede si rifidi nel nome di Gesù, e certamente sarà essaudito e liberato da ogni infermità.” (BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, v. II, p. 182).

⁴⁸² “Non recurrendum est ad fatuas et insanas et omnino erroneas incantationes quorundam, qui credunt se invocare nomen Domini et invocant nomen diaboli in incantationibus suis, eo quod saepe nomina ignota tii commisceant ac semper in eis mendacia interponant, licet saepius Pater Noster et Ave Maria, ad cooperimentum malitiae suae, addant” (BERNARDINI SENENSIS *De evangelio Aeterno*, cit., p. 500). Il predicatore qui ripropone quanto visto in atto per i brevi e la condanna della commistione tra sacro e demoniaco; già in precedenza (vd. supra), egli aveva invece sottolineato la segretezza, qualità anche questa affrontata nella condanna dei brevi.

⁴⁸³ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, v. II, p. 182; in un'altra redazione del sermone: “O dominae, timetis demones, timetis fantasmata, timetis strega; scitote pro certo quod nomen Domini confregit omnes demones”. Si tratta di un sermone contenuto in un codice conservato a S. Cataldo, Modena, e appartenuto a Giovanni da Capestrano. Le *reportationes* risalgono ai cicli di prediche tenuti dal senese ad Assisi e Perugia. Gustavo Cantini presentando il codice propone la trascrizione di questo sermone (G. CANTINI, *Una ignorata redazione latina di sermoni bernardiniani*, “Bullettino di Studi Bernardiniani”, 2 [1936], pp. 284-300) e di un altro, ma molto breve e incompleto sicuramente appartenente al ciclo perugino (ID., *Un secondo sermone sul Nome di Gesù secondo il codice di S. Cataldo (Modena)*, “Bullettino di studi bernardiniani”, 3 [1937], pp. 290-295).

⁴⁸⁴ Terminato l’elenco dei brevi illeciti, visto in precedenza, il predicatore affermava che “El buono brieve a portare addosso a’ fanciulli o agli altri si è el vangelo di San Giovanni, l’Credo, l’Pater nostro, e l’Ave Maria, e l’Nome di Gesù, e questo passa el tutto. Tutti gli altri brevi, chi li scrive chi li dona, chi li vende, chi li compera e chi l’insegna, tutti peccano mortalmente.” (BERNARDINO DA SIENA, *Firenze 1424*, v. II, p. 79).

dalla peste⁴⁸⁵: “questo si è il breve de’ brevi: el virtuoso nome di Iesu il quale ogni virtù della sacra Scrittura in se comprende et è atto e sufficiente in ogni tuo bisogno aiutarti”⁴⁸⁶.

Anche in Giacomo della Marca, che in alcuni punti del suo sermone “De glorioso nomine Yhesu” riprende la predica bernardiniana⁴⁸⁷, il nome di Gesù viene indicato come rimedio contro i mali e gli inganni demoniaci, sostituito lecito dei brevi. Questo nome, afferma il predicatore, è pieno di grazie quanto il mare è pieno d’acqua, quando il fedele è in qualche “periculo fluminis, bellorum, partus et huiusmodi, si vultis evadere vocate Yhesum”⁴⁸⁸. Esso scaccia tutte le tentazioni: la colpa dei peccati commessi, la guerra futura con essi, e le pene presenti. Il predicatore inserisce quindi nel sermone una tecnica scenica di sicuro impatto sui suoi uditori.

Sed ego volo dicere vobis bonum novum, cum habeam unum brevunculum omni gratia plenum et quisquis istud super se portaverit: primo, habebit remissionem omnium peccatorum; secundo, dampnatione non videbit in eternum.

Sed ego nolo dare istud breve scriptum nisi magnis peccatoribus. Estne aliquis magnus peccator inter vos? Ego sum, dicit. Et quid fecisti? Ego interfeci hominem. Malum fecisti. Sed ego volo maiorem peccatorem. Et alter: ego interfeci patrem et filium et blasphemavi Deum et animam meam amisi. Et tibi volo dare et omnibus aliis volentibus. Sed oportet habere bursam de scarlacto et ibi mictere et si promictitis volo animam meam pro vobis obligare quod Deus parcat vobis omnia peccata et dabit vobis vitam eternam. Date ergo nobis istud breve scriptum; aperite bursam et ego dabo: s[cilicet], aperite corda vestra, aperite mentes vestras, aperite animas vestras, vociferate: o piissime Yhesu, plenus omni gratia, ego sum ille maximus peccator; parce mihi, Domine. O clementissime Yhesu, qui in cruce

⁴⁸⁵ “intende ancora che molte volte de’ serpenti corrompano l’aria donde ne segue pestilenza, e col nome di Iesù si trarrà via. Di ciò esperienza n’ho avuto; chè, cominciata la pestilenza a Ferrara, predicando io del nome di Iesù, a tanta fede facessero e’ devoti di Iesu, e buona mente e’ deoti di Iesu per ogni casa [lo avessero] messo in soccorso et in remedio di questo male, meritò che quella pestilenza si cessasse, quando, per ragione naturale, più e più crescere doveva” (E. BULLETTI, *Il nome di Gesù. Predica volgare inedita di S. Bernardino*, “Bullettino di Studi bernardiniani”, IV (1938), pp. 189-226, citazione a p. 213).

⁴⁸⁶ Ivi, p. 211.

⁴⁸⁷ *Sermones dominicales*, v. II, pp. 94-106; il sermone, come quello di Bernardino, andava tenuto la domenica delle Palme.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 102.

confissus es pro peccatoribus, parce huius peccatori ad Te
reverenti ! (...) ⁴⁸⁹

Egli quindi, dopo aver promesso un breve in grado di cancellare tutti i peccati commessi, offre al suo pubblico delle invocazioni a Gesù. Il confronto più che dichiarato con il breve è inoltre sottolineato dalla metafora della “bursa de scarlacto” utilizzata ad indicare il cuore dei fedeli: molte volte i brevi erano infatti portati in sacchetti ⁴⁹⁰. La promessa di qualcosa di tangibile, però, insieme al suo inserimento in un sermone che si doveva concludere con un elenco di miracoli operati dal monogramma ⁴⁹¹, fa supporre che gli ascoltatori si aspettassero dal predicatore qualcosa di più di una semplice invocazione, visto anche quanto ormai si era diffuso il nome di Gesù in quanto oggetto. Giacomo sembra quasi trattenersi dal parlare delle immagini tanto quanto aveva fatto il suo maestro; egli per esempio non si riferisce in questo sermone alla possibilità di portarlo al collo come aveva fatto Bernardino. Dalla predicazione latina di Giacomo della Marca, rispetto a quella bernardiniana, sono scomparse le indicazioni pratiche, i riferimenti ai particolari della rappresentazione e gli accenni alla possibilità dell’uso del Nome in quanto oggetto. Leggendo i sermoni giacomiani, sembrerebbe quasi che la devozione fosse passata dall’immagine alla forma orale, perdendo la sua sagoma concreta e tangibile. Quando però fra Venanzio scrive la sua biografia di Giacomo, pur rifacendosi per numerosi miracoli al libretto dove il predicatore stesso li aveva annotati, come egli stesso afferma, molte volte inserisce il monogramma in quanto oggetto oppure la potenza del frate marchigiano che già opera come un santo ⁴⁹². Questa Vita, anche adottando le dovute precauzioni metodologiche necessarie soprattutto per il suo carattere agiografico, si rivela dunque fonte ricca di racconti nei quali il monogramma è oggetto salvifico, che funziona

⁴⁸⁹ Ivi, p. 103; per le versioni manoscritte rimando a *Sermones dominicales*, v. IV (supplementum), pp. 57-58 e relativa n. 65. Segnalo solamente che nel manoscritto 46bis aggiunge un altro beneficio al breve: “non habebit dyabolus victoriam super eum”; e aggiunge che vuole che esso sia messo in una “burseta de scarlato et custodiat is usque ad mortem”. In Vat.-Lat. 7624, f. 191va, il racconto è molto simile, tranne che per alcuni piccoli particolari (come la *bursa* che diventa *marsupium*); anche qui il racconto viene arricchito dal particolare che gli ascoltatori, non rendendosi conto che la borsa era in realtà il loro cuore, manifestano l’intenzione di andare a recuperarne una.

⁴⁹⁰ Cfr. D. C. SKEMER, *Binding Words*, cit., in particolare p. 156.

⁴⁹¹ Giacomo della Marca ne inserisce qui solo pochi dettagliatamente, mentre scrive, molto velocemente: “ab infirmitatibus gravissimis liberati sunt 32; muti, 9; ceci 5; attracti, 9; obsessi, 51; ab igne, 4; leprosus, 1; a serpente, 2; et flumine, 4.” (loc. cit., p. 106). Egli però possedeva un manoscritto nel quale aveva elencato tutti i miracoli attraverso esso operati, che molto probabilmente poteva utilizzare per allegare al sermone quanti miracoli voleva.

⁴⁹² Quando i miracoli sono raccontati dal predicatore, egli non si narra quasi mai come soggetto operante il miracolo, mentre Venanzio al contrario attribuisce al futuro santo il potere miracoloso.

soprattutto quando portato addosso. Una ricchezza talmente ampia che è possibile supporre un fondo di verità nella frequenza con la quale queste narrazioni possono essere riscontrate. E, quanto meno, permette di intravedere quale fosse per Venanzio da Fabriano, compagno del predicatore per tredici anni, utilizzo ‘normale’ del Nome⁴⁹³. Nella Vita quando Giacomo della Marca effettua esorcismi si preoccupa anche di donare al ‘sanato’ un Nome⁴⁹⁴, attraverso il Nome egli guarisce anche a distanza⁴⁹⁵, un Nome che Giacomo aveva donato al Duca di Calabria, e che egli portava “dentro una borsetta de broccato d’oro”, “in pecto”, permette a quest’ultimo di difendersi da un’indemoniata, che afferma “se tu non havisse quillo [Nome] de frate Iacomo, io te faceva el più tristo homo che fosse mai in questa parte”⁴⁹⁶. I trigrammi permettono inoltre anche alle coppie sterili, se portati con devozione, di avere figli: Giacomo infatti ne dona due ad una coppia ed ordina che uno lo tenga il marito e l’altro la moglie, che i due si confessino e si comunichino prima di portarlo, e poi “haverà la gratia”. “Et have facto parichi figlioli fino ad mo’ che lo saccio io”⁴⁹⁷ afferma Venanzio. Il trigramma è dunque usato moltissimo da Giacomo della Marca secondo il suo compagno e biografo, e per di più pare utilizzato negli stessi ambiti apotropaici e curativi nei quali precedentemente, come visto, il predicatore condannava l’uso di brevi ed il ricorso alle *vetulae*. Ma a raccontare ancor più il potere profilattico e salvifico, attribuito alla tavoletta anche nella prassi omiletica giacomiana, è una cronaca aquilana. Giacomo, quasi al termine della sua vita, si recò nella città nella quale egli

⁴⁹³ Un utilizzo simile è emerso inoltre dagli atti del processo di canonizzazione (editi, anche se non in maniera completa da D. LASIC, *De Vita*, cit., pp. 369-440). Mi limito a segnalare un testo che afferma: “per la sua ottima e santa vita, quello era beato e contento, chi avesse possuto avere alcuna cosa della sua veste, per se la tenere per devotione. Et generalmente dava lo nome di Iesus. Et esso testimonio ancora l’ebbe et per mezzo di fra Abundacio, quale era compagno del detto b. Iacomo, havevano lo detto nome de Iesus” (ivi, p. 408).

⁴⁹⁴ Dopo aver liberato una “vecchia spiritata” facendole il segno della Croce, il predicatore le fa dire più volte “Jesù” per assicurarsi che l’esorcismo sia riuscito e poi dice a Venanzio: “siate ricomandata questa et dagli uno nome de Jesù” (M. SGATTONI, *La Vita*, pp. 162-163). Le parole sono ripetute letteralmente in un altro racconto di esorcismo (“Lo beato Iacomo dixit ad me frate Venanzio: siate ricomandata questa et dagli uno nome de Jesù” ivi, p. 168).

⁴⁹⁵ Venanzio racconta che una donna di Spoleto era “ydropica, grossa como una botte, che non se poteva muovere”, il predicatore, pregato di sanarla, le inviò un nome di Gesù “et quella recevette lo Iesù con grande divotione et ligoselo ad canna [collo]” e guarì (M. SGATTONI, *La Vita*, cit., p. 153). Anche una fanciulla malata viene guarita perché “lo beato Iacomo pregò Dio per lej et mandoli uno nome de Jesù che lo tenesse divotamente, et la matre con grande divotione et fede la sera attaccò quillo Jesù ad canna ad quilla sua figliola confortandola a divotione del nome de Jesù” (ivi, pp. 164-165). Gli esempi sono comunque molto frequenti (cfr. anche ivi, p. 177; pp. 181-182; 183).

⁴⁹⁶ M. SGATTONI, *La Vita*, cit., pp. 175-177.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 178. Nel racconto precedente al predicatore era bastato ordinare alla moglie “che facesse figli ad suo marito” (ibidem).

aveva posato la prima pietra della chiesa dedicata all'ormai santo Bernardino⁴⁹⁸.
Qui

omnis populus querebat habere Nomen Yhesu factum, idest scriptum sua manu; et quia non poterat satisfacere omnibus petentibus, alii fratres faciebant et illos pater tangebatur suis manibus, et distribuebantur inter desiderantes et petentes tale Nomen. Unde erat videre magnam devotionem⁴⁹⁹.

Giacomo quindi non solo distribuiva tavolette (o molto più probabilmente foglietti) con il trigramma ai fedeli, ma queste acquistavano ancor più valore quando egli stesso le aveva eseguite o almeno toccate. Il potere del santo vivo e il suo essere mediatore con il divino, contribuivano quindi a creare l'efficacia del Nome, anche (e forse soprattutto) quando questo era utilizzato in funzione apotropaica. Il predicatore nel suo agire assecondava, quanto meno, la credenza nel suo potere e nella sua santità⁵⁰⁰.

È possibile che la mancanza di accenni diretti e chiari alla tavoletta con il trigramma nel Domenicale giacomiano sia da attribuire alle numerose dispute e accuse che da essa erano derivate, e che alcune volte si erano dirette in particolar modo su Giacomo della Marca, considerato uno dei maggiori promotori del culto e per questo spesso attaccato⁵⁰¹. È molto probabile che le

⁴⁹⁸ Lo racconta Giacomo della Marca stesso in una lettera a Giovanni da Capestrano: "Io indigno servo de Dio et de santo Bernardino tolsi la zappa et al primo colpo chiamay et invocai el nome del Padre eterno (...)". La lettera è stata edita da A. CHIAPPINI, *S. Giacomo della Marca e l'Aquila*, "Bullettino della deputazione abruzzese di Storia Patria", LXXXV-LXXXVII (1964-1966), pp. 105-118, in particolare pp. 107-110.

⁴⁹⁹ Cit. da A. CHIAPPINI, *De vita et scriptis Fr. Alexandri de Riciis*, « Archivum Franciscanum Historicum », XX (1927), pp. 314-335, 563-574; XXI (1928), pp. 86-106, 285-303, 553-579; in particolare 1° parte, p. 326. Citato anche da F. BRUNI, *La città divisa*, cit., p. 362.

⁵⁰⁰ Nel suo sermone "de sancto Bernardino", Giacomo scriveva che "s. Bernardinus dicebat mihi: vellem quod omnes me retineret pro sanctos, ut habundantius lucrifacerem eos" (cfr. D. PACETTI, *Le prediche autografe*, cit., parte 1°).

⁵⁰¹ Le dispute, sebbene conclusesi con l'approvazione del culto promosso dagli osservanti, avevano causato non pochi problemi anche alla canonizzazione bernardiniana, che proseguirono anche dopo la canonizzazione (cfr. D. ARASSE, *Iconographie et évolution spirituelle: la tablette de saint Bernardin de Sienne*, "Revue d'Histoire de la Spiritualité", 50 [1974], pp. 433-456). Riguardo alle accuse rivolte a Giacomo della Marca, una delle maggiori nei suoi confronti è raccontata da Andrea da Cascia nel suo "Sermo contra imaginem nominis tabulellae, quae est imago et signum antichristi". L'agostiniano narra di come, giunto a Camerino, vi trovasse Giacomo della Marca, che aizzò contro di lui l'intera città. Temendo di essere messo al rogo, Andrea racconta di essere fuggito dalla città, ma fu raggiunto e riportato in città dove la gente esclamava contro di lui: "Foco, foco, mora Sathanasso!". Portato al palazzo vescovile fu là raggiunto dall'osservante marchigiano che gli propose di sottoporsi entrambi alla prova dei carboni ardenti, sostenendo di poter vincere la prova poiché protetto

controversie dottrinali riguardo al Nome abbiano influenzato la predicazione degli osservanti successivi a Bernardino, portandoli ad essere più cauti nelle loro affermazioni, sebbene poi nella pratica e nella mentalità comune la tavoletta avesse ormai assunto la funzione e l'importanza che le era stata attribuita dal senese. La mancanza di riferimenti precisi al Nome in quanto oggetto nei sermonari giacomiani può essere dunque spiegata, a mio parere, come esito delle svariate accuse rivolte agli osservanti, piuttosto che con l'abbandono del suo culto, o delle modalità devozionali che da esso erano state avviate. Come visto infatti, sembra che nella pratica anche Giacomo della Marca facesse largo uso del Nome in quanto oggetto, ed inoltre egli stesso, negli *exempla* raccolti nei manoscritti personali che contengono gli abbozzi delle sue prediche parla di questo tipo di uso del Nome. Egli qui racconta di un vecchio di Brescia che non voleva rinunciare ai suoi peccati nemmeno in punto di morte, quando il figlio piangendo gli chiedeva di chiamare Gesù. Però quando il trigramma viene “posito super eum, elevatis oculis et manibus ad

dal nome di Gesù. Quando però l'agostiniano gli propone di fare un *capanello*, e di provare là la sua santità, Giacomo si sarebbe buttato ai suoi piedi e avrebbe chiesto perdono. Andrea da Cascia ricollega questo comportamento giacomiano alla stregoneria, narrando di come alcuni venivano protetti dalle fiamme grazie ad alcune parole demoniache nascoste addosso (E. LONGPRÉ, *S. Bernardin de Sienne et le nom de Jésus*, cit., parte 3a, pp. 445-449). È presente in forma molto simile anche in un'altra redazione manoscritta dello stesso sermone, dove però la città indicata è quella di Perugia: “Nam isto anno, decima die aprilis, transeunte socio meo per media civitate Pesauri, qui iam pluries infascinated fuit ab aliquibus defendentibus imaginem tabulellae et Iesum Crocifixum irridentibus, factum est ut irrisorie quidem de Iesu Crucifixo et cultu crucis Christi [dixit] 'Viva viva il bon Gesù de frate Iacobo'. Et unus civis ordinavit cum multis aliis civibus, quia ego cultum imaginis tabulellae in praedicationibus et disputationibus arguebam, me interficere, persuadendo quod eram dignus comburi, quia contradicebam legibus et statutis diabolicis factis in laudem et reverentiam imaginis tabulellae, qui, ut dicitur, personaliter accessit ad Dominum ut talia sibi committeret. Insuper et Minores Sancti Francisci me haeticum et excommunicatum arguebant in praedicationibus, continue proclamando et cultum imaginis tabulellae exaltando” (cit. da I. GAGLIARDI, *Dibattiti teologici*, cit., p. 50). Qui Giacomo della Marca non compare direttamente, ma i francescani dichiarano l'oppositore eretico per la sua avversione al culto della tavoletta e, soprattutto, ciò conferma come una delle preoccupazioni maggiori di chi si opponeva al monogramma fosse che esso era collegato in particolar modo non solo agli osservanti, ma a predicatori particolari (“il bon Gesù di frate Iacobo”), collegando la devozione laica non alla Chiesa o al Cristo, ma ad un personaggio che egli definiva *pseudo-propheta*. I testi non possono essere naturalmente assunti come fonte affidabile, vista la loro natura critica, ma anche il Graziani nel suo diario testimonia come, chi si opponeva al culto e alle processioni della tavoletta, veniva accusato di eresia. Durante la predicazione perugina di Alberto da Sarteano: “Alli 5 di giugno [1427] se fece una bella e devote processione, ma non ce andaro le frate de San Dominico né de Santo Agustino né de Santa Maria de Servi. Questo generò grande confusione per il populo e se disse molto male de essi et li fu tolto elemosine et per la città fu ditta molta villanya e che essi erano eretici” (*Diario del Graziani*, cit., p. 324).

celum dicit: O bone Yhesu, miserere mei!”⁵⁰². Gli esempi di un utilizzo del Nome in quanto oggetto in questi manoscritti sono veramente moltissimi, e mi limito quindi a citarne alcuni: Vittoria, a letto febbricitante per due mesi, guarisce “posito nomine Yhesu super eam”⁵⁰³; una donna che stava per morire di parto a Padova, “posito sacro nomine super eam” viene salvata⁵⁰⁴; un’altra “posito nome Ihesu super eam, non sentiens peperiti filium”⁵⁰⁵; Viritella, che non riusciva ad avere figli “posito super eam nomine Ihesu gravidata est”⁵⁰⁶. L’utilizzo del nome che viene *posto* sulla persona da ringraziare è quindi vasto e, come per i racconti di Venanzio che a volte trovano riscontro anche negli *exempla* giacomiani⁵⁰⁷, avviene negli stessi ambiti nei quali il predicatore aveva già condannato il ricorso alle superstizioni. Il fatto che poi egli non sottolinei questo tipo di uso nei suoi sermoni non deve quindi trarre in inganno, anzi è molto probabile che questi *exempla* concludessero le sue predicazioni sul nome di Gesù, come già era successo all’Aquila dove, come già detto aveva concluso la predica sul sacro Nome con il racconto di ben 60 miracoli⁵⁰⁸.

A testimonianza di un permanere dell’importanza di queste forme di utilizzo del sacro e del miracoloso nella predicazione osservante effettiva inoltre, in aggiunta a quanto già detto riguardo all’ostensione del berretto di Bernardino a Brescia da parte di Giovanni da Capestrano⁵⁰⁹, il Diario ferrarese di Bernardino Zambotti è particolarmente indicativo, perché l’efficacia, la funzione, e la modalità di distribuzione strettamente collegata alla predicazione vengono chiaramente espone. Qui però non vengono consegnate

⁵⁰² Gran parte di questi *exempla* sono stati riuniti ed editi da D. LASIC, *De vita*, cit., pp. 281-365, al quale rimando. L’*exemplum* del vecchio peccatore bresciano è a p. 291, da M 46bis, ma è contenuto anche in altri manoscritti, pressochè in maniera identica (tra gli altri, *ivi*, pp. 293-294).

⁵⁰³ *Ivi*, p. 292.

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 296.

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

⁵⁰⁶ *Ivi*, p. 209.

⁵⁰⁷ Tra gli altri Giacomo della Marca nel manoscritto M60 racconta l’evento del Duca di Calabria che viene salvato dal Nome dagli attacchi di una indemoniata che, come visto, è raccontato anche da Venanzio (cfr. *supra*). Scrive infatti il predicatore: “Dominus Alfonsus, primogenitus filius regis Ferdinandi, dux Calabriae, coram frate Venantio et frate Antonio, sociis meis, [dixit] quod in camera sua coram multis locutus est cum muliere obsessa, interrogans eam de multis. Dormiens in nocte habuit magum timorem et apparebat sibi, quod unus volebat ipsum quasi trahere. Et evigilans clamavit socios pro securitate. Et in mane iterum venit illa obsessa, cui Alfonsus dixit: ‘Fuisti hac nocte in ista camera?’ Que respondit: ‘Fui, et si non habuisses tecum nomen Yhesu, quod dedit tibi ille traditor frater Iacobus de Marchia, ego fecissem tibi malum actum’. Actamen per aliquos menses ante dedi eidem duci sacrum nomen. Et tamen dyabolus sciebat” (D. LASIC, *De vita*, cit., p. 294).

⁵⁰⁸ “Et fuit praedicatio de nomine Yhesu ubi alligavit 60 miracula” (A. CHIAPPINI, *De vita*, cit., I, p. 327).

⁵⁰⁹ Cfr. cap. I.

tavolette con l'IHS, ma "bollettini" con una breve preghiera, anch'essi ad uso apotropaico, testimoniando un'evoluzione del comportamento francescano:

A dì dicto [15 marzo 1478] dopo dextenare. Maestro Andrea de Rezenta, frate de sancto Francesco, predicò hozi in la dicta chiesa, dove donò al populo una grandissima quantità di bolletini, secondo havea molti di dicto de volere [dare] uno belo dono a tuto il populo. In li quali boletini ge hera scritto: Jesus Christe, fili Dei vivi, miserere mei. E li butò in più fiata zoxo del pergolo, fazendoli dare de mano in mano. E disse chi li portava adosso non posseva morire de mala morte, e che la donna gravida non moria in parto⁵¹⁰.

Pur non trattandosi della tavoletta con il monogramma, il cronista narra e testimonia quanto ormai queste forme scenico-sacrali fossero divenute frequenti nella predicazione francescava. Sono però azioni e gesti che difficilmente trovano spazio e forma scritta nei sermonari latini, poiché si tratta di momenti pratici e reali, strettamente collegati ad una gestualità che rimane per lo più visiva. Nelle prediche di Giacomo della Marca ne troviamo infatti raramente traccia, perché, come già detto, della sua pratica omiletica volgare ed effettiva è rimasta pochissima traccia.

Per comprendere meglio le funzioni originali del nome di Gesù, e di tutti gli oggetti distribuiti e mostrati dagli osservanti è quindi necessario ripercorrere la funzione della tavoletta in Bernardino da Siena. Del senese infatti sono pervenute moltissime prediche riportate nelle quali alla trascrizione della parola si unisce la descrizione dei gesti. Inoltre egli non solo inventò il culto ma, anche grazie al suo carisma e all'aura di santità e unicità che lo circondava ancora in vita, fu meno sottoposto, nelle sue prediche, alla pressione degli interventi esterni tesi a sopprimere e a combattere le tipologie devozionali delle quali la tavoletta era emblema⁵¹¹. Queste accuse provenienti da più parti, non si limitavano a quella di fomentare la superstizione del laicato, ma segnalavano anche altre preoccupazioni che permettono, come

⁵¹⁰ BERNARDINO ZAMBOTTI, *Diario Ferrarese (1476-1504)*, a cura di G. PARDI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXIV, parte VII, Zanichelli, Bologna 1934, p. 45.

⁵¹¹ Il senese infatti continuò indefesso a predicare e a mostrare il Nome nonostante le due accuse di eresia, e anzi si trovano frequentemente nelle sue stesse prediche riferimenti alle dispute dottrinali. Isabella Gagliardi inoltre nota come presso gli agostiniani le obiezioni non riguardassero tanto due ordini o invidie e gelosie nei confronti di Bernardino, quanto due differenti modalità di intendere la devozione. Gli agostiniani infatti avrebbero posseduto e difeso una religiosità più austera e privata (cfr. I. GAGLIARDI, *Dibattiti teologici*, cit.).

vedremo, di comprendere meglio le funzioni attribuite al nome di Gesù, che andavano ben oltre quella apotropaica⁵¹².

Immagini sacre e devozione

Tra le molte accuse rivolte al culto del nome di Gesù credo sia innanzitutto importante sottolineare come la maggior parte di esse siano rivolte all'immagine e non alla devozione al Nome stesso⁵¹³. La latria della *imago tabulellae* o dei *characteres* è quanto viene condannato, quanto può portare i suoi accusatori a dire che Bernardino “invenit et excogitavit novum cultum seu novum ritum colendi”⁵¹⁴. Gli osservanti sono sospettati di voler sostituire il culto della croce e dell'eucarestia con il culto della tavoletta e, strettamente collegata a questa, vi è l'accusa di negare la doppia natura del Salvatore, proponendo al laicato la devozione del solo nome che ne indica l'umanità. Accanto a queste critiche ve ne sono altre che, sebbene a volte solamente accennate, sono frequenti. In un manoscritto del trattato di Andrea da Cascia esso termina con una serie di conclusioni altrove assenti: “primo quod quodmodolibet revereri imaginem tabulellae Bernardinis in cultu et latriam est idolatria. Secunda conclusio: Quod ‘Iesus’ imaginis tabulellae non est nomen Filii Dei. Tertia conclusio: Quod hoc nomen Iesus non est nomen datum super omnem nomen. Quarta conclusio: Quod nulla scriptura est in cultu et latria veneranda.”⁵¹⁵ Già da queste conclusioni mi sembra chiaro che il problema più grave posto dal monogramma secondo i suoi detrattori è quello di essere proposto alla devozione come immagine sacra pur non essendo una

⁵¹² Riguardo all'identità di chi si opponeva al culto del monogramma vd. supra, n. 464.

⁵¹³ Basti qui citare due esempi: nel trattato “In causa fidei sequuntur articuli dati contra fratrem Bernardinum, ordinis S. Francisci Fratrum Minorum de observantia ...” il primo articolo è “imprimis ponit, et si necesse fuerit, probare intendit quod dictus fr. Bernardinus de ordine Minorum, iam sunt decem anni vel citra, praedicans in Lombardia in civitate Alexandria invenit et excogitavit novum cultum non Ecclesiae aut Apostolicae sedis auctoritate, sed proprio sensu, scilicet tabulam quamdam in qua litteris aureis et diversis aliis coloribus depingi fecit hoc nomen Iesus in circulo radioso cum multa superstitione et exhibuit populis adorandum” (E. LONGPRÉ, *S. Bernardin de Sienne*, cit., parte 4°, p. 179); il sermone di Andrea da Cascia contro il nome di Gesù, come già detto, è intitolato: “Sermo contra imaginem nominis tabulellae, quae est imago et signum antichristi” (ivi, parte 3°, p. 443).

⁵¹⁴ La citazione è tratta da “Hii sunt articuli contra fratrem Bernardinum de Ordine Minorum, inventorem novi characteris nominis huius Iesus”, edito da E. LONGPRÉ, *S. Bernardin de Sienne*, cit., parte 4°, p. 170.

⁵¹⁵ Le ultime due conclusioni sono “Quinta conclusio: Quod primus inventor et institutor cultus imaginis tabulellae sine peccato creditur antichristus. Sexta conclusio: Quod omnes praedicantes et exaltantes, defendentes seu tementes cultum et latriam imaginis tabulellae sunt membra antichristi” (E. LONGPRÉ, *S. Bernardin de Sienne*, parte 2a, p. 152 n. 1).

rappresentazione usuale. Lo stesso Andrea da Cascia chiedeva: “Et quidem te oro quam rationem habueris ut potius eam scripturam quam ipsum Yhesu Christi crucifixi signum proponeres?”⁵¹⁶. Negli articoli contro Bernardino da Siena contenuti in un manoscritto di Vienna, il primo riguarda il fatto che dopo aver inventato la tavoletta la ostendeva al popolo e chiedeva che “omnes genuflecterent et deponerent caputia”; la seconda, che veniva posta per prima nelle processioni da lui promosse; la terza “fertur dixisse hoc anno [1431] in Ariminio in publica praedicatione quod non est necesse depingi amplius imaginem Crucifixi aut sanctorum, sed sufficit pro imaginibus habere tabulam nominis huius Iesus”⁵¹⁷. Vi è inoltre un *Consilium*, composto a Perugia sembra nel 1427⁵¹⁸, da quello che sembra essere un mediatore tra i discepoli del senese e gli oppositori al monogramma. Proprio questa sua collocazione mediana rispetto alle due posizioni lo rende, a mio parere, particolarmente interessante.

Secundo [i sostenitori del culto del monogramma] admonendi sunt, ut deinceps desistans ostendere in praedicationibus istas tres litteras I.H.S. in quacumque materia descriptas vel depictas necnon eas per se ferre in processionibus in quibus etiam ferentur reliquiae, tum quia temerarium videtur novum introducere ritum quem Ecclesia non novit, tum quia per imaginem Crucifixi secundum ritum usitatum Ecclesiae melius et efficacius omnibus repraesentatur ipse redemptor noster Iesus Christus quam per illas tres litteras, tum *quia longe plus devotio redundat populo respiciendo imaginem Christi, cruci affixam clavis ac flagellis affectam*, quam solum ex aspectu trium characterum⁵¹⁹(corsivo mio).

Il problema posto dal trigramma è presentato qui chiaramente: per la devozione laicale era ritenuto molto più efficace il crocifisso con i simboli della Passione, piuttosto che le tre lettere. Per comprendere appieno queste accuse è però necessario ripercorrere brevemente e sommariamente la funzione del culto della Passione nella spiritualità francescana e un'altra tematica a questa strettamente connessa: il ruolo delle immagini sacre in quanto oggetto di culto del laicato⁵²⁰.

⁵¹⁶ B. DE GAIFFIER, *Le Mémoire d'André*, cit., p. 328. Citato anche da F. BRUNI, *La città divisa*, cit., p. 370.

⁵¹⁷ Ivi, parte 4°, pp. 170-171.

⁵¹⁸ Ivi, parte 2°, p. 145.

⁵¹⁹ Ivi, parte 2°, p. 146.

⁵²⁰ Non mi soffermerò sulla problematica legata alla liceità o illiceità della devozione alle immagini, per la quale mi permetto di rinviare ai saggi contenuti in *Nicée II, 787-1987. Douze*

La centralità del culto di Cristo nella devozione francescana è stata da tempo rimarcata. La stessa unione tra Gesù e Francesco tramite le stimmate, il suo presentarsi come *alter Christus*, viene con il tempo sempre più sottolineata nelle rappresentazioni promosse dall'ordine, stabilendo al contempo una connessione del fondatore dell'ordine con il divino, ma soprattutto umanizzando il Cristo e le sue sofferenze, trasformando il Dio in un modello imitabile di sofferenza e umiltà⁵²¹. Al contempo, durante il XIII secolo, si ebbe un importante passaggio nella cultura visiva legata alla Passione, che portò ad una sempre maggior diffusione delle immagini del Cristo *Patiens* (fig. 3), rispetto a quella del Cristo *Triumphans*. L'influenza francescana su questo cambiamento, sulla sostituzione del Cristo divino e distaccato, con una immagine rappresentante un Dio umanizzato e sofferente, è stata da tempo concordemente accettata dagli studiosi⁵²². Anne Derbes ha sottolineato inoltre come questo passaggio non riguardasse solamente la cultura visiva, ma fosse strettamente connesso con i nuovi racconti della Passione che l'ordine dei Minori stava divulgando, dimostrando come testo ed immagine fossero strettamente intrecciati nella cultura devozionale che l'ordine stava diffondendo⁵²³. La centralità del culto della Passione non è limitata ai primi secoli della storia francescana, ma ebbe lunga vita all'interno dell'ordine e non solo: ancora nell'ultimo quarto del XV secolo, i tramezzi delle chiese osservanti della regione lombarda furono affrescati con immagini e rappresentazione del sacrificio del Cristo, nei quali gli ascoltatori della predica potevano osservare e meditare, concentrando la propria attenzione spirituale (fig. 4)⁵²⁴. In questi

siècles d'images religieuses, a cura di E. BOESPFLUG e N. LOSSKY, Cerf, Paris 1987, in particolare a J.-C. SCHMITT, *L'Occident, Nicée et les images du VIII^e au XIII^e siècle*, pp. 271-301; numerose indicazioni al riguardo sono fornite inoltre dagli studi citati in seguito.

⁵²¹ C. FRUGONI, *San Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e per immagini sino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 1993. Sull'importanza del collegamento di Francesco con la croce e la profonda influenza che esso avrà a lungo nei programmi pittorici francescani cfr. N. M. THOMPSON, *The Franciscans and the True Cross: The Decoration of the Cappella Maggiore of Santa Croce in Florence*, "Gesta", vol. 43, n. 1 (2004), pp. 61-79. In Santa Croce il collegamento è particolarmente rimarcato dalla presenza della reliquia della *Vera Croce*.

⁵²² In senso generale, questa intensificazione patetica dell'immagine tende all'evoluzione della coscienza religiosa in direzione di una interiorizzazione individuale del sentimento del peccato, permettendo quindi di ricollegare il cambiamento nella raffigurazione del Cristo alla *culpabilisation* che Jean Delumeau ritiene fondamento della pratica omiletica mendicante (cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987 - ed. or. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident [XIII^e-XVIII^e siècle]* - 1983).

⁵²³ A. DERBES, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy. Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁵²⁴ A. NOVA, *I tramezzi in lombardia tra XV e XVI secolo: scene della passione e devozione francescana*, in *Il francescanesimo in Lombardia. Arte e storia*, Silvana editoriale, Milano 1983, pp. 197-216.

tramezzi era rappresentata un'immagine che rispondeva alle necessità del pubblico secondo le interpretazioni dell'ordine; l'artista era quindi incaricato di mettere in scena tematiche ritenute importanti ed essenziali per l'edificazione del laicato⁵²⁵. In questo tipo di immagini, fortemente connotate dalla sofferenza umana del Cristo, egli veniva non solamente umanizzato, ma reso immagine nella quale il devoto poteva concentrare la meditazione, divenendo fulcro di una devozione compartecipe⁵²⁶. Attraverso l'umanizzazione del Cristo e dei santi veniva proposto un nuovo modello di santità alla quale il laico poteva attingere per avvicinarsi al percorso devozionale, per strutturare e memorizzare quanto aveva appreso, potendo avviare un processo identificatorio con l'immagine che trovava la propria base su una risposta affettiva che il laico offriva alla rappresentazione⁵²⁷. I trattati sulla meditazione indicavano proprio questa contemplazione delle sofferenze del Cristo come primo gradino della scala che conduceva verso la perfezione. L'osservazione e la compartecipazione al dolore del Dio/uomo portavano al gradino successivo, ed avevano inoltre la caratteristica di essere un esercizio spirituale che anche gli illetterati potevano compiere attraverso l'osservazione attenta e commossa delle immagini reali, che si trasformavano in immagini mentali⁵²⁸. Per primo Michael Baxandall ha posto l'attenzione degli studiosi sui rapporti stretti tra

⁵²⁵ Ivi, anche Louise Bourdua ritiene che i cicli e i modelli pittorici adottati dai francescani (in epoca precedente) fossero frutto di una coordinazione tra artista, donatore ed ordine, nella quale ai religiosi spettava la scelta dell'oggetto e del programma pittorico (L. BOURDUA, *The Franciscans and Art Patronage in Late Medieval Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004); se l'artista fosse semplice esecutore, avesse voce in capitolo o invece avesse parte fondamentale nella scelta dei programmi iconografici rimane comunque problema aperto e dibattito ben presente tra gli storici dell'arte.

⁵²⁶ Anche Peter Burke sottolineava inoltre come la rappresentazione "più naturalistica del Cristo, della Madonna e dei santi è forse dovuta all'importanza sempre maggiore di questa funzione devozionale dell'arte" (P. BURKE, *Cultura e società nell'Italia del Rinascimento*, Einaudi, Torino 1984, p. 147 [ed. or. *Culture and society in Renaissance Italy : 1420-1540 - 1972*]).

⁵²⁷ J. BENNETT, *Stigmata and Sense Memory. St. Francis and the Affective Image*, "Art History", 24/1 (Feb. 2001) pp. 1-16; l'autore si basa essenzialmente sullo studio del ruolo del crocifisso nell'ideologia visiva francescana. Dello stesso parere anche Beth A. Mulvaney, che adotta una stessa visuale per lo studio del Presepe, sempre all'interno dell'iconologia dello stesso ordine (B. A. MULVANEY, *The Beholder as Witness: the Crib at Greccio from the Upper Church of San Francesco, Assisi and Franciscan Influence on Late Medieval Art in Italy*, in *The Art of the Franciscan Order in Italy*, a cura di W. R. COOK, Leiden-Boston 2005, pp. 169-188). Le immagini così concepite non sono semplici rappresentazioni ma "realtà" nelle quali l'osservatore può entrare e compartecipare tramite la meditazione, sottolineando il collegamento con le visioni e le immagini mentali (cfr. anche J. C. LONG, *Salvation through Meditation: The Tomb Frescoes in the Holy Confessors Chapel at Santa Croce in Florence*, "Gesta", Vol. 34, n. 1 [1995], pp. 77-88).

⁵²⁸ P. L. RUBIN, *Images and Identity in Fifteenth-Century Florence*, Yale University Press, New Haven & London 2007 in particolare pp. 161-227.

visioni, immaginazione e dipinti sacri, sottolineando come l'artista non si trovasse a dover dipingere un'immagine nuova, ma dovesse rappresentare invece qualcosa che non solo era già stato dipinto svariate volte, ma che il pubblico stesso a cui l'immagine era destinata aveva immaginato e *visto* grazie alle tecniche meditative che facevano della visualizzazione e dell'immaginazione un elemento fondamentale della vita devozionale⁵²⁹. La centralità della meditazione e della contemplazione delle sofferenze del Cristo venne così ad essere un punto focale della devozione tardo medievale. Proprio l'osservazione compartecipe era ritenuta avere un effetto profondo sull'*imitatio*. Contemplando le immagini il laico le faceva proprie ricreandosi, su quella base, immagini mentali che ricordate e richiamate frequentemente portavano all'imitazione e all'assunzione di quel modello come modello di comportamento religioso⁵³⁰. Nella contemplazione dell'immagine si attuavano dunque due processi altrettanto importanti per la retta condotta di vita del fedele: da una lato vi era l'emozione compartecipe del sacrificio, dall'altro un'intercessione attraverso la quale il laico chiedeva l'aiuto del divino e soffriva per i propri peccati⁵³¹. Uno scambio devozionale tra l'immagine sacra ed il fedele, nel quale egli offriva la sua devozione ed il culto all'immagine in cambio di un'intercessione. Questo processo si fece ancora più forte con la diffusione delle immagini devote ad uso privato, che permettevano un rapporto

⁵²⁹ M. BAXANDALL, *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, Einaudi, Torino 2001 (ed. or. it. 1978; ed. or. *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy* - 1972), in particolare p. 52 e segg.

⁵³⁰ L'immagine "stimola l'immaginazione dei fedeli fino a rendere loro percepibile una presenza, e a fare di tale presenza una realtà viva, dunque vera" (A. DUPRONT, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri 1993 [ed. or. *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* - 1987] p. 119). Sulla stretta connessione tra *imitatio* e *contemplatio* cfr. anche E. HONÈE, *Image and Imagination in the Medieval Culture of Prayer: a Historical Perspective*, in *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300-1500*, a cura di H. VAN OS, Merrell Holberton, London 1994, pp. 157-174; in merito all'importanza dell'immaginario cristiano nei processi devozionali si veda: J. WIRTH, *L'immagine medievale. Naissance et développements (VI^e-XV^e)*, Méridiens-Klincksieck, Parigi 1989, p. 277.

⁵³¹ H. BELTING, *L'arte e il suo pubblico, Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1986 (ed. or. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion* - 1981). L'immagine privata viene dunque a rispondere a quelle che Ottavia Niccoli definisce come "le due principali istanze della religione a cavallo fra medioevo ed età moderna: la contemplazione partecipante della sofferenza umana del Cristo e l'ansia per la salvezza della propria anima" (O. NICCOLI, *La vita religiosa*, cit., p. 53). Il Morelli per esempio, nel suo Diario, descrive chiaramente che pregando di fronte all'immagine del Cristo cominciò a "immaginare e ragguardare nei miei peccati" (Citato da G. CIAPPELLI, *La devozione domestica nelle ricordanze fiorentine (fine XIII-inizio XVI secolo)*, in "Quaderni di Storia Religiosa", 8 (2001), [*Religione domestica*], pp. 79-115).

personale e dialogico⁵³². Durante il Quattrocento si ebbe una larghissima richiesta di questo tipo di immagini anche grazie alle nuove tecniche che permettevano l'ampliamento del pubblico al quale queste si rivolgevano. La maggior produzione permise una diffusione delle immagini a livelli prima impensabili, consentendo anche alle persone di ceto non elevato di possederne⁵³³. Le immagini sacre riempirono così le case, creando dei luoghi di devozione e contemplazione più intimi e personali, al di fuori del controllo della gerarchia ecclesiastica. Hans Belting ha sottolineato come l'avvicinamento ad esse fosse ormai standardizzato nelle forme e nei metodi che erano stati applicati alle immagini pubbliche e presupponendo quindi delle "esperienze collettive della realtà"⁵³⁴. Allo stesso tempo, sottolinea sempre lo stesso autore, la fruizione delle rappresentazioni pubbliche fu profondamente influenzata dalle indicazioni e dai modelli di ricezione che venivano proposti

⁵³² Circa il rapporto dialogico che si instaura tra immagine devoto, si vedano le riflessioni di H. BELTING in *Il culto delle immagini*, cit., in particolare si rimanda al capitolo dedicato a *Il dialogo con l'immagine. L'era dell'immagine privata alla fine del Medioevo*, pp. 501-556; anche Alphonse Dupront sottolinea lo stretto rapporto che si instaura tra devoto e immagine, attraverso quei sentimenti di compartecipazione già descritti, che per chi prega può giungere fino ad un sentimento di possesso (A. DUPRONT, *Il sacro*, cit., p. 106).

⁵³³ Sulla straordinaria diffusione di immagini devozionali private cfr. M. BACCI, *"Pro remedio animae": immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII-XIV)*, GISEM, Pisa 2000; Hans Belting sottolinea anche come alla fine del Medioevo l'utilizzo di immagini sacre a differenti livelli della società portò al fatto che "il pluralismo della società si rispecchiasse nella confusione che regna fra le immagini religiose adottate" (H. BELTING, *Il culto delle immagini*, cit., p. 502). Cfr. anche A. L. PALMER, *The Walters' "Madonna and Child" Plaque and Private Devotional Art in Early Renaissance Italy*, "The Journal of the Walters Art Museum", Vol. 59 (2001), pp. 73-84. L'autrice si concentra maggiormente su un tipo di immagine privata destinata a ceti benestanti, ma ne dimostra la diffusione e fornisce inoltre a n. 1 p. 81 un bibliografia abbastanza aggiornata. Dimostra inoltre come la presenza di tali immagini abbia contribuito a creare una devozione di forma più personale ed intima, e sottolinea come molto spesso tali immagini abbiano creato uno spazio sacro all'interno delle mura domestiche "that could in any moment receive the presence of God through prayer", ivi p. 79. Patricia L. Rubin situa la maggior diffusione a partire da metà del XV secolo, e delinea come figura maggiormente utilizzata per la devozione privata quella della Madonna con bambino. In linea generale gli oggetti devozionali ad uso personale erano comunque caratterizzati dal loro "appealing intimacy and close view point, seeming to bring the figures into contact with the beholder" (P. L. RUBIN, *Images and Identity*, cit.). Numerosi sono stati inoltre gli autori che hanno sottolineato ed intravisto nelle figure devozionali private Quattrocentesche segni ed effetti della maggiore intimità che esse prevedevano. Tra questi vi è un "glissement" dello sguardo della Madonna con bambino, che invece di guardare il pubblico, si guardano l'un l'altro denotando una maggiore intimità (D. RIGAUX, *Réflexions sur les usages apotropaique*, cit.).

⁵³⁴ H. BELTING, *L'arte e il suo pubblico*, cit. Cfr. anche Richard A. Goldthwaite che parla di "incipient consumerism" di oggetti sacri e di una crescente richiesta di oggetti materiali della cultura religiosa (R. A. GOLDTHWAITE, *The Material Culture of the Church and Incipient Consumerism*, in *Early Modern Europe: issue and interpretation*, a cura di J. B. COLLINS e K. L. TAYLOR, Blackwell, 2006, pp. 172-185.)

dalla dottrina per le immagini private. Nell'immagine privata il devoto riproponeva uno schema di comprensione che aveva imparato nelle immagini pubbliche, che popolavano non solo chiese e luoghi sacri, ma anche la vita cittadina⁵³⁵, secondo un modello ben stabilito di venerazione del sacro. Similmente però la devozione intima e personale che egli aveva sviluppato sulla base del dipinto che possedeva, si rifletteva sulla maniera nella quale egli si avvicinava alle immagini sacre pubbliche e le concepiva. Le rappresentazioni devozionali private, con la loro capacità di stabilire un legame stretto con il laico e di stimolare quelle emozioni che portano alla contemplazione e alla imitazione, divennero presto parte importante della catechesi laica. Giovanni Dominici descriveva le immagini come strumento fondamentale dell'istruzione religiosa dei fanciulli attraverso il quale sono spinti ad imitare il modello in esse raffigurato⁵³⁶; Girolamo Savonarola, a fine secolo, invitava a tenere in camera il crocifisso e a guardare ad esso come ad un libro, nel quale chi non sapeva leggere poteva leggere⁵³⁷.

Sulla base degli studi sulla cultura mnemonica medievale, inoltre⁵³⁸, la recente storiografia della storia dell'arte ha posto l'accento sulla funzione mnemonica delle immagini. Daniel Arasse ha sottolineato come le strutture architettoniche e spaziali presenti nello spazio rappresentato, avessero una funzione non tanto di realismo quanto di memorizzazione, di spazio all'interno del quale il fedele poteva effettuare un percorso devozionale⁵³⁹. L'immagine,

⁵³⁵ Sulla funzione civica e sociale di questo genere di immagini ritornerò in seguito, per ora mi sia permesso di rimandare a E. MUIR, *The Virgin on the Street Corner: The Place of the Sacred in Italian Cities*, in *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, a cura di S. OZMENT, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville 1989, pp. 25-40.

⁵³⁶ Cfr. O. NICCOLI, *Bambini in preghiera*, cit., in particolare pp. 278-282.

⁵³⁷ "leggi le cose di Dio e che ti eccitino allo amore suo. Ma tu di': io non so leggere-. Vuo' tu che io t'insegni uno buono libro per te, che tu saprai leggere? Tieni el crucifisso in camera tua: questo sia el tuo libro. Non fare come colui che tiene figure disoneste in camera sua, che incitano a libidine. Credi a me, che noi siamo mossi da' sensi. Tieni adunque el Crucifisso per tuo libro, e leggi quello, e vedrai che questo sarà ottimo rimedio a conservarti questo lume." G. SAVONAROLA, *Prediche sopra Ruth e Michea* (sopra Michea VII:14 n. 25); citato da P. L. RUBIN, *Images and identity*, cit.

⁵³⁸ I lavori più recenti si sono in particolare basati sul fondamentale studio di Mary Carruthers che ribadiva l'importanza delle immagini mentali come strumento mnemonico, dimostrando convincentemente come gran parte della cultura monastica e della sua arte e architettura fossero costruite utilizzando schemi e rappresentazioni da esse derivanti e ad esse ispirate, permettendo al religioso di stabilire e ricreare nella propria mente, sulla base anche di strutture e immagini reali, schemi di collegamento e archiviazione mnemonici. M. CARRUTHERS, *Machina Memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, Edizioni della Normale, Pisa 2006 (ed. or. *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200* - 1998).

⁵³⁹ D. ARASSE, *Entre dévotion et culture: fonctions de l'image religieuse au XV^e siècle*, in *Faire Croire*, cit., pp. 131-146.

ha evidenziato lo studioso, sebbene Bibbia degli illetterati, non insegnava nulla di per sé ma trasmetteva un'ortoprassi e richiamava alla mente il ricordo di quanto appreso: era dunque "un relais aide-mémoire de la croyance"⁵⁴⁰. In esse era rappresentato quanto bisognava credere, ed esse aiutavano a fissare indelebilmente nella memoria i concetti della fede. Jill Bennett ha scritto che:

The notion that memory is best stimulated by visual means is thus allied with the idea that memory itself is constituted by visual images, and that visualization is the key to fixing memories; as Albertus Magnus wrote, 'something is not secure enough by hearing, but it is made firm by seeing'⁵⁴¹

Il vedere permetteva quindi al fedele un rapporto diretto con la divinità, ma gli permetteva anche di ricordare e memorizzare i concetti fondamentali della dottrina cristiana che gli era stata insegnata. Il laico quasi 'entrava' nell'immagine: la *leggeva*, la immaginava e la ricordava; attraverso essa poteva *ruminare* e pensare, richiamare alla mente concetti e momenti della storia della salvezza: il dipinto non era dunque solo rappresentazione visiva ma era mezzo attraverso il quale gli insegnamenti evangelici assumevano forma concreta, permettendo ai fedeli di imprimerli non solo nella mente ma anche nella loro pratica devozionale quotidiana. In questo processo rivestiva un'importanza fondamentale la capacità dell'immagine di 'muovere' le emozioni e i sentimenti del fedele. Questi ultimi infatti erano visti dalle *artes memoriae* come elementi indispensabili per creare delle rappresentazioni mentali e dei ricordi duraturi⁵⁴². Nelle immagini si creavano inoltre dei percorsi di lettura e devozione, che tramite figure e decorazioni potevano guidare il fedele in un percorso contemplativo, richiamando alla mente di volta in volta concetti e sentimenti differenti⁵⁴³. Giovanni Morelli, quando dopo la morte del figlio prega presso una sua immagine devota, segue un percorso simile: inizia dal

⁵⁴⁰ Ivi, p. 133.

⁵⁴¹ J. BENNETT, *Stigmata and Sense Memory*, cit., p. 9.

⁵⁴² M. CARRUTHERS, *Machina Memorialis*, cit.;

⁵⁴³ P. L. RUBIN, *Images and Identity*, cit. L'autrice rileva come la presenza di vari santi all'interno di uno stesso dipinto rappresentasse anche altrettanti momenti contemplativi, come le varie decorazioni simboliche all'interno del dipinto stesso permettevano al fedele di ricordare e collegare vari elementi della dottrina religiosa e di percorrere quindi una via contemplativa nella rappresentazione. La rappresentazione di più santi, a figura intera, o a mezzo busto – a sostituzione di una rappresentazione narrativa – sembra essere stata una delle innovazioni maggiori dell'arte sacra quattrocentesca delle figure devozionali, e ancor più da sottolineare è la sempre maggior schematizzazione degli elementi della Passione, sin quasi a giungere ad una rappresentazione simbolica che permetteva ai fedeli una maggior possibilità immaginativa (cfr. ivi, e S. RINGBOM, *Icon to Narrative: The Rise of the Dramatic Closeup in Fifteenth Century Devotional Painting*, 2° edizione, Davaco Publishing, Amsterdam 1985).

Cristo, prosegue con la Vergine ed in seguito dirige la sua attenzione verso san Giovanni⁵⁴⁴. Il quadro non viene contemplato in quanto unità, ma viene *percorso*⁵⁴⁵ dal fedele, che lo utilizza per ricordare e *rivivere* gli eventi della storia sacra. “The memorable image,” sottolinea Peter Parshall, “therefore, should serve as a fixed point of departure and at the same time have the effect of calling to itself a whole complex of pertinent associations”⁵⁴⁶.

Ritornando alle accuse rivolte alla tavoletta con il monogramma, il passaggio sopraccitato del *Consilium* perugino, dove viene sottolineata la maggior capacità del crocifisso di stimolare la devozione dei fedeli, si riferisce quindi a questo tipo di sentimento religioso. Il corpo sofferente di Gesù e i simboli della Passione, stimolavano la devozione del popolo perché in essi questo poteva osservare la sofferenza del Cristo, compartecipare del suo dolore e ripercorrere mentalmente le tappe del Calvario. Attraverso la contemplazione del crocifisso si ricreavano immagini mentali e si attivava l'*affectum devotionis*, emozione profonda che era alla base della religiosità laicale e che permetteva di ricordare in maniera più intensa il sacrificio del Cristo⁵⁴⁷. Se dunque era questa la funzione delle immagini devozionali, in che modo le tre lettere del monogramma potevano stimolare tale processo?

Il monogramma come immagine

È già stato accennato come i predicatori osservanti ostendessero la *tabulella* come si era soliti fare con le reliquie e con le immagini. Nascosta dietro il pulpito veniva mostrata al pubblico per accenderne la devozione in un

⁵⁴⁴ Citato da G. CIAPPELLI, *La devozione domestica*, cit. Il Morelli adotta inoltre una metodologia che chiarisce la forte permeabilità tra modelli di avvicinamento all'immagine sacra pubblica e privata. Egli bacia e stringe l'immagine, ma per venerarla si toglie il cappello adottando una forma di rispetto che gli era stata insegnata per l'immagine sacra pubblica.

⁵⁴⁵ Mary Carruthers sottolinea l'importanza del concetto di movimento nelle rappresentazioni mentali e nella contemplazione.

⁵⁴⁶ P. PARSHALL, *The Art of Memory and the Passion*, “The Art Bulletin”, Vol. 81, N. 3 (Sep., 1999), pp. 456-472, citazione a p. 466; l'autore però sottolinea anche come queste rappresentazioni mentali non fossero standardizzate, ma estremamente individuali.

⁵⁴⁷ Tommaso d'Aquino nel *Scriptum super libros sententiarum*, sosteneva che erano tre le funzioni delle immagini (tutte strettamente connesse tra di loro): “Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis” *Super Sent.*, lib. 3 d. 9 q. 1 a. 2 qc. 2 (THOMÆ AQUINATIS, *Scriptum super libros sententiarum*, Studio domenicano, Bologna 2000, V, p. 518).

momento di venerazione. Oltre a questo, essa è però strettamente collegata alle immagini anche dalle parole del predicatore:

anco il venerabile beato Vincente, - affermava Bernardino da Siena - dell'ordine de' Predicatori, à condotta tale usanza, che in ogni casa, è il Nome di Gesù. Così voi prego, per suo onore e per sua riverenza, il teniate a le case vostre, all'uscio, e anco al'uscio de le camare vostre. Così portarlo ne' patarnostri e a collo, però che Idio gli à dato Nome che è sopra a ogni Nome⁵⁴⁸.

Sandro Marcovaldi, mercante pratese, dopo aver assistito alla predicazione di Bernardino in città, scrive al fratello condensandogli il significato e l'eccezionalità delle azioni del francescano. Egli ricorda il rogo dove furono arsi gli oggetti legati al gioco e all'eccessivo lusso delle donne, aggiungendo: "mai vedesti sì bella devozione che fu di vedere ardere tutte queste cose con contentamento di tutti i fedeli cristiani". Si preoccupa anche di garantire al fratello la validità e l'ortodossia del predicatore ("per bene più dirti della sua santità e dottrina"), e di descrivere la predica del Nome di Gesù: Bernardino aveva mostrato come sia Cristo che i teologi confermassero il culto e aveva detto "che sempre nel cuore si portasse questo nome e à collo, e in tutte le scritture che si precipiano e ne le lettere, e in casa dove s'abita e in piazze e parti di Prato, e iscolpito più degnamente che si può fare"⁵⁴⁹.

Il predicatore invitava quindi a collocare la tavoletta in ogni luogo, sia pubblico che privato, e le sue parole furono ascoltate. Il trigramma ebbe infatti una diffusione amplissima. Fu scolpito sulle case e sugli edifici cittadini, dipinto nelle chiese e portato in processione, appeso al collo come suggeriva il predicatore e, molto probabilmente, fu anche utilizzato come immagine devozionale privata. Bernardino da Siena stesso raccontava al suo pubblico senese di come il monogramma fosse presente nella maggior parte delle chiese perugine⁵⁵⁰. Alcune tracce di questa enorme diffusione si posso scorgere ancora

⁵⁴⁸ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, v. II, p. 180.

⁵⁴⁹ La lettera è collegata con la predicazione tenuta a Prato nella primavera 1424 ed è edita da D. PACETTI, *La predicazione di s. Bernardino in Toscana, Con documenti inediti estratti dagli Atti del Processo di Canonizzazione*, "Archivum Franciscanum Historicum", XXXIII (1940), pp. 268-318; XXXIV (1941) pp. 261-283; 1° parte, pp. 294-297.

⁵⁵⁰ "E dicoti che fra quante io n'ho trovate, io n'ho trovata una sicondo al mio cuore; e sai quale è? La città di Perugia, che non credo fra tutte l'altre città sia la più netta città di quella. Sai, di quella battaglia così pericolosa elle n'è netta, che non se ne fa più nulla. Le chiese so' tanto frequentate, che è una meraviglia. Fra l'altre chiese elli ve n'è trenta molto bene visitate, e holle tutte iscritte da due in fuore, che valeva il'oro da C a CL fiorini l'una. Delle confessioni non ti dico nulla; che si fanno tanto spesso, che è una devozione. Ma non ho anco udito di voi

oggi, mentre vi sono testimonianze dell'uso apotropaico dell'IHS all'interno delle case sino al secolo scorso⁵⁵¹. Come immagine inoltre il monogramma era strettamente connesso anche ad un uso mnemonico e contemplativo. Attraverso l'immagine il laico poteva ricordare le parole del predicatore, ma anche contemplare la vita di Gesù. Chi ricorda il Nome "si converrebbe che 'l ricordasse con tanta riverenza che elli venisse a sentire quella dolcezza che elli ha in sé; che se uno il ricordasse considerando in esso, elli si trasmuterebbe in contemplazione"⁵⁵². Il sermone "De sacratissimo Nomine Yhesu"⁵⁵³ di Giacomo della Marca è suddiviso in tre *contemplationes*, un percorso meditativo che attraversa tutta la predica e diviene scheletro portante dell'insegnamento: la prima delle contemplazioni invita a considerare "cum splendore intellectus et elevatione mentis" la sostanza ed essenza del Nome, poiché la sua sostanza è "substantia divinitatis". La seconda è la spiegazione di come per comprendere la sua magnificenza occorra considerare il suo significato e la sua interpretazione. Ma ancor più, in questa seconda parte, è la terminologia utilizzata da Giacomo che ci permette di comprendere il rapporto stretto tra una pratica meditativa sempre più diffusa e la predica: egli invita ad *amare et incorporare* il Nome, parla del suo sapore e della sua dolcezza, lo descrive come "cibus dulcissimus non solum anime, sed corporis", utilizzando metafore e vocaboli strettamente connessi con i sensi corporali ma che sono parte anche, e soprattutto, delle descrizioni delle tecniche meditative e del rapporto con le scritture⁵⁵⁴. Bernardino a Siena nel 1427 rendeva ancor più chiaro il rapporto

nulla, che voi aviate fatto tanto bene". BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1427*, v. I, pp. 182-183; secondo Carlo Delcorno queste indicazioni sono da intendersi come riferimento al numero di chiese perugine sulle quali era stato apposto il Monogramma (cfr. *ivi*, p. 183, n. 81). Anche Johannes Hofer interpreta così questo passo (cfr. J. Hofer, *Giovanni da Capestrano*, cit., p. 136).

⁵⁵¹ Nel marchigiano vi sono ancora casi di nomi di Gesù scritti sugli architravi delle case al fine di proteggerle dalle streghe (cfr. M. POLIA, *Tra sant'Emidio e la sibilla*, cit., p. 239)

⁵⁵² BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1427*, v. II, p. 842. Altrove il predicatore suggerisce che "El Nome di Gesù è in Maria. E però sarebbe bene che ne le figure di nostra Donna, vi fusse in mezzo al cuore el Nome di Gesù, cioè nel petto" (*Siena 1425*, v. II, p. 178).

⁵⁵³ *Sermones Dominicales*, vol. II, pp. 133-145.

⁵⁵⁴ Il concetto della *ruminatio*, fra gli altri, era fondamentale nella tecnica meditativa sin dalle sue origini, e si estese in seguito all'utilizzo di svariati vocaboli collegati al cibo e al sapore, che sottointendevano un'appropriazione ed interiorizzazione degli scritti biblici, quel processo che Giacomo della Marca definisce come *incorporare* (sull'utilizzo di *ruminatio*, cfr. F. RUPPERT, *Meditatio - Ruminatio. Une méthode traditionnelle de méditation*, "Collectanea Cistercensia", 39 (1997), pp. 81-93, dove l'autore ne analizza l'utilizzo in alcuni dei più importanti autori medievali cristiani, partendo dalle sue origini nelle metafore bibliche ed in Agostino). A testimonianza di un lungo e diffuso utilizzo di queste terminologie in un ambito di descrizione del mistico mi limito a citare Giovanni Dominici che invitava i suoi fedeli a "non [stare] più colla bocha vòta sança ruminare, sança saporare le dolci, le saporose vivande che lla santa chiesa ci pone innançi" (citato da C. DELCORNO, *Pietà personale*, cit., p. 119) e Savonarola che soprattutto nei suoi ultimi scritti pare utilizzare largamente questa terminologia (cfr. V. ANNA, *Il "ruminare dell'anima". La preghiera in Girolamo Savonarola*, in *Savonarola e la mistica*, Atti

tra visualizzazione nella contemplazione e, questa volta, la *tabulella*. Egli infatti diceva al suo pubblico:

se tu vedi Iesù piccolino in collo a la madre, ti dimostra quello che era a quel tempo. E però volendo tu dimostrare nulla di lui, tu non puoi per niuno modo dimostrarlo senza questo nome, Iesù. Volendo vedere in croce, ine è Iesù: volendo vedere al sipolcro, anco quello è in esso; volendo vedere in collo a la madre, quello medesimo; ma ne la croce vi si dimostra lui con quello strumento, col quale ricevette morte, dando a noi vita⁵⁵⁵.

Contemplando il nome di Gesù è possibile quindi immaginarvi e visualizzarvi non solo le parole del predicatore, ma l'intera vita del Cristo. Ancor più che le immagini tradizionali, l'IHS contiene l'intera storia della salvezza. Il Nome viene ricollegato all'affermazione di Bonaventura: "Plus movent visa quam audita"; per questo Dio si fece visibile "unde ex hoc ostendo nome Jesu, ut in mente imprimatur eius devotio"⁵⁵⁶. L'immagine del monogramma serve quindi per imprimere in maniera profonda nei fedeli la devozione. È stato detto che nella teoria medievale delle immagini era l'emozione, l'*affectus* che muoveva il fedele verso la contemplazione e verso la fede. Quando gli osservanti ostendevano il nome di Gesù non intendevano dunque fornire solamente un'immagine, ma collegavano alla stessa un'emozione che era la devozione che i fedeli provavano quando essa veniva mostrata. A Siena, il giorno dopo aver mostrato la tavoletta, sempre parlando del nome di Gesù Bernardino da Siena afferma: "ma ogni volta che tu ti ricordi de la consolazione d'ieri, arai una divozione nell'animo. Adunque quando se' tentato, pensa in quello di ieri; pensa in Gesù; pensa della incarnazione e morte e passione che per te patì"⁵⁵⁷. In questa breve frase del predicatore è riassunta l'intera tecnica meditativa: partendo dal ricordo della devozione provata il giorno precedente, il fedele doveva poi pensare a Gesù ed infine a quanto il Cristo aveva sofferto per l'uomo⁵⁵⁸. All'inizio di questa stessa predica egli aveva descritto ampiamente

del quarto Seminario [Firenze, 22 maggio 1998], a cura di G. C. GARFAGNINI, Sismel - Il Galluzzo, Firenze 1999, pp. 13-22).

⁵⁵⁵ Ivi, v. II, pp. 919-920.

⁵⁵⁶ G. CANTINI, *Un'ignorata redazione*, cit., p. 291; a Firenze nel 1424 aveva detto a proposito delle immagini in generale: "Però fu ordinato, per santa chiesa, che si facesse figura del nostro Signore Gesù Cristo, e della Vergine Maria, e degli altri santi, acciò che, veduti con gli occhi corporali, ti mettessi in memoria e alla mente il Signore, e la madre gloriosa e gli altri santi" (Firenze 1424, v. I, p. 172)

⁵⁵⁷ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, p. 190.

⁵⁵⁸ Anche il fatto che il sacrificio di Cristo sia ricordato in maniera personale e non per l'umanità intera, è a mio parere indicativo di quanto questo procedimento facesse ormai parte

l'emozione che i suoi ascoltatori avevano provato durante l'ostensione e aveva descritto loro cosa quest'emozione fosse:

Ieri vi fu mostrato el Nome suo che 'l vedeste cogli occhi corporali. E niuno credo che fusse di voi che cogli occhi corporali non piangesse per divozione. E che furono quelle lagrime? Avete veduto quando si fa l'acqua melata, e rimane poi l'acqua tutta dolce. E così si rimane poi con consolazione e grazia⁵⁵⁹.

L'emozione religiosa alla quale il nome di Gesù si richiama non è dunque una forma di compartecipazione a quanto dipinto nell'immagine, ma qualcosa di più profondo, il ricordo della devozione provata collettivamente. Jill Bennett⁵⁶⁰ in un recente articolo dedicato all'arte contemporanea, ma molto importante per l'arte in generale, ha sottolineato come sia impossibile ricordare le emozioni. Una delle funzioni dell'arte è quindi, per l'autore, proporre un simbolo, un accenno che, richiamando un particolare della situazione che originariamente ha provocato l'emozione, permetta allo spettatore di ricreare mentalmente quello stesso contesto e attraverso esso far rinascere il sentimento, che viene così rivissuto. Potremmo supporre che il trigramma avesse una funzione simile. Esso non conteneva infatti le immagini che permettevano al laico di rappresentare mentalmente, comprovare e visualizzare; in compenso però, per chi aveva assistito alla predicazione, il Nome assumeva un ruolo primario nel ricordo di un'esperienza emozionale e devozionale estremamente forte, che come detto, è la base stessa della contemplazione. Questa esperienza però non era privata né del singolo. È molto probabile che, anche quando il laico si soffermava a contemplare il Nome in quanto oggetto privato, egli, ricordando la predicazione, si ricordasse una devozione tutt'altro che privata. Il pianto devozionale non era una novità, ed era considerato uno dei segni della bravura del predicatore⁵⁶¹. Bernardino da

della mentalità comune, e allo stesso tempo conferma che l'idea di colpa si stava facendo sempre più personale ed interiore (cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, cit.).

⁵⁵⁹ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, p. 189.

⁵⁶⁰ J. BENNETT, *The Aesthetics of Sense-Memory. Theorising Trauma through the Visual Arts*, in *Memory Cultures: Memory, Subjectivity, and Recognition*, a cura di S. RADSTONE, K. HODGKIN, Transaction Publishers, New York 2006, pp. 27-39. Lo stesso autore ricollega questa teoria all'utilizzo del crocifisso e dell'*arma christi* nelle rappresentazioni medievali.

⁵⁶¹ Basti qui citare un particolare episodio narrato da una cronaca viterbese, che fra le altre cose sottolinea l'importanza per il predicatore di muovere le emozioni dei suoi ascoltatori: "Dopo la venuta di san Berardino venne un frate Albertino, era giovane del Reame; si diceva essere stato portato dai lupi da piccolo e salvato da s. Francesco. Aveva tanta devozione nelli populi che era riputato un altro san Paulo e faceva ridere e piagere li populi a sua posta. Costui fece più peccato di Giuda, perché fu trovato al fine suo cattivo con lascive femmine e pecunie e

Siena lo collegava però direttamente ad un'immagine che sarebbe stata dipinta sulle case e mostrata anche al loro interno, davanti alla quale egli indicava di portare una reverenza fatta di piccoli gesti rituali, quali togliersi il cappello e inchinarsi, che aiutavano il laico ad avvicinarsi in maniera giusta all'oggetto. L'immagine avrebbe poi stimolato la sua mente a richiamare i ricordi e a ricreare il sentimento devozionale che il fedele aveva provato quando il predicatore aveva mostrato a tutto il popolo la sua *tabulella*. A quell'emozione collegata con l'ostensione dell'IHS credo si possano applicare le parole che Marcel Mauss ha utilizzato per i riti funerari:

ma queste espressioni collettive, simultanee, con valore morale e con forza obbligatoria dei sentimenti dell'individuo e del gruppo, sono qualcosa di più che semplici manifestazioni; sono segni, espressioni capite, ossia un linguaggio. Questi gridi sono come frasi e parole. Bisogna emetterli, ma se bisogna emetterli è perché li capisca tutto il gruppo.

Dunque è più che manifestare i propri sentimenti; è un manifestarli agli altri, perché si deve manifestarglieli. Li si manifesta a se stessi esprimendoli agli altri e per conto degli altri. Si tratta, essenzialmente, di una simbolica⁵⁶².

Quel pianto non purificava solamente lo spirito del fedele, ma emettendolo in pubblico e assieme a tutta la collettività dei fedeli, il singolo comunicava agli altri i suoi sentimenti e si rispecchiava nella propria comunità, che collettivamente provava la stessa emozione, amplificando e confermando in tal modo il sentimento di appartenenza⁵⁶³. Come ha sottolineato anche Richard Trexler, soprattutto quando l'ostensione era seguita da un miracolo e questo da una processione, si tratta di un rituale che riporta la non uniformità sociale ad una forma ben stabilita⁵⁶⁴. La caratteristica della tavoletta inoltre, che è non

borie..." (corsivo mio), (NICCOLÒ DELLA TUCCIA, *Cronaca di Viterbo*, cit., p. 417). Il caso di questo predicatore è molto particolare, ma permette di sottolineare come la bravura di un predicatore stesse nella capacità di suscitare la devozione e di far commuovere i suoi ascoltatori. Cfr., per esempi più tardi, anche O. NICCOLI, *La vita religiosa*, cit., in particolare p. 184,

⁵⁶² M. MAUSS, *L'espressione obbligatoria dei sentimenti (rituali orali dei culti funerari australiani)*, in M. GRANET, M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano 1975, pp. 3-13; cit. a p. 13.

⁵⁶³ Oltre al saggio di Mauss citato alla nota precedente, cfr. anche S. DE MATTEIS, *Esperienza, sentimenti, emozioni*, "La Ricerca Folklorica", N. 35 (1997) [*Antropologia dell'interiorità*], pp. 67-79; dove l'autore ripercorre i più recenti sviluppi della ricerca antropologica a questo riguardo.

⁵⁶⁴ R. TREXLER, *Public Life*, cit., in particolare p. 118.

solo segno esterno di appartenenza, ma anche immagine di devozione privata e oggetto da portare addosso, ne aumentava sicuramente la valenza comunitaria. Tutti i membri della *civitas* offrivano la propria devozione alla stessa immagine. La funzione sociale e identitaria del trigramma è confermata anche dal suo essere utilizzato per sostituire gli stemmi familiari. Quando Bernardino da Siena invita a mettere sull'uscio delle case il Nome, sembra rispecchiare, rovesciandolo, quanto aveva detto per gli stemmi delle parti cittadine: "Io ho veduto già all'entrate delle case loro e delle loro porti armi e insegne, le quali essi sempre portano nel cuore. Chi ha l'aquila sbarrata grande: allora si può comprendere e dire : 'Oh, quine è il grande diavolo!'"⁵⁶⁵, similmente, nella stessa predica, parlando sempre degli stemmi racconta ai suoi ascoltatori cosa provocava la loro vista, facendo comprendere ancora meglio cosa significasse un'immagine:

Non che tali armi o insegne faccino danno a chi le cognosce, ma elle fanno anco danno a chi non le cognosce. Che sarà talvolta uno che vedrà una insegna o guelfa o ghibellina, e costui la considararà, e subito s'acosta o a amarla o a odiarla: la quale insegna t'insegna poi ad andare a casa del diavolo!⁵⁶⁶.

Il gioco di parole sull' "insegna" la rende oggetto contrapposto alle immagini sacre, segno diabolico la cui osservazione porta al diavolo, perché la vista di ogni immagine porta con sé un insegnamento e un sentimento.

Il trigramma viene così a sostituire i brevi e gli stemmi, diventando segno di appartenenza alla *communitas christiana*, una "devozione unificante" come è stata definita da Roberto Rusconi⁵⁶⁷. Esso viene portato addosso, scritto sulle case e dipinto nelle chiese e sui palazzi pubblici a testimoniare la fede della città, ma anche a ricordare ai suoi abitanti un'emozione collettiva. Quando il Nome viene rappresentato sul palazzo comunale di Siena, come ci testimonia il dipinto di Sano di Pietro (fig. 5), esso viene messo in cima, sopra tutti gli altri stemmi, a conservare alla memoria cittadina la superiorità della

⁵⁶⁵BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1427*, v. II, p. 475. La sostituzione degli stemmi delle parti con il Monogramma è stata sottolineata, tra gli altri, anche da F. BRUNI, *La città divisa*, cit. e da L. MCAODHA, *The Holy Name of Jesus in the Preaching of St. Bernardine of Siena*, "Franciscan Studies", 29 (1969), pp. 37-65.

⁵⁶⁶ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1427*, v. II, p. 476.

⁵⁶⁷ R. RUSCONI, *La religione dei cittadini: riti, credenze, devozioni*, in *Ceti sociali e ambienti urbani*, cit., pp. 17-40, citazione a p. 27.

protezione divina e l'unità della comunità in essa, oltre le parti⁵⁶⁸, "nostra insegna e nostro gonfalone"⁵⁶⁹.

Il trigramma stesso subì però dei cambiamenti che riportarono anche quest'immagine particolare all'interno dei modelli stabiliti per le rappresentazioni sacre. Una delle prime soluzioni trovate per ovviare alle accuse di voler sostituire il culto della croce, pare adottata già durante il pontificato di Martino V ed in ogni caso dopo il viaggio di Bernardino a Roma per rispondere all'accusa di eresia⁵⁷⁰, fu quella di apporre il segno abbreviativo di sospensione, una lineetta che incrocia l'asta della lettera "h" (fig. 6), "affinchè nessuno potesse più dire che il popolo venerava tre lettere"⁵⁷¹. Nel trigramma si dipingeva così una croce che poteva riportare alla mente di chi la guardava la devozione e le emozioni che la Passione di Cristo sapeva suscitare nei fedeli. Un *imago agens* sotto tutti gli aspetti dunque. La croce veniva così nuovamente ad essere centrale e prioritaria nel culto, rispondendo così anche alle accuse che erano state fatte agli osservanti di volerne cancellare e sostituire la venerazione. L'immagine, come detto, ebbe una diffusione vastissima ma non si limitò a questa forma. Sulla croce in alcuni casi venne dipinto anche il corpo sofferente del Cristo (figg. 7 e 8). Secondo Vincenzo Pacelli⁵⁷² è possibile che sulla tavoletta che il senese aveva mostrato a Prato, come narrato dalla lettera del Marcovaldi (a cui si è già fatto riferimento), in seguito sia stata aggiunta l'immagine del Cristo *patiens*, in una chiara maggiorazione e modificazione del modello originario in uno più consona alla devozione laica. A testimonianza invece di una cultura iconografica fatta di cenni e simboli possono essere richiamati i trigrammi nei quali il Crocifisso non veniva raffigurato ma dove venivano dipinti i chiodi con i quali fu trafitto (fig. 9), o, ad imitazione di un modello iconografico altamente diffuso, gli *Arma Christi* (figg. 10 e 11), oggetti assurdi a simbolo dell'intera sofferenza del Salvatore che

⁵⁶⁸ Molto vividamente Bernardino si era così lamentato di quelle situazioni nelle quali gli stemmi famigliari erano posti più in alto del crocifisso: "Talvolta l'ho veduto insino a capo al crocifisso. Allora quando io l'ho veduto, io ho detto: "O, Signore Idio, oh, tu hai il diavolo sopra di e, il quale si può dire che ti piscia in capo!" (BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1427*, v. II, p. 475).

⁵⁶⁹ BERNARDINO DA SIENA, *Siena 1425*, v. I, p. 137.

⁵⁷⁰ Cfr. J. HOFER, *Giovanni da Capestrano*, cit., in particolare p. 143 e p. 145 n.109.

⁵⁷¹ Ivi, p. 143. Cfr. anche V. PACELLI, *Il "Monogramma" bernardiniano: origine, diffusione e sviluppo*, in *S. Bernardino da Siena predicatore e pellegrino*, cit., pp. 253-260, in particolare p. 254; e F. BRUNI, *La città divisa*, cit., in particolare p. 371 e segg. che sottolinea come anche questa soluzione fu causa di nuovi biasimi: la croce infatti si trovava sopra al Nome, al contrario di quanto succedeva nelle rappresentazioni usuali dove era la sigla I.N.R.I. ad essere posta in alto.

⁵⁷² *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. II, *Iconografia*, a cura di M. A. PAVONE e V. PACELLI, Centro Promotore delle celebrazioni del VI centenario della Nascita di San Bernardino da Siena, L'Aquila 1981, p. 193; al quale rimando anche per altri esempi di monogrammi contenenti raffigurazioni del Cristo in croce.

avevano il compito di rammentare, a chi meditava attraverso le immagini, le varie tappe del suo sacrificio⁵⁷³. Il Cristo e le sue sofferenze, sebbene molte volte aggiunto solamente in seguito all'immagine della tavoletta, tornavano in pratica ad essere il centro visivo della vita devozionale laica, quasi immagine nell'immagine.

Giovanni Miccoli, in un importante contributo, parlando della sostituzione dei brevi con il Nome di Gesù si interrogava sulla funzione del monogramma all'interno della situazione sociale dell'Italia quattrocentesca. Egli riteneva infatti che il Nome non cambiasse la funzione utilitaristica propria della religiosità del periodo, che trovava sfogo anche nei brevi, ma ne modificasse solamente la forma⁵⁷⁴. Credo di aver dimostrato che nonostante il persistere di una stessa funzione profilatrica ed il permanere di uno spirito religioso prettamente collegato con le necessità della vita terrena, il Nome di Gesù possedeva una caratteristica che lo distanzia nettamente dai brevi: esso non era semplicemente oggetto apotropaico ma anche immagine nella quale si rispecchiava e identificava la *communitas* cittadina posta sotto la protezione divina. Anche rispetto alle immagini sacre ed alle reliquie (che pure fungevano da catalizzatore della protezione divina sulla comunità), esso possedeva un'unitarietà e un'omogeneità che gli permettevano di essere eretto a gonfalone e vessillo – come svariate volte è definito – della *societas*. Esso permetteva di stabilire nettamente i confini della comunità perché ne diventava segno identificatore. In quanto tale viene proposto come sostituto del ricorso alle *vetulae* e degli stemmi delle parti, poiché entrambi portavano ad una rottura degli schemi della comunità.

⁵⁷³ Cfr. P. PARSHALL, *The Art of Memory*, cit.; cfr. anche C. WALKER BYNUM, *The Blood of Christ in the Late Middle Ages*, "Church History", 71, n.4 (dic. 2002), pp. 685-714, dove l'autrice ricollega la sofferenza ed il sangue di Cristo sia alla crescente importanza assunta dalla transustanziazione eucaristica che ad una devozione privata al Sangue stesso, simbolo di redenzione.

⁵⁷⁴ G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi*, cit.

Culti bloccati

La Mulier malefica

Tra i vari *exempla* apportati da Giacomo della Marca nel suo sermone, ve ne è uno a cui abbiamo accennato ma che merita di essere approfondito, poiché il predicatore condanna uno dei fenomeni devozionali più diffusi durante il Tre e Quattrocento: la fondazione di santuari in seguito a visioni e rivelazioni divine. Esemplificando la *deceptio* diabolica, egli racconta di come, nei dintorni di San Severino, una donna che lui definisce “mulier malefica” avesse fatto costruire una chiesa in *campestribus*, a cui accorrevano tutti gli abitanti delle zone circostanti, abbandonando le chiese parrocchiali anche nei giorni festivi. L’edificio doveva essere stato costruito da abbastanza tempo da essere diventato un luogo di ritrovo per il laicato: il predicatore infatti racconta di come la gente vi si recasse *ad mercata et ad coricandum* (a ballare). Era usuale che attorno ai santuari *affermati* si formassero dei mercati, per permettere ai pellegrini di acquistare merci e quelli che noi definiremmo souvenir. Inoltre, un santuario era un luogo d’incontro tra fedeli provenienti dalle più svariate località e questo induceva anche a scambi commerciali. Numerosi sono infatti i casi nei quali, accanto al luogo di culto, si erano andati formando col tempo quasi dei piccoli villaggi⁵⁷⁵. Nel Domenicale però Giacomo non ci offre particolari indicazioni di come la donna avesse conquistato la fiducia delle persone, di come cioè li avesse indotti a preferire la sua chiesa a quelle parrocchiali. Nel manoscritto autografo di Montepreandone dove raccoglieva i canovacci per le sue prediche, però, aveva annotato che la donna “circumvulvens et cadebat”⁵⁷⁶ e per questo era ritenuta santa. Ancor più chiaro è nel manoscritto M46bis: “volvebat se et cadebat in terra, ostendens se habere

⁵⁷⁵ Fra i santuari più noti, basti citare il caso di Loreto divenuta zona urbana con cinta muraria (cfr. G. CRACCO, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra medioevo ed età moderna*, in *Arte, religione, comunità nell’Italia rinascimentale e barocca*, Atti del convegno di studi in occasione del V centenario di fondazione del Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno (1498-1998), a cura di L. SACCARDO e D. ZARDIN, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 25-52, in particolare pp. 27-29; sulla fondazione del santuario lauretano: M. SENSI, *S. Maria “liberatrice della peste”*, in *Munus Amicitiae. Scritti per il 70° Genetliaco di Floriano Grimaldi*, a cura di G. Paci, M. L. Polichetti, M. Sensi, Ancona 2001, pp. 351-389).

⁵⁷⁶ M42, f. 325r.

Sanctum Spiritum, et sic pro sancta retinebatur”⁵⁷⁷. La donna aveva quindi dimostrato la propria santità attraverso le convulsioni, che rappresentavano uno dei sintomi più frequenti di un legame altrimenti indimostrabile con il divino, la manifestazione corporea di un evento soprannaturale o, come l’ha definita André Vauchez, “ripercussione fisica di uno stato mistico”⁵⁷⁸. Lo stato di trance nel quale la donna cadeva era tipico della forma di santità femminile, di quel contatto diretto con Dio che solo permetteva alla donna una qualche libertà d’espressione nell’ambito precluso del discorso religioso. Le convulsioni, sebbene da tempo per il clero fossero in bilico tra segnale di diabolismo e indizio di santità, rimangono per i devoti prova certa di legame con il sacro: basti pensare che erano utilizzate dai visionari ancora nella Spagna cinquecentesca, come in numerosi dei casi analizzati da William A. Christian⁵⁷⁹. Gli stati di trance, in cui minormente è attiva la coscienza, così come il sogno (che rientrava sotto la categoria di *visio*⁵⁸⁰), “mettono in scena un contatto al di là del tempo e del luogo, in una scenografia al di fuori della quale verrebbe visto come caos e entropia”⁵⁸¹. Ma allo stesso tempo le convulsioni, le perdite di coscienza e gli svenimenti venivano sempre più assimilati, nel dibattito teologico, alla stregoneria⁵⁸². I laici ritenevano indizio e prova di santità quello che per Giacomo era un indizio di eresia e di intervento diabolico.

Il francescano quando, giunto per predicare a San Severino, viene a conoscenza di questa *ecclesia* e della devozione che la popolazione riponeva nella donna, ritenne necessario porvi rimedio. Egli, ci racconta, fece portare la donna davanti al pulpito dal quale predicava. Lì, dinanzi alla comunità che era accorsa per udirlo, cominciò ad interrogarla, cosa che, come egli stesso afferma, poteva fare in quanto inquisitore, e nell’*exemplum* riporta le domande poste perché parte fondamentale del processo di smascheramento dell’inganno diabolico. Pur non potendo verificare la veridicità dell’interrogatorio, come d’altronde degli avvenimenti qui narrati, il fatto che il predicatore lo inserisca in questa maniera nel sermone può essere assunto come sviluppo in un certo senso ideale - e in quanto tale esemplare - dell’evento. Le domande che egli pone e le risposte che la donna fornisce sono quelle che il predicatore riteneva le più adatte ad istruire il suo pubblico, ad avvisarlo degli inganni demoniaci nel quale cadeva, e forse anche ad affinarne lo spirito critico nei confronti di

⁵⁷⁷ M46bis f. 38v

⁵⁷⁸ A. VAUCHEZ, *La santità*, cit., p. 444.

⁵⁷⁹ W.A. CHRISTIAN, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton 1989.

⁵⁸⁰ J.-C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, cit., in particolare p. 80 e segg.

⁵⁸¹ M. NIOLA, *Il purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma 2003, p. 42.

⁵⁸² Cfr. G. FIUME, *Premessa*, “Quaderni storici”, 112 a. XXXVIII n.1 (aprile 2003), [*Guarigioni mirabili: medicina e teologia tra XIV e XIX secolo*], pp. 3-28, in particolare p. 8.

queste forme devozionali non controllate dalla gerarchia ecclesiastica. Gli interrogativi che egli pone e riporta nel sermone sono quelli che egli vorrebbe si ponessero anche i suoi ascoltatori di fronte ad eventi simili di ricorso non “gestito” al sacro. Ancora, oltre a considerare necessaria la verosimiglianza dell'*exemplum* per garantirne l'efficacia - argomento ormai accettato concordemente dagli storici - e pur non potendo garantire con assoluta certezza la realtà dell'evento narrato, vi sono alcuni elementi che fanno propendere verso un suo reale svolgimento (anche se magari non esattamente nella maniera raccontata dal predicatore). Innanzitutto la zona in cui è ambientato è una zona, come vedremo in seguito, dove le visioni e le conseguenti fondazioni di santuari erano nel periodo estremamente frequenti. Inoltre è una città nella quale Giacomo ha predicato realmente svariate volte, e ha anche lasciato traccia del suo passaggio influenzando la redazione degli statuti cittadini⁵⁸³. Ultimo punto a favore di una presunta realtà dell'accaduto è che il predicatore lo narra in prima persona, e anzi ci racconta che ha potuto agire in quella determinata maniera proprio perché in quel periodo era inquisitore⁵⁸⁴.

Innanzitutto il frate chiede con quale autorità la donna aveva fatto costruire la chiesa. Domanda volta a rimarcare l'assoluta estraneità della donna dalla Chiesa in quanto istituzione, quella sì detentrica del potere di costruire santuari e dare spazio alla santità e alla devozione. La donna rispose che Dio glielo aveva ordinato⁵⁸⁵, aveva infatti sentito una voce (a cui lei assegna di conseguenza origine divina) che le aveva indicato il luogo di sepoltura di un santo fiorentino. Nega così l'intermediazione del potere ecclesiastico, rifacendosi, alla maniera di tante mistiche e visionarie, all'autorità divina superiore. Le domande seguenti poste dal predicatore hanno lo scopo di verificare la supposta santità del corpo. Egli chiese quindi la vita del santo, la patria, quali miracoli aveva compiuto, il padre e la madre, chi lo aveva conosciuto. Mette la donna, ed il suo pubblico, di fronte alla necessità

⁵⁸³ Vi fu certamente nel 1426 quando riformò gli statuti della città (Cfr. R. PACIARONI, *Norme statutarie e viabilità a Sanseverino*, cit.), nel 1446 per il famoso patto di pace con Ascoli e nuovamente nel 1454, quando promosse nuovamente alcune riforme agli statuti cittadini (cfr. G. CASELLI, *Studi su S. Giacomo della Marca*, cit., pp. 347-348).

⁵⁸⁴ Sarebbe da aggiungere anche il fatto che, nelle varie versioni, l'*exemplum* non subisce grandi cambiamenti, né si creano errori come quelli visti nel cap. 2 riguardo all'*exemplum* dei condottieri che seppelliscono l'asino, dove i nomi e i luoghi, corretti in un manoscritto, variano e si mescolano negli altri, probabilmente perché riprodotti su base mnemonica da Giacomo. Qui gli eventi si susseguono in maniera regolare, le domande poste alla *mulier* rimangono le stesse, e nei due manoscritti autografi si ritrovano anche le stesse espressioni quando il predicatore riporta le proprie parole e le parole della donna sembrano quasi ricalcate sul volgare.

⁵⁸⁵ M46 bis, loco cit.; nel Domenicale la donna afferma ancora più direttamente “ex autoritate divina” (*Sermones Dominicales*, vol. I, p. 422).

dell'indagine e del processo di canonizzazione, di quell'intermediazione della Chiesa (attuata attraverso un'attenta verifica delle virtù del santo) che la donna aveva poco prima negato. E infatti, la *mulier* non conosce la risposta a queste domande. Si era accontentata, come segno a conferma della santità del corpo, del fatto che la tomba le era stata indicata e segnalata dalla "vox". Il predicatore allora⁵⁸⁶ minaccia di consegnarla al tristemente noto "braccio secolare": "o officialis, habeas curam de illa"⁵⁸⁷, facendo intuire quello che le sarebbe spettato⁵⁸⁸. Solo allora la donna confessa, in una confessione che però rivela una santità falsa ma non *simulata*⁵⁸⁹. Il nemico della comunità cristiana, colui che devia dalla corretta fede in Dio, non è la donna ma, come in altri casi, il demonio. La *mulier* infatti era posseduta: implora la pietà del frate perché aveva un diavolo *in pectore*, che non le permetteva di dormire, mangiare e bere quando lei non faceva quanto lui le richiedeva: "et quando non fatio que ipse suggerit mihi quasi per tres dies et noctes non possum dormire"⁵⁹⁰. La donna, diventata quasi vittima, passa la responsabilità dell'inganno al diavolo, vero ideatore dell'imbroglio perché è anche colui che ne trae vantaggio. Si può anche sospettare, se l'esempio viene analizzato come realmente corrispondente ad un evento accaduto, che la donna abbia utilizzato la possessione come via di fuga da un triste prosieguo: Giacomo della Marca aveva già liberato e salvato molti indemoniati, e la confessione della costrizione diabolica poteva essere vista come possibile salvezza, e, come abbiamo accennato in precedenza, le funzioni assunte dal predicatore - inquisitore - santo, si sommano inestricabilmente. Non avendo prove al riguardo, possiamo analizzare l'*exemplum* principalmente come strumento didattico. In esso Giacomo raccontava al suo pubblico che, ricorrendo e credendo in queste forme devozionali, non poste sotto l'autorità della Chiesa, si rischiava di incappare nell'adorazione del diavolo. La mediazione e l'autorizzazione ecclesiastica sono necessarie perché solo la chiesa in grado di distinguere il soprannaturale che

⁵⁸⁶ L'interrogatorio deve essere proseguito ancora prima della minaccia poiché in M46bis Giacomo aggiunge un "post multa", ma le domande seguenti non hanno evidentemente importanza per l'esposizione giacomiana, tanto che nella versione definitiva del Domenicale viene a cadere anche il breve accenno ad ulteriori domande.

⁵⁸⁷ Ms M46bis loc. cit.

⁵⁸⁸ La consegna al braccio secolare solitamente implicava il rogo. Cfr. G. G. MERLO, *Inquisitori e inquisizione nel medioevo*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 91.

⁵⁸⁹ Gabriella Zarrì distingue tra santità falsa (che comporta l'intervento del diavolo) e santità simulata, pertinente all'ambito personale (cfr. G. ZARRI, "Vera" santità e "simulata" santità: ipotesi e riscontri, in *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 9-36, in particolare p. 12.), sullo stesso argomento cfr. anche A. JACOBSON SCHUTTE, «Piccole donne», «grandi eroine»: santità femminile «simulata» e «vera» nell'Italia della prima età moderna, in *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA e G. ZARRI, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 277-301.

⁵⁹⁰ Ms. M46bis loc. cit.

aveva dato origine all'evento miracoloso, tanto più visto quanto il demonio si stava dando da fare per portare gli uomini alla sua adorazione.

La donna nell'esempio si trova all'incrocio di svariati modelli noti e ricorrenti di mediatori con il sacro. Sente la voce divina e cade in trance come le mistiche trecentesche, corrisponde anche alla figura dell'*inventor* di reliquie e a quella della visionaria per la maggior parte delle caratteristiche proprie della costruzione della *ecclesia* da lei fondata. Pur non avendo infatti una visione vera e propria, la scoperta del corpo del santo assume la forma che comunemente in quel periodo prendevano le epifanie con la costruzione di un santuario e il concorso di tutta la comunità. Vi è inoltre un'altra funzione assunta dalla donna a cui Giacomo accenna solamente in uno dei manoscritti. Nel'autografo M 46bis aveva aggiunto, concludendo: "et omnes currebant pro sanitate ad ipsam", sovrapponendo alle altre funzioni della donna un ulteriore ruolo taumaturgico, e lasciando supporre che la donna in quanto santa, in virtù del suo rapporto privilegiato con il sacro, curasse e liberasse dalle malattie. Nella versione definitiva dell'*exemplum*, quella contenuta nel Domenicale, questa definizione viene però a cadere, probabilmente perché con esso il predicatore non intendeva dimostrare in questo caso la malvagità delle *vetulae* guaritrici (alle quali dedica spazio in un'altra parte del sermone con altri esempi), ma indicare come errata la devozione del laicato verso santuari che non avevano ricevuto l'approvazione ecclesiastica.

La donna si trova dunque all'incrocio di svariate maniere di contatto con il divino, sovraccaricandosi quasi di modelli e funzioni. Scopre le reliquie di un santo dimenticato e attorno ad esse fa costruire un santuario. Le spoglie del santo garantiscono protezione alla città, e allo stesso tempo il fatto che fossero state ritrovate e sottratte all'incuria promette al laicato la sincera "riconoscenza" del santo. Ma questo ruolo di *inventor* non era mai stato laico né, tanto meno, femminile. Com'è ben noto in origine erano i vescovi a procurare reliquie alla loro città (famosissimo è il caso del vescovo Ambrogio e dei corpi di Nazario e Celso⁵⁹¹), ma l'*inventio* dei corpi santi, di cui è stata spesso rimarcata la funzione civico-identitaria, fu ancora per lungo tempo ruolo fondamentalmente episcopale⁵⁹². In epoca comunale furono invece direttamente i ceti di governo ad occuparsi di arricchire i tesori cittadini con nuove reliquie, in grado di garantire la benevolenza dei santi e di aumentare la fama della città. Soprattutto la presa di Costantinopoli aveva reso disponibile un'enorme quantità di sbalorditive reliquie, per ottenere le quali le città

⁵⁹¹ Anche le spoglie di sant'Antonio secondo la tradizione furono ritrovate, dietro rivelazione divina, dal vescovo Teofilo dopo che erano state dimenticate

⁵⁹² Cfr. M. SENSI, *Alle radici della committenza santuariale*, in *Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra Medioevo età moderna*, a cura di M. TOSTI, École française de Rome, Roma 2003, pp. 207-255.

italiane facero a gara. Esse infatti erano ricercate non solo perché attiravano la protezione divina, ma anche per l'autonomia e l'importanza che garantivano alle diocesi che le possedevano⁵⁹³. La donna si era intromessa quindi in un affare che era sì religioso, ma anche politico. Inoltre il suo intervento non si era fermato a questo. Il ritrovamento prende la forma e si sviluppa secondo quello che era il modello più frequente di fondazione di santuari: le visioni. La donna non aveva infatti semplicemente ritrovato le reliquie, ma vi aveva fatto costruire un santuario ("fecit edificari ecclesia" sono le parole usate da Giacomo). Ottavia Niccoli⁵⁹⁴ ha individuato alcune caratteristiche comuni nella fondazione di santuari in seguito a visioni nel periodo tra il tardo Medioevo e la prima età moderna che ritornano nell'*exemplum* giacomiano, pur sempre tenendo conto del fatto che non vi era stata una visione, ma una rivelazione tramite voce divina. L'apparizione avveniva quasi sempre in luoghi isolati ed esterni alle mura cittadine, "in campestribus" nel caso in questione, luoghi dove era frequente il contatto tra i vivi e i morti⁵⁹⁵. I vivi, d'altronde, dovevano compiere lunghi viaggi per poter arrivare nell'Aldilà, a contatto con il sacro. E persino l'anima del morto, prima di giungere alla sua dimora eterna era ritenuta dover superare distanze enormi, spesso rappresentate da scale o da ponti, a indicare simbolicamente una distanza tra questo mondo e l'altro⁵⁹⁶. Il pellegrinaggio, che rappresentava una caratteristica fondante dell'idea stessa di santuario – come ha rimarcato Mario Sensi "non esiste santuario senza pellegrinaggio"⁵⁹⁷ – implicava necessariamente un viaggio che permettesse al fedele, trasformato in "homo viator"⁵⁹⁸, di raggiungere la salvezza, di uscire dalle mura della sua città per arrivare in un altrove dove minore è la distanza

⁵⁹³ A. BENVENUTI, *Reliquie e identità cittadina. Il ruolo delle memorie d'Oltremare nella costruzione del prestigio civico*, in *Taumaturgia e miracoli*, cit., pp. 101-118; e I. GAGLIARDI, *Da Bisanzio a Siena: importazione*, cit.

⁵⁹⁴ O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Carocci, Roma 2008, in particolare pp. 56 e segg.; e EAD., *Visioni e racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento*, "Società e Storia", 28 (1985), pp. 253-273.

⁵⁹⁵ Cfr. oltre ai contributi citati nella nota precedente O. NICCOLI, *Madonne di montagna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. Besomi e C. Caruso, Birkhäuser, Basel 1995, pp. 95-118; V. FUMAGALLI, *Il paesaggio dei morti. Luoghi d'incontro tra i morti e i vivi sulla terra nel Medioevo*, "Quaderni storici", 50 (1982), pp.411-425; G. CRACCO, *Culto mariano e istituzioni*, cit., ove l'autore ripercorre le varie proposte avanzate per spiegare questa localizzazione liminare dei santuari e delle visioni.

⁵⁹⁶ Cfr. P. DINZELBACHER, *Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo*, "Quaderni medievali", 23 (1987), pp. 6-35.

⁵⁹⁷ M. SENSI, *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo*, in *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento. Itinerari mariani dei due millenni*, III, a cura di E. M. TONIOLO, Roma 1998, pp. 54-80, citazione a p. 55.

⁵⁹⁸ Cfr. F. CARDINI, *La devozione popolare e i pellegrinaggi*, in *Arte, religione, comunità*, cit., pp. 58-72.

con l'Aldilà⁵⁹⁹. I santuari, inoltre, nati in zone periferiche, sacralizzavano lo spazio⁶⁰⁰ esterno all'ambito urbano, allo stesso modo dei tempietti votivi e delle croci che affollavano il paesaggio rurale⁶⁰¹, creando una sorta di barriera protettiva e apotropaica in grado di proteggere i fedeli dalle calamità⁶⁰². Inoltre, occorre tenere in considerazione altri due fatti, a mio parere importanti: innanzitutto, come hanno sottolineato Grado Giovanni Merlo⁶⁰³ e Giorgio Cracco⁶⁰⁴, le zone rurali e di campagna rappresentavano quel deserto in cui da secoli la spiritualità poteva svilupparsi in maniera non disturbata dai richiami del mondo, dove i mendicanti troveranno i loro luoghi di residenza così come gli eremiti: gli spazi isolati erano spazi religiosi per eccellenza. Ritengo infatti che le qualità per le quali è "scelto" il sito dell'apparizione gli siano proprie prima della visione, e non dopo, quando diviene centro di fenomeni devozionali collettivi. D'altronde essa è una sorta di spartiacque temporale sia nella vita del visionario che per il luogo. Nel "prima" la persona è una persona comune (anzi come vedremo in seguito solitamente marginale) e il luogo è un luogo sperduto. Nel dopo il visionario, se creduto, è il mediatore con il divino e il luogo diventa sacro. Solo dopo la sacralizzazione lo spazio viene collegato con il centro urbano⁶⁰⁵ e il visionario⁶⁰⁶ assume un ruolo chiaro e preciso.

⁵⁹⁹ Cfr. A. DUPRONT, *Il sacro*, cit.

⁶⁰⁰ M. SENSI, *Santuari, culti e riti "ad repellendam pestem" tra Medioevo ed età moderna*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, CISAM, Spoleto 2003, t. I, pp. 381-395 (precedentemente in *Luoghi e spazi della santità*, Atti del convegno [l'Aquila 27-31 ottobre 1987], a cura di S. BOESCH GAJANO e L. SCARAFFA, Torino 1990 pp. 135-149).

⁶⁰¹ Cfr. A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'antichità e il medioevo*, a cura di G. DE ROSA, T. GREGORY e A. VAUCHEZ, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 455-483 e L. GAFFURI, *Luoghi di culto e santuari nel medioevo occidentale, bibliografia ragionata*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. VAUCHEZ, École française de Rome Roma 2000, pp. 179-196.

⁶⁰² Tra i vari lavori di Mario Sensi già citati, oltre a quelli dedicati esplicitamente ai santuari contro la peste, cfr. anche M. SENSI, *I santuari nella cristianità dell'Occidente*, in *Santuari, pellegrini, eremiti*, cit., t. I, pp. 3-38, (precedentemente in *Santuario, tenda dell'incontro con Dio, Tra storia e spiritualità*, a cura di L. ANDREATTA e F. MARINELLI, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 23-58)

⁶⁰³ L'autore si è occupato del fenomeno soprattutto in merito alla questione francescana, cfr. G. G. MERLO, *Nel nome di Francesco...*, cit., e Id. *Dal deserto alla folla: persistenti tensioni del francescanesimo*, in *Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento: committenza, ascolto, ricezione* (Atti del II Congresso internazionale di studi francescani, Padova, 26-28 marzo 1987), Padova 1989, pp. 61-78 (= "Le Venezie Francescane", VI/1); alcune indicazioni riguardo ai binomi eremo/città, deserto/folla anche in A. BENVENUTI, *L'Osservanza e la costruzione dell'identità*, cit.. Da sempre in ogni caso era fuori dalla città che la cristianità cercava di rigenerarsi e di ritrovare una purezza che si riteneva perduta nel "mondo".

⁶⁰⁴ Cfr. G. CRACCO, *"et per civitatem transibant": città e religione*, cit., dove l'autore parla di uno "scarto" fra due chiese: "quella fiorente del deserto e quella corrotta delle città".

⁶⁰⁵ Cfr. M. MONTESANO, *Alcune note per una tipologia delle leggende di fondazione e dei miracoli mariani tardo medievali e rinascimentali*, in *Arte, religione, comunità*, cit., pp. 73-81.

Questi luoghi, esterni alla *civitas* e alla società, avevano anche un altro vantaggio per le visioni: sono esterni anche alle strutture gerarchizzate delle pratiche devozionali regolamentate della religione cittadina⁶⁰⁷. Non che il laico con le sue visioni si chiami esplicitamente fuori da quella “religione”, o che concepisca una propria estraneità ad essa, ma, all’esterno di uno spazio regolato e riempito di oggetti sacri filtrati dalla gerarchia ecclesiastica, riesce a ricoprire un ruolo, quello di intermediatore, che non gli era altrimenti disponibile. All’esterno di questo spazio contano meno anche i rapporti sociali e l’importanza civica di una persona. I ruoli tradizionali non sono più così chiari, e quindi nuovi ruoli possono emergere. In effetti Giacomo della Marca, quando vuole interrogare la donna, non si reca da lei o all’*ecclesia*, ma la fa riportare in città e la fa mettere dinanzi al suo pulpito, in una rappresentazione scenico-simbolica in cui il predicatore, dal luogo che lo consacra “*os domini*”, interroga la donna che viene così ad essere in basso, di fronte a tutti gli uditori, pronta per essere giudicata pubblicamente, in una degradante esposizione dei suoi peccati e dei suoi inganni che la riporta al proprio ruolo nella società⁶⁰⁸. La gerarchia è ristabilita all’interno delle mura cittadine⁶⁰⁹. Un altro dei tratti rimarcati infatti come comuni nelle visioni da Ottavia Niccoli è che il visionario è solitamente una persona di umile estrazione sociale, egli è quasi al limite della *communitas*, parte di quei gruppi di persone definite come marginali, ma assume, grazie all’apparizione divina, il ruolo di intermediario tra il divino e la società di cui è parte. Povere donne, bambini, emarginati e stranieri diventano tramite e voce della volontà divina, “inizialmente derisi ed

⁶⁰⁶ Utilizzo questo termine senza sfumature negative per indicare colui che ha avuto la visione. Lo preferisco al termine “veggente” poiché non implica una visione del futuro.

⁶⁰⁷ Cfr. E. THUNØ, *The Miraculous Image and the Centralized Church Santa Maria della Consolazione in Todi*, in *The Miraculous Image. In Late Middle Ages and Renaissance*, a cura di E. THUNØ e G. WOLF, «L’erma» di Bretschneider, Roma 2004, pp. 29-56, in particolare p. 52 e segg. Giorgio Cracco sottolinea l’importanza di questa estraneità anche per i laici che al santuario si recano: “Il credente, da secoli legato al *sacerdos proprius*, alla pieve o alla parrocchia in cui era stato battezzato, può ora se vuole, voltare le spalle al suo prete e alla sua chiesa e guardare solo a Maria e recarsi al luogo in cui Maria si rivela o concede grazie” (G. CRACCO, *La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo*, “Marianum”, LXV (2003), pp. 101-129, citazione a p. 111).

⁶⁰⁸ Sulle funzioni sceniche che il pulpito assume, soprattutto durante il Rinascimento, cfr. D. NIRIT BEN-ARYEH, *The Renaissance Pulpit. Art and Preaching in Tuscany, 1400-1500*, Brepols, Turnhout 2007, in particolare pp. 129-142.

⁶⁰⁹ Antropologicamente è stato spesso riscontrato come proprio l’assunzione di ruoli non propri e il crearsi di situazioni “anomale di svantaggio o vantaggio” sia alla base delle accuse di stregoneria, che vengono così ad essere “essenzialmente mezzo per chiarire e affermare le definizioni sociali” (M. DOUGLAS, *Introduzione. Trent’anni dopo Witchcraft, Oracles and Magic*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse*, cit., pp. 3-31, citazioni a p. 17; cfr. anche, ivi, il saggio di P. BROWN, *Magia, demoni e ascesa del cristianesimo dalla tarda antichità al Medioevo*, pp. 51-81).

in seguito religiosamente ascoltati”⁶¹⁰. La sua *simplicitas* diventa garanzia del contatto con il sacro⁶¹¹.

Un'altra caratteristica, necessaria d'altra parte perché il santuario diventi luogo di devozione comunitario, è che il messaggio non sia personale. Il visionario è solamente tramite e mezzo, non fine ultimo della visione. Il suo ruolo non è quindi semplicemente di ricettore passivo, ma si trasforma in attivo quando deve convincere la comunità a credergli e ad agire nella direzione indicata dalla ierofania, sia essa una processione, la costruzione di una chiesa o altro. Nell'*exemplum* giacomiano, l'unica parte assente rispetto al modello proposto è l'apparizione mariana, che viene comunque sostituita dalla voce divina e dal ritrovamento del corpo. E, come abbiamo visto, il caso presenta una caratteristica in più: il rapporto che il mediatore instaura con il soprannaturale non è momentaneo bensì continuato. La donna continuava ad essere in contatto con il divino. Continuava ad intermediare tra Dio ed i cristiani attraverso gli attacchi convulsivi con i quali cadeva in trance e dimostrava di “avere” lo Spirito Santo. Vi sono alcuni casi in cui l'apparizione avviene più volte, ma questo accadeva solitamente quando la donna non veniva creduta o le sue richieste non erano appieno soddisfatte⁶¹². In questo caso invece la donna mantiene il proprio ruolo e non lo abbandona. Sembra quasi che voglia garantire l'importanza della propria intermediazione sommando in sé, uno dopo l'altro, tutti i modelli e le figure che erano in contatto con il soprannaturale e di cui aveva avuto notizia. Nel proporre il proprio ruolo attinge alle figure che le erano note attraverso la predicazione e molto probabilmente i racconti edificanti: storie di santi, di mistiche rapite al cielo e vescovi che riconsegnavano le spoglie di un santo dimenticato alla dovuta devozione comunitaria.

Dietro i due personaggi principali del racconto, l'inquisitore e la *mulier malefica* che abbiamo analizzato finora, è possibile intravedere qualche traccia dei fedeli. Non sappiamo se essi avessero creduto alla donna sin dal principio, ma dal racconto giacomiano è possibile vedere che le hanno prestato sicuramente fede almeno in un secondo momento, costruendo l'*ecclesia*,

⁶¹⁰ M. SENSI, *Alle radici della committenza santuariale*, cit., p. 235.

⁶¹¹ Cfr. S. BARNAY, *Specchio del cielo. Le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, Marietti, Bergamo 1999, in particolare pp. 168 e segg.

⁶¹² Cfr. M. SENSI, *I bianchi tra Umbria e Marche. Mariofanie e transfert di sacralità*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti*, cit., t. II, pp. 609-642 (precedentemente in *Sulle orme dei Bianchi (1399) dalla Liguria all'Italia centrale*, Atti del convegno storico-internazionale, (Assisi-Vallo di Nera-Terni-Rieti-Leonessa, 18-20 giugno 1999), a cura di F. SANTUCCI, Accademia Properziana del Subasio, Assisi 2001, pp. 237-270). La ripetizione per tre volte della mariofania era inoltre ritenuto sintomo della sua origine divina e non diabolica (cfr. S. BARNAY, *Specchio del cielo*, cit., pp. 148-153).

visitandola e frequentandola come luogo di devozione nel quale il sacro si era rivelato. L'accenno del predicatore all'abbandono delle chiese parrocchiali può essere visto come un procedimento oratorio mirante a sottolineare l'errore di quei fedeli, ma può anche sottintendere un dato reale. Rispetto alle chiese *ordinarie*, quella della donna aveva un corpo santo in grado di produrre miracoli (il predicatore non vi accenna, ma questo è il ruolo delle spoglie sante fin dall'antichità) e una "santa" in contatto con lo spirito santo. In quel luogo il sacro era decisamente attivo e tangibile.

In ogni modo oltre ad essere un racconto, se non attendibile almeno verosimile, di un evento, questo è anche un *exemplum* a scopo didattico e persuasivo. Il predicatore con esso intende insegnare e convincere il suo uditorio di qualcosa. Lo inserisce nella predica "De sortilegiis" dove, come abbiamo visto, il frate vuole informare il laicato della presenza sempre attiva del demonio, intento ad ingannare l'universo dei fedeli al fine di farsi adorare. Per far questo, spiega il predicatore, egli inganna causando dei dolori che poi, proprio grazie al fatto che li ha creati, riesce anche a togliere. Ed è questo il pretesto che permette a Giacomo di inserire il racconto nella serie di *exempla* che illustrano l'insegnamento. Alla *mulier malefica* mancano le peculiarità che caratterizzano le streghe nella predicazione osservante, da Bernardino da Siena in poi, quali l'uccisione di bambini e il volo notturno, ma il rapporto con il diavolo e con i malefici è dichiarato. La donna, seppur costretta dal demonio, inganna e contamina con false devozioni la comunità dei fedeli. L'*exemplum*, all'interno di un sermone che si occupa di sortilegi e di superstizioni, collega quindi le apparizioni tanto frequenti al tempo e per la Chiesa tanto difficili da controllare, al demonio, sollevando un dubbio sulla loro effettiva provenienza divina⁶¹³. L'insegnamento che il predicatore proponeva era che le visioni, a cui la gente tanto credeva, non sempre erano buone; che le visionarie, come le altre *vetulae*, fingevano di salvare e proteggere la comunità, di essere

⁶¹³ Già Bernardino da Siena aveva condannato la credenza incondizionata nelle visioni ultime, ma si riferiva a quelle private, aprendo uno squarcio sull'effettiva frequenza anche di queste, che pur non portando a fenomeni devozionali collettivi, manifestavano comunque un contatto comune con il divino. Egli, in ogni caso, invitava a non credere a ciò che veniva mostrato, poiché molto spesso (e porta l'esempio di frate Rufino, compagno di Francesco d'Assisi) il diavolo stesso le creava. (Siena 1427, vol. II, p. 811-813). La condanna è inserita in una predica dedicata al seguire la volontà di Dio e non accenna alle *maleficae*, forse proprio perché, trattando di visioni private, non implicano necessariamente una contaminazione della *communitas christiana* con il diabolico. Questa parte del sermone bernardiniano ribadisce più volte, inoltre, la necessità di affidarsi, per le proprie scelte, a persone esperte. Più in generale sul problema della *discretio spirituum* all'interno della mistica femminile cfr. G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e Fede*, cit., pp. 177-225. Anche Johannes Nider, nel suo *Formicarius* la cui diffusione e importanza è già stata accennata, condanna le visioni, ma accanto a quelle create dal demonio, ne inserisce (molte) che raccontano di inganni umani a danno di persone semplici (cfr. G. KLANICZAY, *The Process of Trance*, cit.).

intermediarie dirette con il divino, ma in realtà consegnavano le persone al demonio, come testimoniava la confessione della *mulier malefica*. Nel frequentare una *ecclesia* con una presunta santa, occorreva chiedersi con quale autorità era stata costruita, il corpo di un presunto santo non era tale finché la chiesa non ne aveva dichiarato la santità analizzandone vita e miracoli, una santa non era tale solamente perché aveva le convulsioni: occorreva affidarsi alla Chiesa affinché distinguesse il demoniaco dal divino, in una *discretio spirituum*⁶¹⁴ impossibile al laicato.

Il ribaldo albanese

Nel caso di San Severino il predicatore riesce in ogni caso, almeno stando al suo racconto, ad avere la meglio sulla *mulier*, facendola confessare pubblicamente e riuscendo così a convincere gli abitanti dell'inganno diabolico nel quale erano caduti. Aveva potuto contare sul suo carisma di predicatore, sui poteri che gli derivavano dalla sua qualifica di inquisitore e sul potere civile cittadino, che attraverso gli ufficiali aveva portato la donna in piazza⁶¹⁵ ed è pronto a prendersene "cura". Ma poteva anche accadere che tutti questi elementi non fossero sufficienti a garantire un fine positivo all'azione del predicatore.

A Fermo, ormai in tarda età e ammalato, Giacomo della Marca si era fermato nel 1472. La sosta non aveva fini omiletici, ma era dovuta a gravi questioni di salute che lo costringevano ormai a viaggiare in lettiga⁶¹⁶. A Fermo riceverà anche la bolla di papa Sisto IV che lo avrebbe obbligato a recarsi a Napoli presso re Ferdinando, visto l'approssimarsi della sua morte. Già Alfonso

⁶¹⁴ Tra le varie opere relative alla *discretio spirituum*, mi limito a segnalare: N. CACIOLA, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca NY – London 2003; A. VAUCHEZ, *La nascita del sospetto*, in *Finzione e santità*, cit., pp. 39-51, e sempre nello stesso volume P. DINZELBACHER, *Sante o streghe. Alcuni casi del tardo Medioevo*, pp. 52-87. Gabor Klaniczay ha inoltre sottolineato come in realtà i miracoli attribuiti ad alcune sante si avvicinassero molto a quelli che più tardi saranno definiti *maleficia* (G. KLANICZAY, *Miracoli di punizione e maleficia*, in *Miracoli. Dai segni*, cit., pp. 109-135).

⁶¹⁵ Il predicatore non afferma direttamente che la donna gli sia stata portata da militi, ma è abbastanza deducibile dalle circostanze.

⁶¹⁶ A conferma delle gravissime condizioni sappiamo che non poté partecipare al Capitolo generale degli Osservanti tenutosi all'Aquila nel maggio del 1472 seppur obbligato da bolla papale poiché ne era stato nominato Presidente (cfr. G. CASELLI, *Studi su S. Giacomo della Marca*, cit., p. 423). Mancò anche, sempre all'Aquila, alla solenne traslazione del corpo di Bernardino da Siena verso la chiesa a cui aveva posato egli stesso la prima pietra e per la quale tanto si era prodigato (cfr. A. CHIAPPINI, *S. Giacomo della Marca e l'Aquila*, cit., in particolare p. 114).

duca di Calabria infatti aveva più volte chiesto a Giacomo di recarsi con lui nella città partenopea ma il predicatore aveva sempre rifiutato. La bolla papale gli imponeva quindi di trascorrere gli ultimi anni della sua vita nel Regno in modo che dopo la sua morte, il corpo *santo* lì rimanesse⁶¹⁷. Anche la vita di Bernardino da Feltre ci conferma la presenza di Giacomo della Marca, malato, a Fermo. In quell'anno infatti, diretto⁶¹⁸ al Capitolo generale che si sarebbe tenuto all'Aquila, l'allor giovane predicatore decide di allungare il percorso pur di far visita al frate che l'aveva vestito dell'abito francescano. La biografia del feltrino descrive Giacomo come "poco sano, essendo gravato dalla vecchiezza et dai dolori" al punto che non poteva "soffrir ch'alcuno lo toccasse"⁶¹⁹. Il predicatore, d'altronde, aveva all'epoca quasi ottant'anni, età più che ragguardevole per l'epoca anzi eccezionale⁶²⁰. Egli stesso scrive inoltre una lettera agli abitanti di Assisi che lo avevano pregato di visitarli: non può, afferma, per le sue cattive condizioni di salute, ma anche perché doveva prima distogliere la popolazione da alcuni errori "exorti in alcune città e castella di questa provincia". Quello che accadeva a Fermo lo costrinse in ogni caso ad abbandonare le cure del convento e a dedicarsi nuovamente alla predicazione per estirpare un "errore" che non poteva sopportare, e del quale non avrà ragione tanto facilmente⁶²¹.

⁶¹⁷ Il De Ritiis afferma come, nel 1475, avendo dal Re avuto permesso di recarsi all'Aquila un'ultima volta in visita al corpo di Bernardino da Siena, Giacomo della Marca fosse portato in una sorta di gabbia e fosse accompagnato da un Luca, a cui era stata minacciata la pena capitale se avesse osato tornare senza il predicatore.

⁶¹⁸ Il biografo di Bernardino da Feltre racconta l'incontro come avvenuto prima del Capitolo generale, MA cfr. CASELLI, *Studi su S. Giacomo*, cit., p. 425, dove l'incontro è invece situato dopo il Capitolo.

⁶¹⁹ BERNARDINO GUSLINO, *La vita del beato Bernardino da Feltre*, cit., p. 73.

⁶²⁰ La soglia di aspettativa media di vita durante il Medioevo è calcolata, seppur non concordemente, intorno ai 30-35 anni. Quella dei predicatori sembra estendersi sui 55-60 anni (mi limito ad alcuni predicatori più noti le cui date di nascita e morte sono abbastanza certe, senza assolutamente voler indicare una media effettiva, ma a puro titolo esemplificativo): Bernardino da Siena muore a 64 anni (1380-1444 cfr. R. MANSELLI, *Bernardino da Siena, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, IX, Roma 1967, pp. 215-227); Bernardino da Feltre a 55 (1439-1494, cfr. M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., p. 8); Alberto da Sarteano a 65 (1385-1450, cfr. E. CERRULLI, *Berdini, Alberto (in religione Alberto da Sarteano)* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, VIII, Roma 1966, pp. 800-804); Michele Carcano a 57 (1427-1484, cfr. R. RUSCONI, *Carcano, Michele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, XIX, Roma 1976, pp. 742-744). Tutti in ogni caso sono ben lontani dagli 83 di Giacomo della Marca.

⁶²¹ Segnalo che già Bernardino da Siena ad Arezzo aveva avuto delle serie difficoltà nel far abbandonare la Fonte Tecta (cfr. M. MONTESANO, *Supra acqua et supra ad vento*, cit., pp. 172-180), ma non proseguirò in un confronto fra i due avvenimenti in quanto in quel caso si trattava di un luogo devozionale collegato a credenze tradizionali e legato alle proprietà magico-terapeutiche dell'acqua che vi scaturiva (cfr. *ivi*), mentre differente è la situazione che

Il suo biografo e compagno laico negli ultimi anni di vita, Venanzio da Fabriano, racconta⁶²² che a Fermo quello che lui definisce un *albanese ribaldo grande imbriacone* aveva avuto una visione della Madonna, la quale, seguendo uno schema come abbiamo visto tipico delle apparizioni mariane, gli aveva ordinato di annunciare il fatto a tutto il popolo e di far costruire una *ecclesia* che avrebbe protetto tutta la popolazione dalle epidemie. Se al contrario non fosse stata costruita, aveva dichiarato la visione, vi sarebbe stata una *moria grandissima*. La Madonna aveva fornito all'albanese anche un disegno con le fattezze della chiesa, la sua grandezza e la dislocazione delle porte e dell'altare: un progetto completo di come avrebbe dovuto essere l'edificio. La notizia si era diffusa velocemente e molte persone si recarono sul posto per aiutare, portando pietre, calce e legname per la costruzione, semplicemente viveri per i lavoratori, o per sola devozione, con *concurso si grande* che in soli tre giorni fu fatto un grande lavoro. Giacomo della Marca, racconta il biografo, udendo questo "l'ebbe tanto per male che non ce poteva avere paciencia ad sentire tale errore". Nonostante la malattia e la vecchiaia⁶²³ decise così di usare la sua arma migliore e fece bandire dal governo cittadino che egli avrebbe predicato in piazza e che ogni uomo avrebbe dovuto assistere alla predicazione. Il futuro santo marchigiano predicò tre o quattro volte *reprendendo et incappellando* tutto il popolo della sua cecità e del suo errore. Purtroppo non ci è dato conoscere il contenuto di questi sermoni, ma Venanzio da Fabriano, ne riassume quello che doveva essere il contenuto principale: "tanti santi religiosi et valenti homini de tante religione⁶²⁴ sante haveno predichato in questa vostra città dandone tante sancte et bone doctrine et ammajstramenti, et non li havete voluto credere né fare niente de ciò che habbiam dicto, et havete volute credere ad quillo imbriacone, biastemiatore di Dio et de li santi". Il predicatore si scaglia contro la città, che non dà retta ai predicatori ma segue invece l'albanese, in un confronto diretto tra gli uomini che sono parte della Chiesa come istituzione, santi e valenti, e l'albanese che invece, a detta del predicatore, non solo ne era escluso, ma era anche un pessimo cristiano. Giacomo della Marca però non si limitò alla sola predicazione: sempre secondo il racconto del suo biografo, dovette intimare la scomunica per chiunque avesse

si crea a Fermo, come vedremo, dove la visione si inserisce in un contesto pienamente cristiano.

⁶²² M. SGATTONI, *La Vita di S. Giacomo*, cit., p. 169.

⁶²³ Il frate aveva abbandonato ufficialmente la predicazione nel 1467 (MS BAV Vat.Lat. 7780 f. 1v: "Ego frater Iacobus de Montepandone ordinis minorum etate viginti duorum annorum in nomine Domini ingressus sum in ordinem sancti Francisci de mense iulii 1416. Et incepi predicare in festo sancti Antonii de Padua in sancto Salvatore prope Florentiam 1420. Et dimisi predicationem in festo sancti Bernardini de mense madii 1467, manu propria: - habens etatem septuaginta quinque annorum" citato da D. LASIC, *Sermone s. Iacobi de Marchia*, cit., p. 478).

⁶²⁴ Il termine *religione* è da intendersi come *ordo* (cfr. L. PELLEGRINI, *Che sono queste novità? : le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Liguori, Napoli 2000).

osato recarsi nuovamente alla chiesa dell'albanese, cosa che poteva fare "perché lui era Inquisitore de la Fede in tucto el mondo facto da più Papa". Minacciò inoltre di andarsene dalla città e di non farvi più ritorno, e, per concludere, ribaltando le minacce della visione, avvisò di una *pessima mortalità* che avrebbe decimato l'intera popolazione. Il predicatore aveva usato tutte le sue carte, richiamando il suo ruolo di garante della retta fede attraverso la scomunica, di intermediario con il divino che avvisava dell'ira di Dio che si sarebbe concretizzata nell'epidemia, e inoltre aveva anche fatto leva sul suo legame personale con la città, minacciando di allontanarsi per sempre. Nonostante questo però i fermani continuarono a recarsi sul luogo della visione, perché "molto più credevano all'albanese che al beato Iacomo". A Venanzio da Fabriano non resta che concludere il suo racconto dell'evento, narrando di come il predicatore partisse da Fermo per mai più farvi ritorno, mentre sulla città da lì a poco si sarebbe scagliata una tale epidemia che "el patre e la matre abandonava li figlioli e li figli abandonavano el patre e la matre". Il giudizio divino fu talmente violento, afferma ancora Venanzio, che la città non sarebbe più stata quella di prima, colpevole di non aver ascoltato le parole di Giacomo.

Sembra dunque che nonostante la fama del frate in odore di santità e il rapporto di lunga data che lo legava alla cittadina marchigiana, il suo potere persuasivo fosse messo a dura prova e vinto dalla sacralità della visione mariana. Sembra anche che il predicatore, per recuperare la devozione cittadina alla fede cristiana, abbia utilizzato prevalentemente dure minacce. Nella realtà i fatti non andarono esattamente in questo modo, e il suo intervento fu meno netto e più mediato dal ceto di governo cittadino. Documenti contenuti nell'archivio di Fermo⁶²⁵ ci confermano infatti gli avvenimenti. Questi sebbene molto brevi e riassuntivi ci permettono anche di aggiungere alcuni dettagli, che fra Venanzio, scrivendo una biografia con intento agiografico, aveva preferito omettere. Negli atti del governo fermano, il 12 marzo 1473 è segnalata la predicazione del frate "contra machinam et idolatriam per Petrum albanensem"⁶²⁶ al quale *dicitur* fosse apparsa la Vergine Maria e presso il quale molte persone accorrevano. Scopriamo inoltre che egli aveva predicato anche al Consiglio di Cernita, il quale, sebbene non concordemente (66 a favore ma ben 44 contrari), aveva deciso che in tutto fosse fatta la volontà del francescano. Veniamo anche a sapere che l'albanese Pietro aveva fatto fare una pittura, molto probabilmente rappresentante la

⁶²⁵ I documenti sono stati editi da C. TOMMASINI, *La città di Fermo e san Giacomo della Marca, "Picenum Seraphicum"*, 13 (1976), pp. 171-200.

⁶²⁶ Ivi, pp. 196 e segg.

visione, che assume un ruolo fondamentale nella vicenda⁶²⁷. Nuovamente il 28 marzo durante il consiglio generale cittadino viene ribadito che, per quanto riguarda la predicazione effettuata dal francescano contro chi crede alle parole di Pietro l'albanese, vengano seguite le volontà e i consigli del frate: indizio che la predicazione giacomiana, come segnalato anche da Venanzio da Fabriano, non aveva avuto l'effetto sperato. Giacomo della Marca deve essersi quindi allontanato da Fermo, per circa un mese, poiché viene deliberato di informarsi *caute* presso un frate del convento dell'Annunziata "quid actum sit" da parte del predicatore, nel dubbio che egli si sia recato dal sommo Pontefice. Probabilmente il governo temeva che il frate intendesse porre veramente in atto le sue minacce.

Al suo ritorno però il frate si dimostra intenzionato a riportare i fermi nell'ortodossia utilizzando un altro metodo. Quando i rappresentanti della Cernita si recano al convento egli li accoglie "animo iocundo". Annuncia che vuole recarsi a Napoli da re Ferdinando⁶²⁸ ma che prima egli avrebbe regalato ai fermi una sua preziosa icona, dipinta da san Luca e "digna honorari": il popolo si impegnava quindi ad abbandonare l'errore e a portare il dipinto in processione nella città. Il consiglio, molto preoccupato per l'opinione di Giacomo della Marca su Fermo, delibererà quindi nuovamente di seguire tutti i consigli del frate. Ma gli abitanti della contrada Pila, dove evidentemente aveva avuto luogo la visione e si stava costruendo la chiesa, protestano: non erano stati consultati ed insistono affinché la pittura venga eseguita. Il consiglio dunque, stretto tra i rappresentanti di una delle contrade più importanti della cittadina e la volontà del frate, media. Alla chiesa verranno tolti i muri laterali esistenti ed il denaro derivante dalle elemosine. Verrà inoltre bandito che nessuno dovrà recarvisi per pregare sotto pena di un ducato aureo. Per quanto riguarda il dipinto, però, viene stabilito di attendere sino all'arrivo del vescovo fermano. La chiesa perde dunque il suo carattere di edificio, ma rimane nei cittadini la necessità di mantenere memoria dell'apparizione, nonostante quanto aveva detto il predicatore e nonostante la preoccupazione del governo, pronto a far tutto affinché il frate "ne discedat, neque capiat indignationem pro tali materia" (frase ribadita svariate volte nelle delibere). Uno degli scopi principali del governo cittadino era quindi mantenere buoni rapporti con Giacomo della Marca: il frate osservante aveva avuto contatti frequenti con la città, vi aveva predicato svariate volte, era intervenuto nella redazione degli statuti cittadini e vi aveva fondato il suo

⁶²⁷ La pittura viene nominata molto spesso nei documenti in questione, a volte anche senza menzionare la visione ("Item de predicatione facta per patrem fratrem Jacobum de illa pittura quam facere fecerat ille Petrus albanensis"; altrove "et maxime de illa pictura", ivi).

⁶²⁸ Come gli ordinava la bolla papale vista in precedenza.

primo convento⁶²⁹. Inoltre per lungo tempo vescovo della diocesi di Fermo era stato quel Domenico Capranica, cardinale protettore degli Osservanti e con il quale Giacomo della Marca aveva spesso collaborato e che ben conosceva⁶³⁰. La popolazione però, soprattutto quella della contrada dove l'edificio era in costruzione, non sembra della stessa opinione. L'apparizione delle Vergine, con delle indicazioni che potevano salvare da una enorme epidemia, molto probabilmente identificabile con la peste, non poteva essere tralasciata nemmeno per ascoltare le parole di un predicatore, sebbene questo fosse noto e in fama di santità. D'altronde la terra di Fermo era una terra di visioni. Mario Sensi, analizzando i documenti della diocesi per il solo ventennio dal 1411 al 1431, ha riscontrato ben 13 privilegi vescovili per la fondazione di santuari in seguito ad una visione, tutti contenenti riferimenti alla peste⁶³¹. Erano questi piccoli luoghi di culto di interesse locale, di cui il vescovo aveva solo il compito di confermare la liceità. Il comune in seguito ne avrebbe detenuto lo juspatronato ed avrebbe provveduto al suo controllo, solitamente attraverso la creazione di una fraternita di laici a tal scopo, o l'elezione di un responsabile laico⁶³². Erano luoghi profondamente legati alla zona in cui erano stati fondati, costruiti all'interno di una realtà locale ben specifica, simbolo della devozione civica. Nel caso analizzato infatti il governo comunale e i cittadini si occupano del santuario. Non detengono ancora il privilegio vescovile, ma in quel periodo il vescovo è assente: Nicola Capranica era deceduto⁶³³, ed il suo successore, Angelo Capranica, doveva evidentemente ancora giungere in città. Ma questo non aveva certo fermato i devoti nella costruzione dell'erigendo edificio. La peste infatti, che scosse in maniera endemica l'Europa per tutto il Quattrocento aveva rispetto alle altre malattie una caratteristica differente: era opinione concorde che fosse una punizione divina per i peccati commessi. Non vi era

⁶²⁹ Cfr. G. CASELLI, *Studi su s. Giacomo della Marca*, cit.; C. TOMMASINI, *La città di Fermo*, cit.; R. M. DESSI, *Predicare e governare nelle città*, cit.; EAD., *La prophétie, l'évangile et l'état*, cit.; E. TASSI, *La predicazione antiusura*, cit. Il convento da lui fondato costerà molte critiche agli osservanti per l'eccessiva ricchezza, cfr. G. G. MERLO, *Ordini mendicanti e potere*, cit., in particolare pp. 285-286.

⁶³⁰ Cfr. A. G. LUCIANI, *Il cardinale Domenico Capranica e s. Giacomo della Marca*, cit.; ma anche cap. III, n. 343.

⁶³¹ M. SENSI, *Santuari politici "contra pestem". L'esempio di Fermo*, in *Miscellanea di studi marchigiani in onore di Febo Allevi*, a cura di G. PACI (Università degli studi di Macerata, pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia 36) Bagaloni, Agugliano 1987, pp. 605-652.

⁶³² Cfr. M. SENSI, *Laici a servizio della comunità parrocchiale. L'istituto medievale del santesato*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti*, cit., pp. 413-445 (precedentemente in *Servire ecclesiae*, Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini, Bologna 1999, pp. 147-179).

⁶³³ Il 9 aprile 1473, dopo, quindi, la presunta apparizione della Vergine e l'intervento giacomiano. Cfr. M. MIGLIO, *Capranica, Nicolò* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, XIX, Roma 1976, pp. 161-162.

nessun rimedio disponibile per chi era colpevole se non le forme del culto⁶³⁴. La Vergine, apparendo e richiedendo opere devozionali, si erigeva a protettrice della città e la città provvedeva a soddisfare le sue richieste. Maria poteva chiedere processioni, ma molto spesso chiedeva proprio la costruzione di edifici. A volte li richiedeva in tempi molto brevi. A Macerata, nel 1447, un santuario era stato costruito in un solo giorno per seguire le richieste della Madonna ed allontanare la peste, dopo che una chiesa eretta a S. Bernardino non aveva portato la protezione sperata⁶³⁵. Anche a Fermo era stata costruita una chiesa in breve tempo, e già in quel caso tra le “condizioni” per essere risparmiati dall’epidemia vi erano le dimensioni precise dell’edificio⁶³⁶. L’*ecclesia* dell’albano si inseriva quindi pienamente in un fenomeno frequentissimo all’epoca. Lo stesso fatto che il visionario fosse un albanese lo introduceva tra quei marginali che sono spesso destinatari di visioni, come abbiamo già visto⁶³⁷, e nelle Marche “ponte tra Oriente e Occidente” - come ha definito Ancona Jean Delumeau⁶³⁸ - proprio gli stranieri (albanesi ma anche slavi e dalmati) erano tra coloro che più frequentemente avevano visioni⁶³⁹. La presenza di albanesi (e di slavi) nella zona era davvero molto forte e sembra essere dovuta all’importanza del porto di Ancona e dei suoi rapporti con l’altra

⁶³⁴ Cfr. C. CRISCIANI e M. PEREIRA, *Black Death and Golden Remedies. Some remarks on Alchemy and the Plague*, in *The Regulation of Evil. Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI e F. SANTI, Sismel -Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998 (Micrologus' library 2), pp. 7-39.

⁶³⁵ M. SENSI, *I santuari Mariani*, cit. in particolare p. 330; ID., *Santuari politici "contra pestem"*, cit.. Per altre apparizioni a Macerata, R. RUFFINI, *Medici e guaritori forestieri nella Marca anconitana, in particolare nella città di Macerata, nei secoli XIV-XVI*, in *Stranieri e forestieri nella Marca dei secc. XIV-XVI*, Atti del XXX convegno di studi maceratesi (Macerata, 19-20 novembre 1994), Centro di studi storici maceratesi, Macerata 1996, (Studi maceratesi 30), pp. 233-383.

⁶³⁶ Nel 1399 era giunta voce che alcuni imbarcati su delle navi che venivano dall’Oriente, avevano detto che la costruzione di una chiesa larga e lunga tre passi in un solo giorno avrebbe risparmiato la città, castello o castrum. I fermani decidono di costruirla e ne danno immediatamente bando. Si tratta, come ha rimarcato Mario Sensi, di un santuario senza fondamenta, acherotipa, come molti altri santuari costruiti nel periodo. Lo studioso ha inoltre collegato questa caratteristica con modelli biblici, il signore infatti avrebbe preferito abitare in edifici frugali e provvisori (cfr. M. SENSI, *Santuari "contra pestem"*, cit. e ID., *S. Maria "liberatrice della peste"*, cit., in particolare p. 63-4; il racconto della fondazione del santuario è in ANTONIO DI NICOLA, *Cronaca fermana ... dall'anno 1176 sino all'anno 1447*, a cura di C. TREVISANI, in *Cronache della città di Fermo*, ed. G. DE MINICIS - M. TABARRINI, Firenze 1870, pp. 27-28).

⁶³⁷ Cfr. sopra, per l’inserimento degli stranieri nelle Marche, *Stranieri e forestieri nella Marca*, cit.

⁶³⁸ J. DELUMEAU, *Un ponte tra Oriente e Occidente. Ancona nel '500*, “Quaderni Storici”, 13 (1970), pp. 26-47 (pur essendo dedicato all’importanza del porto anconitano nel secolo XVI, il saggio dimostra come le Marche fossero punto centrale del transito di merci e persone con l’Oriente, con alcuni accenni al secolo precedente).

⁶³⁹ M. SENSI, *Alle radici della committenza santuariale*, cit., in particolare p. 235.

costa dell'Adriatico. Gli accenni alla loro presenza negli statuti cittadini conferma la loro liminalità e la loro estraneità alla *communitas*: in molte *riformanze* della zona vengono inseriti nei *Libri maleficiarum* (gli statuti di Fermo indicavano che arrivavano in città “ad maleficiendum proniores”⁶⁴⁰) ed erano anche spesso espulsi dalle città, soprattutto in caso di peste⁶⁴¹. Sono frequentemente indicati infatti come portatori dell’epidemia, come ‘untori’, e per questo venivano scacciati dalle comunità ai primi accenni di contagio⁶⁴². Ed in effetti, il termine “ribaldo” utilizzato da Venanzio per descrivere l’albanese sembra da riconnettersi ad uno stato di vagabondaggio⁶⁴³ associato inoltre anche altrove all’eterodossia⁶⁴⁴. Riguardo al loro ruolo come visionari anche a Macerata la Madonna era apparsa ad un albanese ed era stato fondato il santuario di s. Maria della Fonte, e sempre lì era apparsa ad un'altra albanese, di nome Lucia, che in seguito fece costruire un ospedale ed una *domus* per curare gli appestati, il presidio più grande della città contro la peste⁶⁴⁵. Il legame con la peste era dunque a doppio filo, ed è probabile che le visioni permettessero a queste persone, che altrimenti sarebbero state scacciate dalla città e dal contado, di non dover abbandonare la propria casa.

Le apparizioni mariane erano dunque ben frequenti nella zona. Roberto Paciocco⁶⁴⁶ ha sottolineato come l’area del fermano fosse una zona dove la devozione alla Madonna era radicata da molto tempo. Sin dal XI secolo il culto

⁶⁴⁰ Cfr. O. NICCOLI, *Madonne di montagna*, cit., p. 115, n. 65.

⁶⁴¹ Cfr. D. GECCHI, *Disposizioni statutarie sugli stranieri e sui forestieri*, in *Stranieri e forestieri*, cit., pp. 29-91.

⁶⁴² Cfr. M. SENSI, *Fraternite di slavi nelle Marche: il secolo XV*, in *Le Marche e l’Adriatico orientale: economia, società cultura dal XII secolo al primo Ottocento*, Atti del convegno (Senigallia, 10-11 gennaio 1976), Deputazione di storia patria per le Marche, Ancona 1978, 53-84. Sembrano però partecipare attivamente alle pratiche devozionali delle località in cui si inseriscono, sebbene sembra preferissero mantenere una loro identità religiosa, attraverso la costituzione di confraternite e di chiese dedicati a santi ai quali erano particolarmente votati (in particolare S. Venerata). Cfr. M. SENSI, *Slavi nelle Marche tra pietà e devozione*, in *Stranieri e forestieri*, cit., pp. 481-506. L’autore ricorda anche come un albanese era stato uomo di fiducia dello stesso Giacomo della Marca durante gli anni '50.

⁶⁴³ cfr. R. TREXLER, *“Correre la terra”*, cit., dove l’autore ripercorre le origini e gli sviluppi medievali di questo insulto.

⁶⁴⁴ Nella cronaca di Bernardino Aquilano i conventuali definiscono “ribaldi” i fraticelli de’ opinione che li tormentavano a Perugia: “Isti ribaldi nos persequuntur et lamentari non possumus, (...)”, (BERNARDINI AQUILANI *Chronica fratrum minorum observantiae*, a cura di L. LEMMENS, Typis Sallustianis, Roma 1902, p. 10). In ogni caso lo stesso Venanzio utilizza alcune volte il termine sempre ad indicare personaggi di dubbia fama e che si contrapposero in qualche modo all’operato del predicatore: tra gli altri lo utilizza per indicare un omosessuale che tenta di uccidere Giacomo dopo aver sentito la sua predica “De sodomia” (M. SGATTONI, *La Vita*, cit., pp. 144-145).

⁶⁴⁵ Per entrambi, cfr. R. RUFFINI, *Medici e guaritori forestieri*, cit., pp. 233-383.

⁶⁴⁶ R. PACIOCCO, *Santi e culti nella storia della Marca d’Ancona (secoli XIII-XV)*, in *I francescani nelle Marche*, cit., pp. 84-103; in particolare p. 89.

della Vergine era stato incoraggiato dai farfensi, e fu in seguito promosso anche dai cistercensi. Entrambi gli ordini operarono sia sottolineando l'importanza delle feste mariane, sia intitolando alla Madonna numerose chiese ed abbazie. A confermare questa devozione mariana dell'area, basti ricordare che la chiesa fondata a Monteprandone da Giacomo della Marca aveva ottenuto, nel 1450 da Papa Niccolò V, una remissione penitenziale che poteva essere lucrata in occasione delle festività dell'Assunzione e di vari santi francescani. Callisto III mantenne però solamente l'indulgenza relativa alla festa mariana, visto che "le altre indulgenze dell'altre feste pare che siano superfluamente concesse non venendoci li populi"⁶⁴⁷. Occorre poi non dimenticare che sia San Severino (di cui abbiamo parlato in precedenza) che Fermo si trovavano sulle grandi vie dei pellegrinaggi⁶⁴⁸, e che i cittadini delle zone, oltre ad essere circondati da fenomeni di visioni, erano quindi sicuramente spesso a contatto con il fervore devozionale che il pellegrinaggio causava. È noto come lungo queste grandi strade che univano i luoghi santi la fondazione di santuari fosse più frequente, anche perché questa trasformava la località da luogo di passaggio a luogo di visita, con evidenti benefici economici per la comunità, grazie anche ai *mercata* che abbiamo visto normalmente formarsi attorno all'edificio sacro⁶⁴⁹. Per i cittadini di Fermo quindi la visione, la fondazione della chiesa ed il dipinto erano momenti noti, eccezionali perché connettevano con il sacro, ma ricorrenti e, in un certo qual modo, forme "normali" di contatto con il divino. Riproponevano eventi che già si erano verificati ed erano stati spesso approvati dall'autorità episcopale: era l'opposizione giacomiana in questo caso ad essere l'eccezione, l'evento nuovo. Quasi un'intrusione in uno schema ben consolidato di relazione laica e civica con il sacro. E infatti i cittadini di Fermo non sembrano lasciarsi intimidire eccessivamente dalle minacce del predicatore: continuano a frequentare la chiesa e si lamentano con il governo locale quando questo decide di seguire le istruzioni del frate.

Visioni, immagini e sostituzioni

Abbiamo già mostrato come inizialmente il predicatore tentasse di distogliere la devozione pubblica dall'albanese attraverso minacce e attraverso l'identificazione di quella devozione con un culto erroneo assimilabile all'eresia. Ma questi strumenti non sono sufficienti ed egli quindi utilizza un'altra tecnica: decide di concedere alla popolazione di Fermo quanto essa

⁶⁴⁷ Ibidem.

⁶⁴⁸ *Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia centrale*, Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 21-22 maggio 1999), a cura di E. MENESTÒ, CISAM, Spoleto 2000.

⁶⁴⁹ Cfr. M. SENSI, *Santuari, culti e riti "ad repellendam pestem"*, cit.

ricercava, vale a dire mezzi apotropaici che potessero sostituire quelli garantiti dalla visione dell'albanese. Giacomo della Marca infatti innanzitutto offre il dipinto della Madonna *per manu sancti Luce*. Le immagini sacre della Vergine attribuite all'evangelista sono frequentissime durante tutto il tardo medioevo, ed erano considerate come potentissimi mezzi di rappresentazione del sacro proprio perché, non erano semplici raffigurazioni del soprannaturale, ma erano stata dipinte da chi la Madonna l'aveva vista davvero. Il modello del dipinto era il sacro quando era ancora umano, la Vergine in carne ed ossa. Quando Giacomo lo consegna agli abitanti di Fermo, quindi non sta consegnando un semplice quadro. Sta consegnando un oggetto altamente connesso con il divino e che era ritenuto avere delle grandissime proprietà di intercessione. A Firenze ed a Bologna era proprio un dipinto di san Luca a venir portato in processione per far cessare la pioggia⁶⁵⁰ anch'essa, come visto in precedenza, ritenuta avere origine nell'ira divina, ma numerosi erano i dipinti di san Luca sparsi per tutta Italia, e a tutti era riservata una venerazione particolare⁶⁵¹. Egli stesso aveva donato un'altra immagine sacra, sebbene non dipinta da san Luca, conservata oggi nel monastero delle Clarisse di Ferrara. Essa porta una scritta di mano del predicatore:

La quale ymagine yo fra Iacobo supradito lo datta et donata a Sancta Maria de Gratia de frati minori, la quale novamnete s'edifica apresso alla magnifica et devotissima cita de' Jnseno [?]. Et so' certo che con piena fede de qualunca persona cristiana se recomandera a lei ne le sue necessitadi et pericoli, gratosamente conseguira l'effetto de la sua petitione⁶⁵².

⁶⁵⁰ R. TREXLER, *Florentine Religious Experience*, cit.; i bolognesi, quando nel 1433 la pioggia era talmente abbondante da rovinare tutti i raccolti e dopo aver fatto svariate processioni tutte inutili, udendo che i fiorentini risolvevano i loro problemi di pioggia eccessiva portando in processione la Madonna dell'Impruneta attribuita a san Luca, si ricordano improvvisamente di possedere una Vergine dipinta dall'evangelista, e provvedono quindi a portarla in processione, questa volta ottenendo la tanto desiderata cessazione della pioggia (cfr. *Corpus Chronicorum Bononiensium*, a cura di A. SORBELLI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XVIII/1, parte 4, pp. 63-64 e CHERUBINO GHIRARDACCI, *Della Historia di Bologna*, parte terza, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXXIII, parte 1, p. 41).

⁶⁵¹ Cfr. M. BACCI, *Il pennello dell'evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, GISEM, Pisa 1998, H. BELTING, *Il culto delle immagini*, cit.; per quanto riguarda l'identità immagine-rappresentato cfr. E. KRIS e O. KURZ, *La leggenda dell'artista: un saggio storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 (ed. or. : *Legend, Myth, and Magic in the Image of the Artist : A Historical Experiment* - 1981), in particolare pp. 60-88.

⁶⁵² Riportato da D. LASIC, *De vita*, cit, p. 154; citato anche da R. PACIOCCO, *Santi e culti*, cit., p. 98.

Anche in questo caso quindi si trattava di un'immagine miracolosa, donata dal predicatore che la offre e la presenta in quanto tale. Non bisogna inoltre dimenticare l'importanza che ebbero proprio le immagini sacre come mezzo di protezione dalla peste, testimoniate dalla grande diffusione di dipinti di san Sebastiano e della Madonna della Misericordia, che con il suo mantello proteggeva i cittadini dalle frecce dell'ira divina. Attraverso queste immagini, portate in processione e venerate, la popolazione chiedeva la protezione divina e “*was taking positive – and in their eyes effective – steps to regain control over their environment*”⁶⁵³. L'immagine donata da Giacomo della Marca, che è ancora presente a Fermo (fig. 12) e che è stata di recente oggetto di un restauro⁶⁵⁴, rappresenta, secondo Hans Belting, “una dei più grandi misteri nella storia della pittura delle icone”⁶⁵⁵. Essa raffigura la Madonna senza bambino, con le mani incrociate sul petto, in una commistione tra stile regionale e bizantino, ancor più accentuato dalla cornice argentea di chiara provenienza orientale⁶⁵⁶. Lo stile bizantineggiante in ogni caso contribuiva a rendere l'attribuzione a san Luca ancor più credibile, inserendo il dipinto nell'ambito delle reliquie d'Oriente. Ma l'icona donata dal predicatore alla comunità si rivela essere in diretta concorrenza con quello fatto eseguire dall'albanese: anche quest'ultimo infatti aveva *visto* la Vergine. Poteva descriverla, delinearne le fattezze e raccontarla come *effettivamente* era. E la sua Madonna aveva anche qualche cosa in più: non era, è vero, la Madre di Dio quando ancora era terrena, e l'uomo non possedeva l'alone di santità e di distanza mistica che avvolgeva l'evangelista, ma la *sua* Vergine era una Vergine “locale”. Quella Madonna che l'albanese faceva dipingere era apparsa per salvare la comunità di Fermo, a testimonianza di un interesse del divino per quella collettività. Il suo dipinto diveniva reliquia viva di un evento soprannaturale che prometteva alla comunità fermana speranza di salvezza. Ed il fulcro della devozione collettiva si trasformava così dalla *ecclesia* che la visione aveva richiesto, al dipinto dell'apparizione. Il governo comunale riesce a far distruggere le mura dell'edificio, ma deve lasciare il dipinto non ancora terminato, ed è alla distruzione del dipinto che si oppone la contrada Pila. Era davanti a questa immagine che si esprimeva la devozione cittadina per la Vergine se in uno degli atti, proibendo la frequentazione del luogo, il consiglio scrive: “*prohibere visitationem illius picture et orationem ante illam*”⁶⁵⁷. La

⁶⁵³ L. MARSHALL, *Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy*, “Renaissance Quarterly”, vol. 47, n. 3 (Autumn 1994), pp. 485-532, citazione a p. 488.

⁶⁵⁴ Cfr. R. MORICONI, *La Sacra Icone di Fermo*, “Cimbas. Organo d'informazione interna all'istituto di ricerca delle fonti per la storia della civiltà marinara picena”, 14 (marzo 1998), pp.52-59. Colgo l'occasione per ringraziare il signor Gabriele Cavezzi che mi ha gentilmente fornito la rivista.

⁶⁵⁵ H. BELTING, *Il culto delle immagini*, cit., in particolare pp. 423 – 425.

⁶⁵⁶ Cfr. Ivi.

⁶⁵⁷ C. TOMMASINI, *La città di Fermo*, cit., p. 199.

pittura si era trasformata in un'immagine sacra, e cancellarla sarebbe stato un evidente atto sacrilego, come da secoli la chiesa stava insegnando al laicato. Quel dipinto era diventato (o poteva diventare) una reliquia della comunità, punto focale delle devozione collettiva⁶⁵⁸. Per questa ragione Giacomo non può donare una semplice immagine sacra, ma deve offrire, in cambio dell'abbandono di quella, un dipinto mariano con la stessa quantità di connessione al soprannaturale, vale a dire un'icona dipinta da san Luca.

Per rendere civica l'icona e trasformarla in simbolo identitario⁶⁵⁹ serviva però anche un rituale attraverso il quale la comunità si raccogliesse attorno ad essa e se ne "impossessasse". La processione, parte integrante delle richieste giacomiane, serviva anche a questo. Nel corteo processionale la comunità si univa, e attraverso l'immagine e la propria devozione risacralizzava lo spazio cittadino, attraverso "una nuova consacrazione a Dio dello spazio urbano macchiato dai peccati dei suoi abitanti"⁶⁶⁰. La processione stessa, itinerario che propaga la devozione e la fede a tutti gli spazi del vivere collettivo, veniva richiesta spesso anche dalla Madonna nelle visioni⁶⁶¹: i due tipi di richiesta, nonostante tutte le evidenti differenze – che andrebbero collegate, di caso in caso, con le necessità e i contesti della comunità in questione – hanno una base comune. Costruendo una chiesa, dietro richiesta dell'apparizione mariana, in maniera collettiva, la comunità si vota nuovamente alla Vergine. Gli sforzi di ogni membro della comunità prodigati nella realizzazione dell'edificio portano ad un inserimento del singolo all'interno di un progetto comunitario di salvezza e redenzione. La città intera si redime esprimendo la propria devozione nella costruzione di un luogo sacro cittadino, dove, riunendosi sotto il tetto richiesto per ospitare la Vergine, ricorderà la propria unità e la propria

⁶⁵⁸ Sull'importanza delle immagini sacre (soprattutto mariane) nella vita cittadina: R. TREXLER, *The Florentine Religious Experience*, cit.; M. RUBIN, *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Culture*, Central European University Press, Budapest-New-York 2009; H. BELTING, *Il culto delle immagini*, cit.; *The Miraculous Image in Late Middle Ages and Renaissance*, cit.; D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni ed emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino 1993, (ed. or. *The power of Images: studies in the History and Theory of Response* - 1991); sul loro uso nella vita privata: O. NICCOLI, *Bambini in preghiera nell'Italia*, cit.; M. BACCI, "Pro remedio animae", cit.. Sulla loro capacità di connettere con il soprannaturale: A. DUPRONT, *Il sacro*, cit., in particolare p. 120 e segg.; C. GINZBURG, *Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa*, in ID., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998; J. WIRTH, *Théorie et pratique de l'image sainte à la veille de la réforme*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", t. XLVIII (1986), pp. 319-358.

⁶⁵⁹ Sulle immagini sacre come simboli identitari, cfr. M. RUBIN, *Devotion and Emotion*, cit.

⁶⁶⁰ A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri*, cit., p. 464.

⁶⁶¹ A Civitanova nel 1412 era apparsa ad uomo intento a far legna la Madonna richiedendo una processione per pregare Dio di far fermare la peste ed una chiesa dove era stata sentita la voce (cfr. M. SENSI, *Alle radici della committenza*, cit.) Una richiesta di una visione mariana era all'origine anche della processione dei Bianchi (cfr. ID., *I bianchi tra Umbria e marche*, cit.).

elezione. Allo stesso modo nella processione il corpo dei fedeli cristiani, unito, opera attraverso una risacralizzazione dei propri spazi. In entrambi i casi la collettività agisce in maniera unitaria al fine di mettersi nuovamente nelle mani della Madonna, dimostrando la propria fede. D'altronde gran parte dei riti seguiti nel Medioevo per invocare la cessazione della peste o la protezione delle città da essa sono collettivi: fossero costruzioni di chiese, processioni o pellegrinaggi, prevedevano in ogni caso la partecipazione della comunità, probabilmente perché la peste stessa era malattia epidemica implicante il contagio dell'intera comunità⁶⁶². Raramente una volta entrata all'interno delle mura cittadine la peste risparmiava una famiglia intera.

Nella processione richiesta da Giacomo della Marca però si può intravedere qualcosa di più. Nelle processioni infatti non solo veniva risacralizzata e unita nell'identità cristiana la comunità, ma questo veniva fatto in maniera gerarchica e detta da regole precise e ripetute, almeno nello schema⁶⁶³, che univa la comunità e allo stesso tempo ne richiamava l'ordine sociale. All'inizio venivano posti i bambini, in seguito le confraternite, gli ordini regolari e il clero con l'immagine (o la reliquia) situata al centro del corteo, poi il ceto governativo cittadino ed infine il popolo⁶⁶⁴. Nel corteo devozionale che circondava l'icona donata da Giacomo della Marca, l'albanese Pietro (se vi partecipò) era relegato tra la folla indistinta dei cittadini, e assieme alla gente comune seguiva chi era depositario del potere di gestire il sacro. La città con la processione si risacralizzava, ma confermava anche i ruoli assegnati ad ognuno. I cittadini seguivano gli ordini della Chiesa che portavano il sacro e, per le vie della città, confermavano la propria ortodossia, in contrapposizione a quell' "errore" – tanto simile all'eresia e all'idolatria – che aveva fatto adirare il predicatore.

Il fulcro dell'azione del predicatore non era quindi l'albanese, ma la *communitas cristiana*. Lo stesso fulcro era anche al centro dell'azione contro la *mulier malefica* di San Severino, sia naturalmente quando il racconto veniva narrato nella predicazione, ma anche quando la donna viene interrogata in piazza. Il fine è sì far confessare la donna, ma ciò dev'esser fatto pubblicamente, perché la confessione è solo il mezzo attraverso il quale si

⁶⁶² Per altri comportamenti devozionali (anche organizzati) al fine di debellare la peste, cfr., fra gli altri, A. NIERO, *Pietà ufficiale e pietà popolare in tempo di peste*, in *Venezia e la peste 1348/1797*, Marsilio, Venezia 1980, pp. 287-293.

⁶⁶³ Ottavia Niccoli ha definito questo ordine "a doppia scala o parabolico" dal basso fino all'apice dell'immagine sacra (o della reliquia) e poi di nuovo in discesa verso il popolo comune. (O. NICCOLI, *La vita religiosa*, cit., p. 50). Sulla processione come rito apotropaico cfr. anche G. CIAPPELLI, *Carnevale e Quaresima*, cit. in particolare pp. 159-172; R. TREXLER, *Ritual Behaviours*, cit., in particolare p. 125 e segg. e ID., *Public Life*, cit., in particolare pp. 331-364.

⁶⁶⁴ Cfr. O. NICCOLI, *La vita religiosa*, loc. cit.

raggiunge lo scopo finale, cioè riportare la *communitas* all'ortodossia, i fedeli all'interno delle direttive della Chiesa. La donna e l'albanese sono condannati perché con le loro affermazioni, con la loro santità diabolica e ingannatrice, contaminano quel gregge di cui il predicatore doveva aver cura. Lo stesso meccanismo era stato messo in atto quando il predicatore, in Ungheria, aveva scoperto che un tronco era adorato come un Dio perché si muoveva (o veniva mosso, Giacomo utilizza il passivo "movebatur"). Giacomo lo fa segare e poi lo fa appendere come un impiccato davanti al pulpito. Addirittura la regina venne "ad videndum quod ego suspendissem deum"⁶⁶⁵, racconta il predicatore. La narrazione è leggermente differente nella biografia di Venanzio da Fabriano⁶⁶⁶, che pure afferma di averlo saputo più volte dal "beato Iacomo proprio et da soy compagni quali se nce trovaro". Avviene in Boemia⁶⁶⁷ e l'albero non era un semplice tronco, ma su di esso ad un pastore era apparsa la Vergine Maria, causando naturalmente tanto "concurso et devotione de tanta gente" che al predicatore fu consigliato di non predicare contro di esso⁶⁶⁸. L'azione di Giacomo comunque rimane la stessa: fa impiccare "ad modo de uno ladro" il tronco. I ricettori finali della scena sono, naturalmente, i fedeli (o infedeli) che avevano creduto a quell'incursione incontrollata del sacro nel mondo reale, che avevano lasciato contaminare la loro fede dalle affermazioni di persone poco affidabili (la *virtus* stava diventando qualità discriminante anche per l'affidabilità dei visionari⁶⁶⁹). Dal suo pulpito, che lo alza al di sopra della gente comune e lo rende portavoce di Dio, il predicatore dimostra al suo popolo che quel genere di forme devozionali era scorretto. La *mulier malefica* sembra salvarsi confessando la possessione diabolica, mentre in Boemia non si fa accenno al veggente, se vi fu. L'albanese di Fermo dal canto suo non sembra aver avuto grandi ritorsioni dovute all'opposizione giacomiana. Pochi anni dopo gli avvenimenti narrati, nel 1479, ricevette un aiuto economico dal Comune di 10 ducati perché malato. Fa ancora decisamente parte della

⁶⁶⁵ M46bis, f. 34v

⁶⁶⁶ M. SGATTONI, *La Vita*, cit., p. 141.

⁶⁶⁷ A Cracovia secondo il De Jacobiti (cap. VII, p. 107)

⁶⁶⁸ Nella vita di Venanzio da Fabriano l'evento sembra essere influenzato e adeguato a schemi e modelli tipicamente occidentali dove frequenti erano le mariofanie o le apparizioni di immagini miracolose su tronchi o su alberi (mi limito, fra i molti esempi, a rimandare alla fondazione del santuario della Madonna della Quercia di Viterbo in NICCOLÒ DELLA TUCCIA, *Cronaca di Viterbo*, cit., in particolare p. 91), mentre nel racconto di Giacomo della Marca si tratta dunque di un'idolatria pagana in senso stretto, che ricorda quelle trovate dai primi missionari ai confini dell'Europa carolingia, come Bonifacio aveva abbattuto la quercia adorata come dio in Assia di cui il predicatore sembra seguire le orme (cfr. fra gli altri D. WERKMÜLLER, *Gli alberi come segno di confine e luogo di giudizio nel diritto germanico medievale*, in *L'ambiente vegetale nell'alto Medioevo*, Atti delle Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (30 marzo-5 aprile 1989), CISAM, Spoleto 1990, pp. 461-478, in particolare p. 462 dove l'autore ricorda anche altri casi simili).

⁶⁶⁹ Cfr. S. BARNAY, *Specchio del cielo*, cit.

comunità, anche se il governo comunale lo nomina come “*Petrus albanensis, contra cuius commenta egerat de pictura frater Jacobus Picenus*”⁶⁷⁰.

⁶⁷⁰ C. TOMMASINI, *La città di Fermo*, cit., p. 200. Un omonimo e connazionale del visionario, Pietro (o Piero) Bianco da Durazzo, ebbe molta più fortuna. Presentandosi come eremita, riuscì a radunare intorno a se una schiera di fedeli e a costruire una piccola chiesa (“giexiola”) a Fornò, nei pressi di Forlì. Dopo la sua morte il piccolo edificio, probabilmente anche per l’affluenza dei devoti, si ingrandì sino a diventare un’abbazia. Questo nonostante Roberto Caracciolo, durante la sua predicazione forlivese del 1451 si fosse scagliato contro di lui. Il Pedrini nella sua cronaca annota infatti che il predicatore “molto biasmò uno romito bianco, al quale avea fatto fabricare uno romito[rio] ... al qua[l] cercò con molte solitudini e acuxenanze a[l] legato de Bologna cazzare del mon[do]; e molto maculò el ditto f[r]a Roberto la sua devozione a la fine del tempo ditto de sovra” (citato da B. NOBILE, «*Romiti*» e *vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500*, “Cristianesimo nella storia”, V, f. 2 [giugno 1984], pp. 303-340, cit. a p. 309). Destini diversi quindi, ma probabilmente anche sintomo dei cambiamenti in corso. Pietro di Fermo si presentava come un visionario, mentre l’albanese di Forlì aveva assunto tutt’altro ruolo. Non aveva avuto una visione, ma è presentato come estremamente devoto e di vita mendica: «non tocha dinare, non calça né scarpe né calçe, né porta camixa né sacha né frasca, vive secondo che gl’è dato a mangiare a le chaxe, e non va çerchando se non quando la fame el thocha: parla pocho» (cfr. M. GORI, *Il Santuario di S. Maria delle Grazie a Fornò e i dipinti dei suoi altari*, “Forlimpopoli. Documenti e studi”, 16 [2005], pp. 115-138; dal quale ho tratto anche la citazione).

Conclusioni

Il percorso seguito durante questa tesi ci ha portati da una descrizione ampia dell'attività degli Osservanti nella società quattrocentesca a un evento singolo e molto particolare quale la lotta di Giacomo della Marca contro Pietro l'Albanese. Il racconto di quanto successe a Fermo è, a mio parere, esemplificazione pratica di quanto questi predicatori andavano insegnando e di come la loro opera catechetica si inserisse in maniera profonda all'interno delle strutture mentali e sociali alle quali si rivolgevano, e riassume per questo parte di quanto si è cercato di chiarire. La problematica iniziale era il rapporto tra devozioni lecite ed illecite, e la maniera nella quale Giacomo della Marca in particolare - e gli osservanti in generale - inserivano questa distinzione all'interno della loro opera di riforma della società. Una riforma, che è bene sottolinearlo, molte volte è stata vista come restaurazione. Ora, concludendo, mi propongo di rovesciare quanto esposto, di rispecchiarlo, partendo dal caso particolare per giungere ad una visione d'insieme.

Abbiamo visto come Pietro l'Albanese si inseriva pienamente in un modello di rapporto con il sacro largamente diffuso all'epoca. La sua visione gli permetteva di rientrare nei ranghi sociali, fortemente scossi dalla paura della peste, e di divenire tramite con il divino, trasformando la sua posizione da quella di 'untore' che andava espulso dalla comunità, a quella di messaggero e di mediatore tra la *societas* e la forza salvifica che dall'epidemia poteva salvare. Riproponeva in pratica quanto è stato visto come uno dei motivi antropologicamente fondamentali dell'accusa di stregoneria⁶⁷¹: l'acquisizione da parte di una persona di una situazione anomala di vantaggio, e la conseguente necessità di ristabilire e di rendere evidenti e ben presenti le classificazioni e le gerarchie sociali⁶⁷². E questo è quanto mette in atto Giacomo della Marca predicando, opponendo la figura del visionario a quella dei "santi religiosi e valenti homini de tante religione sante"⁶⁷³ e riprendendosi il diritto di minacciare l'epidemia, cosa che egli sì poteva fare, poiché conosceva realmente i peccati che potevano causare l'ira divina⁶⁷⁴. Come abbiamo visto però la sua azione non si limitò alle accuse, si inserì invece in maniera molto più sottile e

⁶⁷¹ Pietro non fu accusato di stregoneria, ma vedi più avanti.

⁶⁷² Cfr. M. DOUGLAS, *Introduzione. Trent'anni dopo*, cit., in particolare p. 17.

⁶⁷³ M. SGATTONI, *La Vita*, cit., p. 169.

⁶⁷⁴ La minaccia della peste era largamente utilizzata dai predicatori, cfr. M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., p. 83.

complessa in trattative con il governo comunale, si compose del dono della immagine della Vergine dipinta da san Luca e si perfezionò nella richiesta che essa fosse portata in processione. La religiosità della comunità veniva restaurata attraverso la riproposizione e la demarcazione non solo delle devozioni lecite ma dell'intera gerarchia sociale e religiosa. L'albanese era respinto nuovamente nel suo ruolo liminale, mentre il clero si riprendeva la sua posizione di guida e di intermediario con il sacro. Un sacro certo presente e attivo, che poteva anche avere una funzione utilitaristica, ma che doveva ritornare nelle mani sicure di chi degli schemi e delle gerarchie sociali era il protettore.

L'immagine della Vergine non era quindi solamente una sostituzione, una delle tecniche utilizzate da molto tempo dalle gerarchie ecclesiastiche per 'soppiantare' le devozioni in oggetti, tempi e luoghi, che non facevano parte dell'ambito della religiosità considerata lecita per la cristianità⁶⁷⁵. La funzione che essa assume può essere paragonata a quanto visto riguardo al monogramma: esso era simbolo dell'unità sociale e religiosa, uniformando le esperienze e i comportamenti devozionali del laicato. La gestualità⁶⁷⁶ che davanti a esso andava esprimendo il culto era indicata con precisione, le emozioni che in quanto *imago agens* esso risvegliava non erano solamente condivise, ma si richiamavano, come visto, a sentimenti collettivi e a espressioni devozionali che erano state manifestate innanzitutto in maniera comunitaria. L'unità della folla non era però espressa solamente nella

⁶⁷⁵ Il termine 'soppiantare' è utilizzato tra gli altri da C. LARROCCA, *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, "Reti Medievali Rivista", V 2 (luglio-dicembre 2004), url: <http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/LaRocca.htm>, a p.10. Riguardo alle sostituzioni, oltre a quanto già detto e ai saggi già citati in questa tesi (cfr. tra gli altri cap. II, n.) si rimanda ai saggi contenuti in *La conversione al cristianesimo in Occidente nell'alto Medioevo*, Atti delle Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, CISAM, Spoleto 1961; e ai brevi ma precisi cenni in M. SENSI, *I santuari nella cristianità*, cit., in particolare p. 31 e segg.; al quale mi permetto di rimandare anche per una più dettagliata bibliografia. La recente storiografia ha in ogni caso sottolineato come anche in questi casi non si trattasse semplicemente di impiantare il cristianesimo in popolazioni pagane, ma costituisse un mezzo, già in dal VII secolo, di rafforzamento e definizione delle strutture sociali. I recenti studi, basati anche su fonti archeologiche hanno infatti denotato come in precedenza i culti pagani non fossero strutturati, e come la religione cristiana divenisse anche strumento di unità politica (cfr. C. LARROCCA, *La cristianizzazione dei Barbari*, cit.).

⁶⁷⁶ Sulla gestualità fondamentale J.-C. SCHMITT, *Il gesto nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1990 (ed. or. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, 1990); in particolare si rimanda al capitolo dedicato a *L'efficacia simbolica*, pp. 295-327, nel quale l'autore si sofferma sulla simbologia dell'ostensione dell'ostia nel momento della consacrazione e sulla sua efficacia non solo per mostrare il Corpo di Cristo ai fedeli ma anche per esaltare la sacralità del sacerdote, sottolineandone la centralità e la capacità di maneggiare il sacro. L'ostensione del monogramma infatti come visto, e come sottolineato da Maria Giuseppina Muzzarelli, aveva anche lo scopo di "affermare la dimensione liturgica e sacrificale della predicazione" (M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., p. 100).

devozione al monogramma e nelle processioni, ma diveniva ancora più esplicita nelle forme di comunicazione verbale con le quali trovavano sfogo lo stupore e la devozione del pubblico, stimulate e indirizzate dal predicatore stesso. Quando Bernardino da Siena mostrava la tavoletta con il Nome, raccontano i *reportatores*, il popolo tutto invocava “Jhesus, Jhesus, Jhesus”⁶⁷⁷. Queste esclamazioni divenivano ancor più forti e unisone quando l’invocazione trovava il suo perfezionamento nella liberazione della società intera dai suoi demoni: molto spesso, infatti, l’ostensione e l’invocazione collettiva causavano la ‘scoperta’ di un’indemoniata tra la folla dei devoti. Questo è molto frequente nei racconti delle predicazioni, soprattutto bernardiniane, e in esso trova origine una ritualità che si perpetuerà anche negli altri predicatori quando essi si troveranno a dover compiere degli esorcismi. Sandro Marcovaldi, nella già citata lettera al fratello, scriveva che al termine della predica sul Nome di Gesù una donna “con grandissime e grandi strida” si scoprì il diavolo addosso. Bernardino scese allora dal pulpito, le si avvicinò e la segnò più volte con la tavoletta mentre tutti “gridando a una bocce [voce] insieme le donne gli uomini e’ fanciulli «Misericordia», quella mattina n’uccì [uscì] fuori il detto dimonia da dosso a quella donna”⁶⁷⁸. Quando Giacomo della Marca libera Quattrino dal demonio che si placava solamente quando egli portava il grande breve, utilizza una ritualità simile: innanzitutto “omnes genuflexi vocavimus Yhesum” racconta, ma per liberare l’indemoniato occorre che il predicatore da solo invochi “Yhesus”⁶⁷⁹, canalizzando, attraverso il suo potere sacrale, la devozione collettiva. In questi esorcismi, come nei roghi, la comunità cittadina si univa e ‘espelleva’ dal proprio contesto sociale quanto era negativo. Era un rituale purificatorio e di definizione dei confini e dei caratteri sociali, che trovava il suo compimento nell’azione del predicatore⁶⁸⁰. Egli, infatti, insegnava, indicava, guidava le emozioni e le azioni del suo pubblico, e infine diveniva mezzo e perfezionamento del rituale stesso. In lui si centralizzava e uniformava il sentimento collettivo, che, attraverso le sue azioni e i

⁶⁷⁷ Tra i vari esempi mi limito a citare *Siena 1425* (p. 184), dove il *reportator* scrive che finita la predica Bernardino mostrò la tavoletta “e tutto quello popolo ad alta voce gridò: « Gesù! Gesù! Gesù! »”. Questo modello si ritrova anche nelle *reportationes* di altri predicatori osservanti, per esempio in Roberto Caracciolo che “ostenditque frater Robertus hiis dictis sancti Bernardini figuram populo, sic dicens : « O sancte Bernardine, ora pro nobis. Vos eum viditis predicantem, nunc vero depictum videtis ». Ac omnes clamare ceperunt: « Ihesu, Ihesu, Ihesu »” (citato da M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini*, cit., p. 144).

⁶⁷⁸ D. PACETTI, *La predicazione di S. Bernardino*, cit., p. II, p. 295.

⁶⁷⁹ Cfr. supra, cap. III, p. 95.

⁶⁸⁰ Natalie Zemon Davis ha efficacemente attribuito questi caratteri ai rituali violenti, collegandoli con la costruzione dell’identità religiosa e sociale, e definendoli come forme di “purificazione violenta” (N. ZEMON DAVIS, *I riti della violenza*, in EAD., *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1980, pp. 210-258 [ed. or. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, 1975 – prima edizione del saggio: “Past and Present”, 59 (1973), pp. 51-91]; citazione a p. 241).

comportamenti che egli suggeriva al suo pubblico, trovava sfogo uniforme e uniformante. L'individuo diventava parte della comunità, e la comunità si esprimeva efficacemente tramite il predicatore.

Questa gerarchizzazione e centralizzazione è rintracciabile anche altrove. Nel sermone “de Sacrilegio” del Quaresimale⁶⁸¹ Giacomo della Marca, come in altri casi già visti, riprende alla lettera Tommaso d'Aquino per l'esposizione dottrinale, ma vi aggiunge alcune brevi indicazioni. Una di esse, riferendosi al Corpo di Cristo, dice che: “omnes intrantes ecclesiam debent ipsum adorare et primitus visitare, et non sicut multi insensati qui vadunt osculando parietes murorum ecclesiarum et ymagines hinc inde depictas”⁶⁸². La centralità del culto dell'eucarestia e la sua maggiore importanza lo rendono prioritario rispetto alla devozione dovuta ai santi. Questa gerarchia culturale deve essere dimostrata dai fedeli anche nelle ritualità comportamentali, dove la devozione cristocentrica deve avere la priorità sui culti personali e locali, quali possono essere quelli dei santi. L'importanza della devozione per l'Eucarestia va inoltre collegata a quella della sacralità del clero, a una sottolineatura della sua dignità e del suo ruolo⁶⁸³.

Ritornando a Pietro e alla sua visione, le azioni attraverso le quali Giacomo della Marca tenta di restaurare l'ortodossia, sono essenzialmente azioni pubbliche e comunitarie, così come pubblica era stata, nel racconto del predicatore, la confessione e l'esorcismo della *mulier malefica* di San Severino. Egli agisce per il corpo sociale dei fedeli. La confessione resa di fronte agli ascoltatori della predica rappresentava una sorta di penitenza ed espiazione pubblica che ‘purificava’ e correggeva gli errori dei fedeli tutti. Non si vuole qui negare che la religiosità e il senso di colpa per i peccati subissero in questo periodo una prima transizione verso il personale che verrà a compimento durante il Cinquecento, ma porre l'accento invece come anche il personale fosse collegato in maniera indissolubile alla società della quale è parte. Il ruolo di ognuno viene rimarcato e sottolineato poiché l'individuo conscio del proprio stato rispetto all'intero corpo sociale, ne afferma e ne condivide la gerarchia⁶⁸⁴. Ed è per questo che diviene particolarmente importante identificare e rendere chiaramente identificabili le persone che non rispettavano il ruolo che era loro, fossero essi visionari, eretici o streghe.

Degli esorcismi compiuti dai predicatori non rimangono solamente racconti scritti, ma anche un dipinto del Maestro delle Storie di San

⁶⁸¹ Vat.-Lat. 7642, ff. 71rb – 73vb.

⁶⁸² Ivi, f. 72va.

⁶⁸³ Cfr., tra gli altri, M. RUBIN, *Corpus Christi*, cit. La capacità del sacerdote di compiere il miracolo eucaristico ne esaltava infatti la dignità e la sacralità.

⁶⁸⁴ Cfr. in particolare M. DOUGLAS, *I simboli naturali*, cit.

Giovanni (fig. 13). A l'Aquila Giovanni da Capestrano aveva mostrato la tavoletta e alcune persone, tra le quali due donne, erano state liberate dai demoni. Nel dipinto dell'evento si staglia ben chiara la differenza tra le due indemoniate e la folla dei fedeli, tra le donne composte e dai capelli coperti, e le due possedute, in piedi con il volto sconvolto, le braccia gesticolanti e i capelli scompigliati a testimoniare un loro non essere parte della compagine, moralmente composta e devotamente uniforme, dei fedeli. Un loro essere estranee alle norme che regolano la vita della *societas christiana*. Queste donne sono identificate anche dai diavoli rappresentati sopra di loro, ma i tratti fisici permettono di identificare anche gli altri indemoniati presenti alla predica. Alessandro de' Ritiis afferma che *nonnulli* furono i demoni che obbedirono all'ordine del capestranense di rispondere alle sue domande⁶⁸⁵, e nel dipinto, seduti alla sinistra del predicatore e facilmente distinguibili dai capelli e dal volto sfigurato, vi sono infatti due uomini per i quali è possibile presumere la possessione diabolica.

La ricostruzione di un modello fisico e di atteggiamenti altamente liminali, sono stati riscontrati in tutta la predicazione di Giacomo della Marca sulle *vetulae*. La creazione di uno schema e di una tipologia gestuale e corporale destinata alle streghe si richiamava quindi a modelli visti in atto anche altrove: l'odore le collegava con gli eretici, i capelli scapigliati con la possessione demoniaca. Questi non sono dunque semplici tratti utilizzati per dipingere un modello iconografico, ma tradiscono l'immagine sociale della *vetula* che attraverso essi questi predicatori stavano comunicando e veicolando. Dipingere con le parole questo tipo di connessioni mentali attraverso descrizioni fisiche, permetteva al predicatore di trasmettere ai suoi uditori schemi di interpretazione dei ruoli sociali in maniera sottintesa: non era necessario asserire che la *vetula* era eretica o sottomessa al demonio quando

⁶⁸⁵ Alessandro de' Ritiis, nella sua cronaca, parlando della nascita del capestranense annotava che: "Or quot bona per ipsum facta fuerunt ad utilitatem aquilanorum et honorem istius civitatis infra dicitur suis in locis; vide licet cum predicaverit in platea et vocavit malos spiritus, qui corpora hominum invaserant responderunt illi" (L. CASSESE, *La cronaca*, cit., parte I, p. 177). Riguardo alla predicazione del 1431 egli infatti scrive: "Circa hunc annum 1431, quadam die, ille angelicus vir Beatus Johannes de Capistrano predicans in platea aquilana coram sexaginta milia personis inter quas erant nonnulli habentes spiritus immondo, contra quos ille prophetans pater clamare cepit et dicere alta voce et exclamatione: - Jesus, Jesus, Jesus. Respondite, o miseri suffocati ab inimico humane nature propter aliquod vestrum peccatum commissum contra nostrum creatorem et redemptorem, et ideo ab ipsis immundis spiritibus depressi estis -. O vox decora, o vox tremenda, o vox missa a celo superno ad quam constrictis demones, non solum illi qui erant in predicta platea aquilana et maiori responderunt, verum etiam nonnulli hinc inde per circuitu usque ad 20 miliaria extra Aquilam responsum dederunt, vide licet in committatu Taliacotij, Manerij et Celani, propter quod notata fuit sanitas benevoli patris quasi aquilani, quia mirabiliter afficiebatur nostre civitati, quod ostenditur multis modis prout infra dicitur" (ivi, p. 191).

questo era chiaro dai simboli fisici che la connotavano. Queste descrizioni permettevano di condannarle ben oltre le semplici accuse, rendevano possibile trasmettere ai fedeli degli schemi di riferimento permanenti (e che avranno lunga vita) nei quali l'immagine negativa, non si limitava al singolo evento narrato nella predicazione, ma assumeva valenza di modello attraverso il quale le *vetulae* in generale andavano percepite. A questa simbologia va inoltre aggiunta la nudità, che abbiamo associato anch'essa a un'estraneità dai sistemi di riconoscimento dello status tipico della società tardo medievale. A essa però Giacomo della Marca collegava la sessualità non regolata e il tentativo di sviare altri membri della *societas*. Quella sessualità che è "l'aspetto meno controllabile"⁶⁸⁶ della vita laica e che, seppur con molte critiche, gli osservanti cercarono di disciplinare fornendo durante la predicazione regole e norme, poiché anch'essa è pur sempre alla base della stabilità della società cristiana. Le *vetulae* vengono ad assumere i tratti di quanto non era regolato: emblema della società disordinata la loro colpa, che può essere riassunta nella manipolazione di un potere soprannaturale che non appartiene loro e che non sono in grado di gestire, nella predicazione osservante, tesa al recupero e alla riforma della società cristiana, diviene il sovvertimento e il mancato rispetto non solo delle norme che regolano l'attività sociale, ma anche dei valori e delle gerarchie della comunità.

Le streghe, dunque, come l'albanese Pietro, vengono rigettate oltre i confini della *communitas*. La prima causa di questa espulsione è, come si è cercato di dimostrare, il mancato rispetto degli schemi sociali e dei ruoli spettanti a ciascuno. Ma, com'è noto, da molto vigevano normative contro gli *incantamenta*, come da qualche tempo il clero cominciava con forza a sospettare dei visionari. L'attenzione e il fulcro dell'attività di Giacomo della Marca (e dei predicatori osservanti in generale) non erano la condanna di chi era sospetto, ma la salvezza del resto del corpo sociale, aspetto che si è cercato più volte di rimarcare nella presente tesi. Per questo motivo la vicenda di Pietro l'Albanese non si conclude con punizioni o altro (stando a quanto è noto), ma con il dono dell'immagine e la processione. Per questo motivo la condanna delle *vetulae* nei sermoni è tanto strettamente legata a quella delle superstizioni del laicato. Allo stesso tempo è stato visto come le visioni fossero un fenomeno molto frequente nell'Italia Tre e Quattrocentesca e come il ricorso a forme del sacro non controllate dalla gerarchia ecclesiastica e alle superstizioni fosse, a quanto sembra, avvenimento frequente nella quotidianità dei fedeli. La nuova grande attenzione che gli osservanti dedicano alla vita del laicato, lo stimolo alla riforma di ogni singolo momento della vita devozionale, porta a una condanna maggiore di chi rappresentava il fulcro di questi fermenti devozionali non controllati. Spingere questi ultimi oltre il limite del lecito,

⁶⁸⁶ G. CIAPPELLI, *Carnevale e Quaresima*, cit., p. 266.

oltre i confini della società cristiana, significava condannare con loro anche tutti i comportamenti a essi collegati. Non è una novità quindi il loro agire, ma viene assunto a modello negativo dai predicatori, perché questo permetteva di delimitare anche i confini dei comportamenti leciti al cristiano: nella necessità di stabilire chiaramente e precisamente i confini dell'ambito cristiano, non è più possibile accettare persone e oggetti la cui liceità non sia stata palesemente e inequivocabilmente stabilita dalla Chiesa. Quanto non era visibilmente e senza dubbio parte della cristianità andava espulso da essa, e soprattutto ne andava vietato l'uso da parte dei fedeli. Questo è quanto abbiamo visto succedere con i brevi: oggetti apotropaici da sempre in uso presso il laicato (e non solo) che vengono condannati in tutte le loro forme, soprattutto quando la loro 'segretezza' poteva celare inganni diabolici. Nel dubbio, essi andavano eliminati tutti, poiché la sola possibilità che essi contenessero *nomina ignota* li rendeva tutti pericolosi. Lo stesso ragionamento può essere fatto per i visionari: nel dubbio che uno di loro potesse essere portatore di un inganno demoniaco, tutti andavano interrogati ed esaminati attentamente, e, stando ai racconti giacomiani, di nessuno di loro il laicato si poteva fidare senza avere la garanzia e la protezione del clero.

Giacomo della Marca quindi interviene soprattutto quando la visione ecclesiastica e la visione laica di uno stesso fenomeno devozionale non combaciano. Pietro l'Albanese, la *mulier malefica*, i brevi e quant'altro, rappresentano dei momenti di attrito tra quanto da egli insegnato e quanto i fedeli credevano, tra la religiosità composta e regolata, pura, che egli andava proponendo e forme di devozione che invece si erano sviluppate al di fuori dei percorsi stabiliti e controllati dalla gerarchia cattolica. L'interpretazione di questi fenomeni da parte di Giacomo della Marca è quanto si è cercato di comprendere nel secondo capitolo: è stato visto come egli analizzava e spiegava al suo pubblico questi comportamenti utilizzando schemi e riferimenti dottrinali precedenti e ormai stabili. Nell'interazione tra questi e quanto il predicatore riteneva succedere nel suo mondo entrambi subivano delle modifiche e creavano dei nuovi modelli interpretativi della realtà. Il caso sul quale maggiormente ci siamo soffermati è stato quello del funerale dell'asino, dove è ben chiaro come un rito presumibilmente di origine contadina e sacrificale assume un altro significato se interpretato attraverso i paradigmi che regolavano la vita cristiana nel suo rapporto con il soprannaturale: il rito, agli occhi del predicatore, assume valenza di sovversione dei rituali e di spregio della regolamentazione, e come tale lo presenta e racconta al suo pubblico.

Ritornando all'assunto dal quale siamo partiti, e cioè alla situazione anomala assunta da Pietro l'albanese, egli certo non fu accusato di stregoneria, né per quanto è presente nelle fonti, di rapporto con il demoniaco. Fu accusato per aver deviato la popolazione fermana dalla retta fede. Alla base

dell'interpretazione di Giacomo della Marca vi è però uno stesso processo di comprensione della vita religiosa laica: quanto metteva in dubbio il monopolio ecclesiastico della gestione del sacro andava eliminato perché punto focale della riforma era l'unità della cristianità. Nella costruzione dei Monti di pietà, nella lotta ai lussi, nella condanna all'usura, nei tentativi di pacificazione e di soppressione delle *partialitates*, gli osservanti mettevano in atto un'azione di consolidamento delle normative e delle gerarchie sociali. Ugualmente nella lotta alle superstizioni e nella proposta di nuove, ben disciplinate e controllabili, devozioni essi stavano non solo disciplinando, ma anche rafforzando quegli schemi e quegli ordini sociali che della *communitas* garantivano la cristianità e la stabilità. La centralità del culto di Cristo, che abbiamo visto in atto sin dalle origini dell'ordine francescano, non porta più solamente a una sua umanizzazione e a un'esaltazione delle sue sofferenze: in essa, nella scala di valore culturale che essa porta con sé, si rispecchia un ordine gerarchico devozionale e sociale.

Bibliografia

Fonti inedite

Biblioteca Apostolica Vaticana (Roma)

Fonto Vaticano Latino, ms. 7642 (IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Quadragesimales*)

Monteprandone, Biblioteca comunale

M 45 (IACOBUS DE MARCHIA, *Campus Florum*, incompleto)

M 42

M 46

M46bis

Foligno, Biblioteca comunale

C.A. IX. I.II. (IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Quadragesimales*, incompleto)

Biblioteca Augusta di Perugia

Nuovo Fondo, ms 2860 (JACOBO DELLA MARCA, *Regola de Confessione*)

Biblioteca del Sacro Convento di S. Francesco di Assisi

Fondo antico della Biblioteca Comunale, ms. 547

Venezia, Biblioteca del Museo Correr,

ms. 182

Trento, Fondazione Biblioteca di san Bernardino

ms. 301

L'Aquila, Archivio di Stato

R 118

S 57

Fonti edite

- ANTONINI FLORENTINI *Summa Theologica*, Leonardus Wild [e Reynaldus de Novimagio], Venezia 1480-81.
- ANTONIO DI NICOLA, *Cronaca fermana ... dall'anno 1176 sino all'anno 1447*, a cura di C. Trevisani, in *Cronache della città di Fermo*, ed. G. DE MINICIS - M. TABARRINI, Firenze 1870.
- AUGUSTINI HIPPONENSIS *Epistula 130 (ad Probam)*, in J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 33, coll. 493-507.
- AURELIO SIMMACO DE JACOBITI, *Beatus Jacobus de Marchia. (Poema inedito napoletano – 1490)*, a cura di P. DA PRATI, Glauco, Napoli 1968.
- AURELIO SIMMACO DE JACOBITI, *Poema inedito in ottava rima su S. Giacomo della Marca (1393/3-1476)*, a cura di G. MASCIA, Cenacolo Serafico, Napoli 1970.
- BENVENUTO RAMBALDI DA IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, a cura di J. Ph. LACAITA, Barbera, Firenze 1887.
- BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari*, a cura di C. Cannarozzi, 2 voll., Pacinotti, Pistoia 1934 (Quaresimale fiorentino del 1424).
- BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari*, a cura di C. Cannarozzi, 3 voll., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1940 (Quaresimale del 1425).
- BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari*, a cura di C. Cannarozzi, 2 voll., Rinaldi, Firenze 1958 (Predicazione del 1425 in Siena).
- BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. DELCORNO, 2 voll., Rusconi, Milano 1989.
- [BERNARDINO DA SIENA] S. BERNARDINI SENENSIS *Opera omnia*, a cura dei Patres Collegii S. Bonaventurae, 9 voll., Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentiae 1950-1965.
- BERNARDINO GUSLINO, *La vita del beato Bernardino da Feltre*, a cura di I. CHECCOLI, Compositori, Bologna 2008.
- BERNARDINO ZAMBOTTI, *Diario Ferrarese (1476-1504)*, a cura di G. PARDI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXIV, parte VII, Zanichelli, Bologna 1934.
- B. BERNARDINI AQUILANI *Chronica fratrum minorum observantiae*, a cura di L. LEMMENS, Typis Sallustianis, Roma 1902.
- BOCCACCIO, GIOVANNI, *Decameron*, a cura di V. BRANCA, Mondadori, Milano 1989.
- BULLETTI, E., *Il nome di Gesù. Predica volgare inedita di S. Bernardino*, "Bullettino di Studi bernardiniani", IV (1938), pp. 189-226.

- CANTINI, G., *Un secondo sermone sul Nome di Gesù secondo il codice di S. Cataldo (Modena)*, "Buletto di studi bernardiniani", 3 (1937), pp. 290-295.
- CANTINI, G., *Una ignorata redazione latina di sermoni bernardiniani*, "Buletto di Studi Bernardiniani", 2 (1936), pp. 284-300.
- CASSESE, L., *La «Chronica civitatis Aquilae» di Alessandro de Ritiis*, "Archivio storico per le Provincie Napoletane", n.s., 27 (1941), pp.151-216 e 29 (1943) pp. 185-268.
- CHERUBINO GHIRARDACCI, *Della Historia di Bologna*, a cura di A. SORBELLI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXXIII, parte 1, fascicoli 8-9, Lapi, Città di Castello 1932.
- Corpus chronicorum bononiensium*, a cura di A. SORBELLI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XVIII, parte 1/3, Lapi, Città di Castello, 1938-1939.
- CRISTOFORO DA SOLDI, *La cronaca*, a cura di G. BRIZZOLARA, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXI, parte 3, Zanichelli, Bologna 1942.
- Cronaca della città di Perugia dal 1309 al 1491 nota con il nome di Diario del Graziani, secondo un codice appartenente ai conti Baglioni*, a cura di A. FABRETTI, "Archivio Storico Italiano", XVI (1850).
- Cronaca di anonimo veronese: 1446-1488*, a cura di G. SORANZO, (Monumenti storici, serie terza: cronache e diarii 4), Deputazione veneta di storia patria, Venezia 1915.
- Cronaca di ser Guerrero da Gubbio dall' anno MCCCL all' anno MCCCCLXXII*, a cura di G. MAZZATINTI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXI, parte IV, S. Lapi, Città di Castello 1902.
- Cronaca malatestiana del secolo XV (AA. 1416-1452)*, in *Cronache malatestiane dei secoli XIV e XV*, a cura di A. F. MASSÈRA *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XV, parte II, Zanichelli, Bologna 1922, pp. 55-135.
- Cronica gestorum in partibus Lombardie et reliquis Italiae: (AA. 1476-1482)*, a cura di G. BONAZZI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXII, parte 3, S. Lapi, Città di Castello 1910.
- DANTE ALIGHIERI, *La divina Commedia, Inferno*, a cura di E. PASQUINI e A. QUAGLIO, Garzanti, Torino 1988.
- DE GAIFFIER, B., *Le mémoire d'André Biglia sur la predication de saint Bernardin de Sienna*, "Analecta bollandiana", 53 (1935), pp. 308-358.
- DELCORNO, C., *Due prediche volgari di Jacopo della Marca recitate a Padova nel 1460*, "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti", Anno accademico 1969-1970, t. CXXVIII, pp. 135- 205.
- Family Memoirs from Verona and Vicenza (15th – 16th Centuries)*, a cura di J. S. GRUBB, Viella, Roma 2000.

- FAZIO DEGLI UBERTI, *Il Dittamondo*, in FAZIO DEGLI UBERTI, *Il Dittamondo e le Rime*, a cura di G. CORSI, v. I, Laterza, Bari 1952.
- GIORDANO DA PISA, *Avventuale fiorentino 1304*, ed. critica a cura di S. SERVENTI, Il Mulino, Bologna 2006.
- GIORDANO DA PISA, *Prediche del beato F. Giordano da Rivalto ridotte a miglior lezione ed alla moderna ortografia*, 7 voll., Masi, Bologna 1820-21.
- GIORDANO DA PISA, *Prediche inedite (dal ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290)*, a cura di C. IANNELLA, ETS, Pisa 1997.
- GIORDANO DA PISA, *Quaresimale fiorentino: 1305-1306*, ed. critica a cura di C. DELCORNO, Sansoni, Firenze 1974.
- S. IACOBUS DE MARCHIA, *De Sanguine Christi*, a cura di D. LASIC, Biblioteca francescana, Falconara M. 1976
- S. IACOBUS DE MARCHIA, *Dialogus contra fraticellos*, addita versione Itala saeculi XV, rec. D. Lasic, Biblioteca Franciscana, Falconara Marittima 1975.
- S. IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Dominicales*, a cura di R. LIOI, , 3 voll., Biblioteca Franciscana, Falconara M., 1978.
- S. IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Dominicales, Supplementum*, a cura di R. Lioi, Biblioteca Franciscana, Falconara M., 1982.
- ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Etymologiarum, sive, originum libri XX*, a cura di W. M. LINDSAY, 2 voll., Clarendon, Oxford 1985 (ristampa dell'edizione 1911).
- JACOPO DA VARAZZE, *Sermones Quadragesimales*, edizione critica a cura di G. P. MAGGIONI, Sismel – Il Galluzzo, Firenze 2005.
- LECOY DE LA MARCHE A., *Anecdote hitorique, légendes et apologues tirés du recueil inédit de Etienne de Bourbon dominicain du XIII^e siècle*, H. Loones, Parigi 1877.
- MAMMOLI, D., *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, (Res Tudertinae, 8), Tip. Tudertina, Todi 1969.
- MONTAURI, PAOLO DI TOMMASO, *Cronaca Senese*, in *Cronache Senesi*, a cura di A. LISINI e F. JACOMETTI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XV, parte 6, Zanichelli, Bologna 1939.
- NICCOLÒ DELLA TUCCIA, *Cronaca di Viterbo*, in *Cronache e Statuti della città di Viterbo*, I, Ciampi, Firenze 1876.
- ODDI DI PERUGIA, G., *La Franceschina. Testo volgare umbro del XV secolo scritto dal p. Giacomo Oddi di Perugia*, a cura di N. CAVANNA, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 1981, (ristampa litografica dell'edizione 1929).

- PACETTI, D., *Predica in onore di S. Bernardino recitata a Padova nel 1460 da S. Giacomo della Marca*, "Le Venezie Francescane", XX (1953), pp. 18-50.
- PACIARONI R., *La cronaca di Cola di Lemmo Procacci da S. Severino (1415-1475)*, "Studi Maceratesi", 10 (1976), pp. 266-286.
- PAOLO DELLO MASTRO, *Il Memoriale*, in *La Mesticanza di Paolo di Lello Petrone*, a cura di F. ISOLDI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., tomo XXIV, parte II, appendice II, S. Lapi, Città di Castello 1912.
- PETRUCCI, G. B., *Poema latino anepigrafico su s. Giacomo della Marca*, a cura di L. DE LUCA e G. MASCIA, S. Francesco al Vomero, Napoli 1975.
- PICCIAFUOCO U., *La vita di S. Giacomo della Marca (1399-1496) secondo gli antichi codici di fra Venanzio da Fabriano (1434-1506)*, Montepreandone 1977.
- PONTANUS, J. J., *Historiae Neapolitanae seu Rerum suo tempore gestarum*, in J. G. GRAEVIUS, *Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiae*, v. IX, p. III, Petrus Vandera, Lugduni Batavorum 1723.
- S. THOMÆ AQUINATIS *Summa Theologica*, a cura di DE RUBEIS, BILLUART *et al.*, 6 voll., Marietti, Torino 1932.
- S. THOMÆ AQUINATIS *Scriptum super libros sententiarum*, III, Studio domenicano, Bologna 2000, voll. 5-6; online: <http://www.uan.it/alim/letteratura.nsf>
- SGATTONI M., *La vita di S. Giacomo della Marca (1393-1476) per fra Venanzio da Fabriano (1434-1506)*, Convento S. Francesco, Zara 1940.
- STEPHANI DE BORBONE *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, a cura di J. BERLIOZ e J.-L. EICHENLAUB, 3 voll., Turnhout, Brepols 2002-2006,.
- VILLANI, GIOVANNI, *Nuova Cronica*, a cura di G. PORTA, 3 voll., Guanda, Parma 1990-1991.
- WIER, I., *Histoire Disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs (...)*, 2 voll., A. Delahaye et Lescroisnier, Parigi 1885.

Studi

- AGRIMI, J. e CRISCIANI, C., *Immagini e ruoli della «vetula» tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII-XV)*, in *Poteri carismatici ed informali* (cfr.), pp. 224-261.
- ALBANESE, G., *Lo spazio della gloria. Il condottiero nel "De viris illustribus" di Bartolomeo Facio e nella trattatistica dell'Umanesimo*, in *Condottieri e uomini d'arme* (cfr.), pp. 93-123.

- ALLEVI, F., *Costume, folklore, magia dell'Appennino umbro-marchigiano nella predicazione di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", XIII (1976), pp. 233-307.
- ANDENNA, G., *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in *Ordini religiosi e società politica* (cfr.), pp. 331-371
- Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, a cura di M. P. CICCARESE, 2 voll., EDB, Bologna 2002.
- ANNA, V., *Il "ruminare dell'anima". La preghiera in Girolamo Savonarola*, in *Savonarola e la mistica*, Atti del quarto Seminario (Firenze, 22 maggio 1998), a cura di G. C. GARFAGNINI, Sismel - Il Galluzzo, Firenze 1999, pp. 13-22.
- ANTI, E., *Santi e animali nell'Italia Padana. Secoli IV-XII*, Clueb, Bologna 1998
- ARASSE, D., *'Fervebat pietate populus'. Art, dévotion et société autour de la glorification de Saint Bernardin de Sienne*, "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes", 89 (1977), p. 189-263.
- , *Entre dévotion et culture: fonctions de l'image religieuse au XVe siècle*, in *Faire Croire* (cfr.), pp. 131-146.
- , *Iconographie et évolution spirituelle: la tablette de Saint Bernardin de Sienne*, "Revue d'Histoire de la Spiritualité", 50 (1974), pp. 433-456.
- Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Atti del convegno di studi in occasione del V centenario di fondazione del Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno (1498-1998), a cura di L. SACCARDO e D. ZARDIN, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- ASCHERI, M., *Streghe e devianti: alcuni consilia apocrifi di Bartolomeo da Sassoferrato*, in *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi a Domenico Maffei*, a cura di M. ASCHERI, Antenore, Padova 1991.
- AVARUCCI, G., *San Giacomo della Marca e i Fraticelli*, in *Pietate et Studio. Miscellanea in onore di Padre Lino Mocatti bibliotecario per il settantesimo compleanno*, a cura di S. CHISTÈ e D. GOBBI, Civis, Trento 2006, pp. 49-63.
- AVESANI, R., *Cultura e istanze pastorali nella biblioteca di san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa* (cfr.), pp. 391-405.
- BACCI, M., *Il pennello dell'evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, GISEM, Pisa 1998.
- , *"Pro remedio animae": immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII-XIV)*, GISEM, Pisa 2000
- BAILEY, M. D. e PETERS, E., *A Sabbat of Demonologists: Basel 1431-1440*, "The Historian", 65 6 (2003), pp. 1375 - 1396;

- BAILEY, M. D., *Battling Demons. Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2003.
- , *Concern over superstition in Late Medieval Europe*, "Past and Present", 199 (2008), Suppl. 3, pp. 115-133.
- , *From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conception of Magic in the Later Middle Ages*, "Speculum", 76 (2001), pp. 960-990.
- , *Magia e superstizione dall'antichità ai giorni nostri*, Lindau, Torino 2008 (ed. or. *Magic and superstition in Europe. A concise history from Antiquity to the Present* - 2007).
- , *The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature*, "The American Historical Review", 111/2 (2006), pp. 383-404.
- BALESTRACCI, D., *La festa in armi. Giostre, tornei e giochi del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- BARBERO, A., *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
- BARNAY, S., *Specchio del cielo. Le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, Marietti, Bergamo 1999.
- BARON, H., *Franciscan Poverty and Civic Wealth in the Humanistic Thought*, "Speculum", XIII (1938), pp. 1-37.
- BARTELINK, G. J. M., Φυλακτήριον – *phylacterium*, in *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Spectrum, Utrecht – Anvers 1973, pp. 25-60.
- BARTLETT, R., *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 2008.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *Infedeli, ebrei ed eretici: tipologia degli esclusi nella predicazione di san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa* (cfr.), pp. 157-178.
- BASCHET, J., *Le Moyen Âge a-t-il eu peur de l'enfer?*, "l'Histoire", 182 (novembre 1994), pp. 26-33.
- , *Les justices de l'au-delà : Représentations de l'enfer en France et en Italie XII^e-XV^e siècle*, École française de Rome, Roma 1993.
- BATAILLON, L.-J., *Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle*, in *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, a cura di G. HASENOHR e J. LONGÈRE, CNRS, Paris 1981, pp. 197-209.
- BAXANDALL, M., *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, Einaudi, Torino 2001 (ed. or. it. 1978; ed. or. *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy* - 1972).

- Beati aquilani dell'Osservanza: Bernardino da Fossa, Vincenzo dell'Aquila, Timoteo da Monticchio*, Atti del Convegno storico in occasione di un centenario (L'Aquila, 7-8 maggio 2004), a cura di A. CACIOTTI e M. MELLI, Efr, Padova 2007.
- BELLA, L. G., *Filippo Neri, padre secondo lo spirito*, Jaca Book, Milano 2006.
- BELMONT, N., *Superstizione e religione popolare nelle società occidentali*, in *La funzione simbolica. Saggi di antropologia*, a cura di M. IZARD e P. SMITH, Palermo 1988, pp. 53-69.
- BELTING, H., *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci, Roma 2001 (ed. or. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* - 1990).
- , *L'arte e il suo pubblico, Funzione e forme della antiche immagini della Passione*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1986 (ed. or. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion* - 1981).
- BENNETT, J., *The Aesthetics of Sense-Memory. Theorising Trauma through the Visual Arts*, in *Memory Cultures: Memory, Subjectivity, and Recognition*, a cura di S. RADSTONE, K. HODGKIN, Transaction Publishers, New York 2006, pp. 27-39.
- , *Stigmata and Sense Memory. St. Francis and the Affective Image*, "Art History", 24/1 (Feb. 2001), pp. 1-16.
- BENVENUTI, A., *L'Osservanza e la costruzione dell'identità storica del francescanesimo*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, a cura di F. BOLGIANI e G. G. MERLO, Il Mulino, Bologna 2005.
- , *Reliquie e identità cittadina. Il ruolo delle memorie d'Oltremare nella costruzione del prestigio civico*, in *Taumaturgia e miracoli* (cfr.), pp. 101-118.
- BECKER, M. B., *Aspects of lay piety in early renaissance Florence*, in *The pursuit of holiness* (cfr.), pp. 177-199.
- BERIOU, N., *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession* (cfr.), pp. 73-93.
- , *Un mode singulier d'éducation. La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge*, « Communication », 72 n. 1 (2002), pp. 113-127.
- BERLIOZ, J., *"Quand dire c'est faire dire". Exempla et confession chez Étienne de Bourbon (vers 1261)*, in *Faire croire* (cfr.), pp. 299-335.
- Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Atti dei Convegni del centro di Studi sulla Spiritualità medievale, Accademia Tudertina, Todi (PG) 1976.
- BERTINI GUIDETTI, S., *I 'Sermones' di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Sismel-Il Galluzzo, Firenze 1998.
- BERTOLOTTI, M., *Carnevale di massa 1950*, Einaudi, Torino 1991.

- BISTONI GRILLI CICILIONI, M. G., *Un libro da bisaccia: il codice 44 dell'Archivio Comunale di Montepreandone*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1996.
- BLUM, C., *Le diable comme masque. L'évolution de la représentation du diable à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance*, in *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, a cura di M.T. JONES-DAVIES, Université de Paris-Sorbonne ; Sirir ; Centre de Recherche sur la Renaissance, Paris 1988, pp. 149-165.
- BOGLIONI, P., *L'église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë*, "Théologiques", 8/1 (2000), pp. 37-66.
- BOLZONI, L., *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Torino 2002.
- , *Predicazione in volgare e uso delle immagini, da Giordano da Pisa a san Bernardino da Siena*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Atti del Seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001), a cura di G. AUZZAS, G. BAFFETTI e C. DELCORNO, Olschki, Firenze 2003, pp. 29-53.
- , *Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena*, in *Il francescanesimo e il teatro medievale*. Atti del Convegno nazionale di studi, (San Miniato, 8-9-10 ottobre 1982), Società storica della Valdelsa, Castelfiorentino 1984, pp. 177-194.
- BONMANN, O., *Fonti poco note della vita di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", VII (1970), pp. 99-110.
- BOSSY, J., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1998.
- BOUDET, J.-P. e VÉRONÈSE, J., *Le secret dans la magie rituelle médiévale*, "Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali/Nature, Sciences and Medieval Societies", XIV (2006) [*Il segreto/The Secret*], pp. 101-150.
- BOURDUA, L., *The Franciscans and Art Patronage in Late Medieval Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- BOUREAU, A., *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004 (ed. or. *Satan hérétique* - 2004).
- BOZOKY, E., *Charmes et prières apotropaiques*, Brepols, Turnhout 2003 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 86).
- , *From Matter of Devotion to Amulets*, "Medieval Folklore", III (1994), pp. 91-107.
- , *Le moyen de la protection privée*, "Cahiers de recherches médiévales", 8 (2001), pp. 175-192.
- BRAMBILLA, E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 2000.

- BREMMER, J. N., *The Birth of the Term 'Magic'*, in *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, a cura di J. N. BREMMER e J. R. VEENSTRA, Peeters, Leuven 2002, pp. 1-11.
- BREMOND CL., LEGOFF J., SCHMITT J.-CL., *L'exemplum*, Brepols, Turnhout 1982, (Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 40).
- BROWE, P., *Die Eucharestie als Zaubermittel im Mittelalter*, "Archiv für Kulturgeschichte", 20 (1930), pp. 134-154.
- BROWN, P., *Magia, demoni e ascesa del cristianesimo dalla tarda antichità al Medioevo*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse* (cfr.), pp. 51-81.
- BRUNI, F., *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- BURKE, P., *Cultura e società nell'Italia del Rinascimento*, Einaudi, Torino 1984 (ed. or. *Culture and society in Renaissance Italy: 1420-1540* - 1972).
- CACIOLA, N., *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca NY – London 2003.
- CAMPORRESI, P., *Il paese della fame*, Il Mulino, Bologna 1987.
- , *La maschera di Bertoldo. G. C. Croce e la letteratura carnevalesca*, Einaudi, Torino 1976.
- CAPITANI, O., *L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del '400 tra papi, crisi conciliare, osservanza e Bernardino da Siena e Giovanni da Capistrano*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa* (cfr.), pp. 13-32.
- , *La figura di Giovanni da Capestrano alla luce dei problemi del suo tempo*, in *La presenza francescana tra Medioevo e modernità*, a cura di M. CHESSA e M. POLI, Vallecchi, Firenze 1996, pp. 125-134.
- CARDINALI, C., *Il Santo e la norma. Bernardino da Siena e gli statuti perugini del 1425*, in *Gioco e giustizia* (cfr.), pp. 183-191.
- CARDINI, F., *Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, in *Condottieri e uomini d'arme* (cfr.), pp. 1-10.
- , *Il "breve" (secoli XIV-XV): tipologia e funzione*, "La Ricerca Folklorica", 5 (Apr. 1982), [La scrittura: funzioni e ideologie], pp. 63-73.
- , *Giacomo della Marca e le streghe*, in «*Santi, monaci e contadini*». *La Marca tra agiografia e folklore*, Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 21-23 giugno 1991), a cura di E. MENESTÒ, Amministrazione comunale di Ascoli Piceno, Ascoli Piceno 1992, pp. 107-146.
- , *La devozione popolare e i pellegrinaggi*, in *Arte, religione, comunità* (cfr.), pp. 58-72.

- , *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1979.
- CAROCCHI, S., *Governo papale e città nello Stato della Chiesa. Ricerche sul Quattrocento*, in *Principi e città alla fine del Medioevo*, Atti del V Convegno di studi (San Miniato, 20-23 ottobre 1994), a cura di S. GENSINI, Pisa 1996, pp. 151-224.
- CARRUTHERS, M., *Machina Memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, Edizioni della Normale, Pisa 2006 (ed. or. *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200* - 1998).
- CASAGRANDE, C. e VECCHIO, S., *I setti vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.
- CASAGRANDE, C., *Giacomo della Marca*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LIV, Roma 2000, pp. 214-220.
- , *Iacopo da Varazze* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LXIII, Roma 2004, pp. 92-102.
- , *La vie et les œuvres de Jacques de Voragine, o.p.*, online nel sito : <http://www.sermones.net/spip.php?article4&lang=fr>.
- CASELLI, G., *Studi su S. Giacomo della Marca pubblicati in occasione del II centenario della canonizzazione*, 2 voll., Ascoli Piceno - Ripatransone 1926.
- CECCHI, D., *Compagnie di ventura nella Marca*, "Studi maceratesi", 9 (1973), pp. 64-138.
- , *Disposizioni statutarie sugli stranieri e sui forestieri*, in *Stranieri e forestieri* (cfr.), pp. 29-91.
- CENCI, C., *Bibliotheca manuscripta ad sacrum conventum assisiensem*, 2 voll., Casa editrice francescana, Assisi 1981.
- , *I manoscritti francescani della Biblioteca nazionale di Napoli*, 2 voll., Quaracchi, Firenze 1971.
- CERRULLI, E., *Berdini, Alberto (in religione Alberto da Sarteano)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, VIII, Roma 1966, pp. 800-804.
- Ceti sociali e ambienti urbani nel teatro religioso europeo del '300 e del '400*, Atti del Convegno di studi (Viterbo, 30 maggio-2 giugno 1985), a cura di M. CHIABÒ e F. DOGLIO, Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, 1986.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L., *Il Bestiario di Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, 2 voll., Arkeios, Roma, 1994.

- CHIAPPINI, A., *De vita et scriptis fr. Alexandri de Riciis*, "Archivum Franciscanum Historicum", XX (1927), pp. 314-335, 563-574 ; XXI (1928), pp. 86-106, 285-303, 553-579.
- , *S. Giacomo della Marca e l'Aquila*, "Bullettino della deputazione abruzzese di Storia Patria", LXXXV-LXXXVII (1964-1966), pp. 105-118.
- CHIAPPINI, L., *Un bruciamento delle vanità a Ferrara nel 1474*, "Atti e Memorie della Deputazione provinciale ferrarese di Storia Patria", n.s., VII, 3 (1952), pp. 55-59.
- CHITTOLINI, G., *Città, istituzioni ecclesiastiche e 'religione civica' nell'Italia centro-settentrionale alla fine del secolo XV*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, a cura di G. FRAGNITO e M. MIEGGE, Sismel- Il Galluzzo, Firenze 2001, pp. 325-345.
- CHRISTIAN, W.A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- CIAPPELLI, G., *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.
- , *I bruciamenti delle vanità e la transizione verso un nuovo ordine carnevalesco*, in *Savonarole* (cfr.), pp. 133-147.
- , *Il rogo della cultura: i bruciamenti delle vanità*, in *Girolamo Savonarola* (cfr.), pp. 261-295.
- , *La devozione domestica nelle ricordanze fiorentine (fine XIII-inizio XVI secolo)*, in "Quaderni di Storia Religiosa", 8 (2001), [*Religione domestica*], pp. 79-115.
- , *Un santo alla battaglia di Anghiari. La «vita» e il culto di Andrea Corsini nella Firenze del Rinascimento*, Sismel – Il Galluzzo, Firenze 2007.
- CICINELLI, A., *Appunti per uno studio della chiesa di san Francesco e degli affreschi attribuiti a Bartolomeo di Tommaso, nella Cappella Paradisi, in Terni*, in *Arte sacra in Umbria e dipinti restaurati nei secoli XIII - XX*, a cura di F. GIANCALONE, Ediar, Todi 1987, pp. 25-46.
- Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Atti del convegno internazionale di Studi (Lucca, 13 – 15 ottobre 1983), Pacini Fazzi, Lucca 1988.
- CLUTTON-BROCK, J., *A Dog and a Donkey Excavated at Tell Brak*, "Iraq", 51 (1989), pp. 217-224.
- CLUTTON-BROCK, J. e DAVIES, S., *More Donkeys from Tell Brak*, "Iraq", 55 (1993), pp. 209-221.
- COHN, N., *Europe's Inner Demon. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, Meridian book, New York 1977.
- , *Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio*, in *La Stregoneria. Confessioni ed accuse* (cfr.), pp. 35-49.

- Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. DEL TREPPO, Gisem – Liguori, Napoli 2001.
- CORBARI, E., *'Et molto sono meglio le femine che gli omini': Giordano da Pisa preaching on Catherine of Alexandria*, "Medieval Sermon Studies", 51 (2007), pp. 9-21.
- CORSI, D., *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria*, "Quaderni medievali", 30 (dic. 1990), pp. 8-62.
- , *Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell'ultimo Medioevo*, in "Non lasciar vivere la malefica" (cfr.), pp. 19-42.
- , *Processi per stregoneria. Luoghi e soggetti*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo Medioevo*, a cura di S. GENSINI, Fondazione Centro di Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, S. Miniato (Pisa) 1998, pp. 423-447.
- CRACCO, G., *"Et per civitatem transibant": città e religione tra medioevo e prima età moderna*, in *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e Germania (secoli XIV - XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland : (14.-16. Jahrhundert)*, a cura di G. CHITTOLINI e P. JOHANEK, Il Mulino, Bologna, Duncker & Humblot, Berlino 2003, pp. 391-419.
- , *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra Medioevo ed Età moderna*, in *Arte, religione, comunità* (cfr.), pp. 25-52.
- , *La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo*, "Marianum", LXV (2003), pp. 101-129
- CRISCIANI, C. e PEREIRA, M., *Black Death and Golden Remedies. Some remarks on Alchemy and the Plague*, in *The Regulation of Evil. Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI e F. SANTI, Sismel -Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998 (Micrologus' library 2), pp. 7-39.
- CRISTOFORI, F., *S. Bernardino da Siena in Viterbo. Commentario storico*, in "Miscellanea Francescana", IV (1889), pp. 35-46.
- CRIVELLUCCI, A., *I codici della libreria raccolta da S. Giacomo della Marca nel convento di S. Marie delle Grazie presso Monteprandone*, Raff. Giusti, Livorno 1889.
- CROSS, R. C., *Superstitio*, "The Classical Journal", 64 / 8 (maggio 1969), pp. 354-358.
- CUSMICH, G. E., *Cenni storici sui minori osservanti di Ragusa*, Tipografia del Lloyd Austriaco, Trieste 1864.
- D'ADDARIO, A., *Antonino Pierozzi*, in *Dizionario Biografico Degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, III, Roma 1961, pp. 524-532.

- D'ALATRI, M., *Francescani e banchieri ebrei nelle città dell'Italia durante il Quattrocento*, in *I Monti di Pietà e le attività sociali* (cfr.), pp. 63-73.
- , *Il ruolo di Giacomo della Marca nella repressione dei fraticelli*, in ID., *Eretici ed inquisitori in Italia. Studi e documenti*, II, *Il Tre e Quattrocento*, Istituto Storico dei Cappuccini, 1987, pp. 275-290.
- Dalla penitenza all'ascolto della confessione: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno Internazionale della Società di Studi Francescani (Assisi, 12-14 ottobre 1995), CISAM, Spoleto 1996.
- Dal pulpito alla navata, la predicazione medievale nella sua ricezione da parte degli ascoltatori (sec. XIII-XV)*, Atti del Convegno internazionale di Storia religiosa in memoria di Z. Zafarana (Firenze, 5-7 giugno 1986), "Medioevo e rinascimento", t. 3 (1989).
- D'ANGELO, E., *Agiografia latina su Giacomo della Marca. La Iacobeis di G. B. Petrucci (BHL 4109)*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa* (cfr.), pp. 49-66.
- D'ARCO, C., *Nuovi studii intorno all'economia politica del Municipio di Mantova a' tempi del Medio-Evo d'Italia*, Fratelli Negretti, Mantova 1846.
- D'AVRAY, D. L., *Medieval Marriage Sermons. Mass Communication in a Culture without Print*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- DE MATTEIS, S., *Esperienza, sentimenti, emozioni*, "La Ricerca Folklorica", 35 (1997), [Antropologia dell'interiorità], pp. 67-79.
- DEL COL, A., *L'inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006.
- DELCORNO, C., *Exemplum e letteratura: fra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1989.
- , *Giordano da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LV, Roma 2000, pp. 243-251.
- , *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Olschki, Firenze 1974.
- , *La predicazione e il governo della chiesa medievale*, in *Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo*, a cura di P. PRODI, Clueb, Bologna 2003, pp. 95-126.
- , *La predicazione medievale*, "Lettere italiane", XXXIII (1981), pp. 234-276.
- , *La predicazione nell'età comunale*, Sansoni, Firenze 1974.
- , *Modelli retorici e narrativi da san Bernardino a san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa* (cfr.), pp. 355-389.
- , *Pietà personale e di famiglia nella predicazione quattrocentesca*, in "Quaderni di Storia Religiosa", 8 (2001), [Religione domestica], pp. 117-146.
- , recensione a IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Dominicales* (cfr.), "Lettere Italiane", XXXIII (1981), pp. 240-242.

- DELUMEAU, J., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987 (ed. or. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident [XIII^e-XVIII^e siècle]* - 1983).
- , *Un ponte tra Oriente e Occidente. Ancona nel '500*, "Quaderni Storici", 13 (1970), pp. 26-47.
- DEONNA, W., Laus Asini. *L'Âne, le serpent, l'eau et l'immortalité*, "Revue belge de philologie et d'histoire", XXXIV (1956), pp. 5-46 ; pp. 337-364 ; pp. 623-658.
- DERBES, A., *Picturing the Passion in Late Medieval Italy. Narrative Painting, Franciscans Ideologies, and the Levant*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- DESSÌ, R. M., *Predicare e governare nelle città dello stato della Chiesa alla fine del medioevo. Giacomo della Marca a Fermo*, in *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. BARONE, L. CAPO e S. GASPARRI, Viella, Roma 2000, pp. 125-159.
- , *La prophétie, l'Évangile et l'État. La prédication en Italie au XV^e et au début du XVI^e siècle*, in *La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècle*, a cura di R. M. DESSÌ e M. LAUWERS, Nice 1997, pp. 395-444.
- DI NOLA, A. M., voce "animale, trasformazione in", in *Enciclopedia delle religioni*, I, Vallecchi, Firenze 1970, coll. 395-410.
- , voce "Diluvio", in *Enciclopedia delle Religioni*, II, Valecchi, Firenze 1970, coll. 680-688.
- DI PROVVIDO, S., *San Giacomo della Marca in due raffigurazioni di Vittore Crivelli*, in *Il culto e l'immagine. San Giacomo della Marca (1939-1476) nell'iconografia marchigiana*, a cura di S. BRACCI, Federico Motta, Milano 1998, pp. 76-84.
- DINZELBACHER, P., *Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo*, "Quaderni medievali", 23 (1987), pp. 6-35.
- , *Sante o streghe. Alcuni casi del tardo Medioevo*, in *Finzione e santità* (cfr.), pp. 52-87.
- Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia ed in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di M. G. MUZZARELLI e A. CAMPANINI, Carocci, Roma 2003.
- Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA e G. ZARRI, Laterza, Roma-Bari 1994,
- DOUGLAS, M., *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino 1979 (ed. or. *Natural Symbols* - 1970).
- , *Introduzione. Trent'anni dopo 'Witchcraft, Oracles and Magic'*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse* (cfr.), pp. 3-31.

- , *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975 (ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of concepts of Pollution and Taboo* - 1966).
- DUNI, M., *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in "Non lasciar vivere la malefica" (cfr.), pp. 1-18.
- , *Tra religione e magia : storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460? – 1541)*, Olschki, Firenze 1999.
- , *Under the Devil's Spell. Witches, Sorcerers, and the Inquisition in Renaissance Italy*, Syracuse University Press, Firenze 2007.
- DUPRÉ THESEIDER, E., *Sul «Dialogo contro i fraticelli» di S. Giacomo della Marca*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, II, Antenore, Padova 1970, pp. 577-611;
- DUPRONT, A., *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 (ed. or. *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et languages* - 1987).
- EDGERTON Jr, Y., *Pictures and Punishment: Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca and London 1985.
- EILBERG-SCHWARTZ, H., *Introduction: The Spectacle of the Female Head*, in *Off with her Head!: The denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, a cura di H. EILBERG-SCHWARTZ e W. DONIGER, University of California Press, Berkely and Los Angeles 1995, pp. 1-13.
- Enciclopedia Bernardiniana*, II, *Iconografia*, a cura di M. A. PAVONE e V. PACELLI, Centro Promotore delle celebrazioni del VI centenario della Nascita di San Bernardino da Siena, L'Aquila 1981.
- ELM, K., *L'Osservanza francescana come riforma culturale*, in *Predicazione francescana e Società veneta* (cfr.), pp. 9-24.
- EVANGELISTI, P., *Etica politica e "arte dello stato". Antonio da Vercelli: un osservante francescano consigliere politico di Lorenzo il Magnifico*, online <http://bfp.sp.unipi.it/riviste/evangelisti.html>; versione ampliata del saggio pubblicato in *Ovidio Capitani. Quaranta anni per la Storia medievale*, a cura di M. C. DE MATTEIS, Patron, Bologna 2003, II, pp. 167-187.
- , *Matteo d'Agrigento*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, LXXII, Roma 2009, pp. 208-212.
- , *"misura la città, chi è la comunità, chi è il soggetto, chi è nella città..." (Bernardino da Siena, Prediche volgari ...)*, in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di P. PRODI, M. G. MUZZARELLI e S. SIMONETTA, Clueb, Bologna 2007, pp. 19-52.
- Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École française de Rome, Roma 1981.

- FEDERICI VESCOVINI, G., *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Utet, Torino 2008
- FIGLIUOLO, B., *Una inedita lettera di Giacomo della Marca (15 febbraio 1432)*, "Picenum Seraphicum", XXIV (2005), pp. 287-291.
- FINUCANE, R. C., *Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in the Later Middle Ages*, in *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, a cura di J. WHALEY, Europa publisher, London 1981, pp. 40-60.
- FINZI, G., *L'asino nella leggenda e nella letteratura*, Sarasino Libraio-editore, Modena 1892.
- Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
- FIRTH, R., *Hair as a Private Asset and Public Symbol*, in ID., *Symbols. Public and Private*, George Allen & Unwin Ltd., London 1973, pp. 262-298.
- FIUME, G., *Premessa*, "Quaderni storici", 112, n.1 (aprile 2003), [*Guarigioni mirabili: medicina e teologia tra XIV e XIX secolo*], pp. 3-28.
- FOIS, M., *Il fenomeno dell'osservanza negli ordini religiosi tra il 1300 e il 1400. Alcune particolarità dell'osservanza francescana*, in *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli. Il 1400*, a cura di G. Cardaropoli e M. Conti, Ed. Antonianum, Roma 1981, pp. 53-105.
- , *L'"Osservanza" come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Ed. Dehoniane, Napoli 1979, pp. 13-107.
- Frati Minori e inquisizione*. Atti del XXXIII Convegno Internazionale della Società di Studi Francescani, (Assisi, 6-8 ottobre 2005), CISAM, Spoleto 2006.
- FREEDBERG, D., *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni ed emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino 1993, (ed. or. *The power of Images: Studies in the History and Theory of Response* - 1991).
- FRIESEN, I. E., *Saints as Helpers in Dying: the Hairy Holy Women Mary Magdalene, Mary of Egypt, and Willgefortis in the Iconography of the Late Middle Ages*, in *Death and dying in the Middle Ages*, a cura di E. E. DUBRUCK e B. I. GUSICK, Lang, New York 1999, pp. 239-256.
- FRUGONI, C., *San Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e per immagini sino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 1993.
- FUBINI, R., *Poggio Bracciolini e san Bernardino. Temi e motivi di una polemica*, in ID., *Umanesimo e secolarizzazione, da Petrarca a Valla*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 183-220.
- FUMAGALLI, V., *Il paesaggio dei morti. Luoghi d'incontro tra i morti e i vivi sulla terra nel Medioevo*, "Quaderni storici", 50 (1982), pp. 411-425.

- GAFFURI, L., *Luoghi di culto e santuari nel medioevo occidentale, bibliografia ragionata*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. VAUCHEZ, École française de Rome Roma 2000, pp. 179-196.
- , *Nell' "Officina" del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in *La predicazione dei frati* (cfr.), pp. 83-11;
- GAGLIARDI I., *Dibattiti teologici e acculturazione laicale nel Tardo Medioevo*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XXXIX, n. 1 (2003), pp. 23-64.
- , *Bisanzio a Siena: importazione di reliquie, culti e rappresentazione civica tra Trecento e Quattrocento*, in *Taumaturgia e miracoli* (cfr.), pp. 119-139.
- , *Giovanni Colombini e la "brigata de povari". Padri spirituali e figlie devote a Siena alla fine del Trecento*, "Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento", 24 (1998), pp. 375-415.
- GALAMB, G., *"in ultimis christianorum finibus". Due osservanti italiani nell'Europa centrale e nell'area balcanica*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa* (cfr.), pp. 11-28.
- , *S. Giacomo della Marca e gli inizi dell'Osservanza francescana in Ungheria*, "Picenum Seraphicum", XXI (2002), pp. 11-31.
- , *San Giacomo della Marca e gli eretici di Ungheria*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa* (cfr.), pp. 211-220.
- GALLETTI, A. I., *L' "infirmitas" e terapia sacra in una città medievale (Orvieto, 1240)*, "La Ricerca Folklorica", 8 (1983), [*La medicina popolare in Italia*], pp. 17-34.
- GATTUCCI, A., *Frate Giacomo della Marca bibliofilo e un episodio librario del 1450*, in *Miscellanea Augusto Campana*, Antenore, Padova 1981, v. I, pp. 313-354.
- GAY, D. A., *On the Christianity of Incantations*, in *Charms and Charming in Europe*, a cura di J. ROPER, Palgrave Macmillan, Basington - New York 2004, pp.32-46.
- GENTILCORE, D., *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester – New York 1998.
- GEREMEK, B., *Activité économique et exclusion sociale: les métiers maudits*, in *Gerarchie economica e gerarchie sociali. Secoli XII-XVIII*, a cura di A. GUARDUCCI, Istituto internazionale di Storia economica F. Datini, Prato 1990, pp. 797-816.
- GHINATO, A., *Apostolato religioso e sociale di S. Giacomo della Marca in Terni*, "Archivum Franciscanum Historicum", XLIX (1956), pp. 106-142 e 352-390
- , *Per una biografia di san Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", VI (1969), pp. 41-59.
- GINZBURG, C., *Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa*, in ID., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 82-99.

- , *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.
- Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, a cura di G. ORTALLI, Fondazione Benetton/Viella, Treviso/Roma 1993.
- Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate*, Atti del XXXV convegno internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1998), CISAM, Spoleto 1999.
- GOLDTHWAITE, R. A., *The Material Culture of the Church and Incipient Consumerism*, in *Early Modern Europe: Issue and Interpretation*, a cura di J. B. COLLINS e K. L. TAYLOR, Blackwell, 2006, pp. 172-185.
- GOLSENNE, T., “*Tanta virtù et efficacità*”. *Aux origines d'un culte : le Bienheureux Jacques de la Marche de Carlo Crivelli*, “*Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*”, 114 (2002), p. 1067-93.
- GOODICH, M., *Il fanciullo come fulcro di miracoli e potere spirituale (XIII e XIV secolo)*, in *Poteri carismatici* (cfr.), pp. 38-57.
- GORI, M., *Il Santuario di S. Maria delle Grazie a Fornò e i dipinti dei suoi altari*, “*Forlimpopoli. Documenti e studi*”, 16 (2005), pp. 115-138
- GRECI, R., *Il problema dello smaltimento dei rifiuti nei centri urbani dell'Italia medievale*, in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV*, Atti del convegno di studi (Pistoia, 9-12 ottobre 1987), Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 1990, pp. 439-464.
- GROTTANELLI, C., *Bambini e divinazione*, in *Infanzie* (cfr.), pp. 23-72.
- GRUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Cerf, Paris 1983,
- GUERRINI, P., *L'assedio di Brescia del 1438 e le memorie religiose che lo riguardano*, in P. GUERRINI, *Memorie storiche della Diocesi di Brescia*, IX, Ancora, Brescia 1938, pp. 176-186.
- GUIDI, R. L., *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Tielle Media, Roma 1999.
- , *Il pulpito e il palazzo. Temi e problemi nella predicazione dei Mendicanti nel '400*, “*Archivum Franciscanum Historicum*”, LXXXIX (1996), pp. 263-286.
- , *Vecchi e nuovi veleni contro s. Bernardino da Siena*, “*Archivum Franciscanum Historicum*”, XCIII (2000), pp. 261-339; (recensione a F. MORMANDO, *The Preacher's Demons* [cfr.]).
- HALLPIKE, C. R., *Social Hair*, “*Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*”, 4/1 (mar. 1969), pp. 256-264.
- HARMERING, D., *Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Âge*, “*Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale*”, 13-14 (1989), pp. 421-445.

- , *The History of Western Magic: Some Considerations*, "Folklore", 17 (2001), pp. 85-95.
- HENDERSON, J., *The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from Words*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- HOFER, J., *Giovanni da Capestrano: una vita spesa nella lotta per la riforma della Chiesa*, a cura di A. CHIAPPINI, A.B.E.T.E., Roma 1955 (ed. or. *Johannes von Capestrano : ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche* - 1936).
- HONÈ, E., *Image and Imagination in the Medieval Culture of Prayer: a Historical Perspective*, in *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300-1500*, a cura di H. VAN OS, Merrell Holberton, London 1994, pp. 157-174.
- I codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo civico di Monteprandone : catalogo*, a cura di S. LOGGI, coordinamento scientifico M. MEI, Regione Marche, Centro regionale per i beni culturali – Comune di Monteprandone, Monteprandone 2000.
- I Francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*, a cura di L. PELLEGRINI e R. PACIOCCO, Fondazione Cassa di Risparmio della Provincia di Macerata, Macerata 2000.
- I Monti di Pietà e le attività sociali dei francescani nel Quattrocento*, Atti del Convegno di Studi (Loreto, 25 aprile 1972), "Picenum Seraphicum", IX (1972).
- IANNELLA, C., *Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, "Medieval Sermon Studies", 51 (2007), pp. 22-32.
- , *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, ETS, Pisa 1999.
- Il rinnovamento del francescanesimo. L'osservanza*, Atti del XI Convegno Internazionale (Assisi, 20-22 ottobre 1983), Università di Perugia – Centro di Studi Francescani, Assisi 1985.
- Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, a cura di O. NICCOLI, Ponte alle Grazie, Firenze 1993.
- JACOBSON SCHUTTE, A., «Piccole donne», «grandi eroine»: santità femminile «simulata» e «vera» nell'Italia della prima età moderna, in *Donne e Fede* (cfr.), pp. 277-301.
- , *Priated Italian Vernacular Religious Books 1465-1550: A Finding List*, Droz, Genève 1983.
- , *Consiglio spirituale e controllo sociale. Manuali per la confessione stampati in volgare prima della Controriforma*, in *Città italiane del '500* (cfr.), pp. 49-59.
- JAMES, E. O., *Superstitions and Survivals*, "Folklore", 72/1 (Mar. 1961), pp. 289-299.
- KAPLAN, B. J., *Divided by Faith: Religious Conflict and Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

- KEULS, E. C., *Painter and Poet in ancient Greece. Iconography and the Literary Arts*, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1997.
- KIECKHEFER, R., *Avenging the Blood of Children: Anxiety over Child Victims and the Origins of the European Witch Trials*, in *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, a cura di A. FERREIRO, Brill, Leiden 1998, 91–110.
- , *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1976.
- , *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1998.
- , *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989
- , *Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century*, "Magic, Ritual, and Witchcraft", 1/1 (summer 2006), pp. 79-108.
- , *The Office of Inquisition and Medieval Heresy. The Transition From Personal to Institutional Jurisdiction*, "Journal of Ecclesiastical History", 46 1 (1995), pp. 36-61.
- , *The Specific Rationality of Medieval Magic*, "The American Historical Review", 99, n. 3 (Jun. 1994), pp. 813-836.
- KLANICZAY, G., *Miracoli di punizione e maleficia*, in *Miracoli. Dai segni* (cfr.), pp. 109-135.
- , *The Process of Trance: Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius*, in *Procession, Performance, Liturgy, and Ritual. Essays in Honor of Bryan R. Gillingham*, a cura di N. VAN DEUSEN, The Institute of Mediaeval Music, Ottawa 2007, pp. 203-258.
- KLOCZOWSKI, J., *L'observance en Europe centro-orientale au XV^e siècle*, in *Il rinnovamento del francescanesimo L'osservanza* (cfr.), pp. 171-191.
- KOREMAN, M., *Expectation of Justice. France 1944-1946*, Duke University Press, Durham 1999.
- KRIS, E. e KURZ, O., *La leggenda dell'artista: un saggio storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 (ed. or. *Legend, Myth, and Magic in the Image of the Artist : A Historical Experiment* - 1981)
- L'imaginaire du Sabbat: Édition et critique des textes les plus anciens (1430c. – 1440c.)*, a cura di M. OSTORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI e K. UTZ TREMP, in collaborazione con C. CHÈNE, Université de Lausanne, Lausanne 1999 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26).
- La conversione al cristianesimo in Occidente nell'alto Medioevo*, Atti delle Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, CISAM, Spoleto 1961

- La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del XXII Convegno internazionale di Studi Francescani (Assisi, 13-15 ottobre 1994), CISAM, Spoleto 1995
- La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, a cura di A. VAUCHEZ, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle" de l'Université de Paris X – Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), École française de Rome, Roma 1995.
- La stregoneria in Europa (1450-1650)*, a cura di M. ROMANELLO, Il Mulino, Bologna 1975.
- La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, a cura di M. DOUGLAS, Einaudi, Torino 1980 (ed. or. *Witchcraft. Confessions and Accusations* - 1970).
- LAMBERTINI, R., *Spirituali e Fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I Francescani nelle Marche* (cfr.), pp. 38-53.
- LARAS, G., *Evoluzione del concetto di usura nel giudaismo e riflessione sui movimenti della critica minoritica nei confronti del prestito ebraico*, in *I Monti di pietà e le attività sociali* (cfr.), pp. 74-88.
- LARocca, C., *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, "Reti Medievali Rivista", V 2 (2004), url: http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/LaRocca.htm.
- LASIC, D., *De vita et operibus S. Jacobi de Marchia (studium et recensio quorundam textuum)*, Biblioteca Franciscana, Falconara M. 1974.
- , *Definizione degli scritti e problemi biografici di s. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", VI (1969), pp. 36-40
- , *Le "Tabulae Librorum" della libreria di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", VIII (1971), pp. 13-41
- , *Sermones s. Jacobi de Marchia in Cod. Vat. Lat. 7780 et 7462 asservati*, "Archivum Franciscanum Historicum", LXIII (1970), pp. 476-565.
- Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia centrale*, Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 21-22 maggio 1999), a cura di E. MENESTÒ, CISAM, Spoleto 2000.
- LEACH, E. R., *Magical Hair*, "Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute", 88 (1958), pp. 174-164.
- LECOY DE LA MARCHE, A., *Interrogatoire d'un enlumineur par Tristan l'Ermitte*, "Revue de l'Art chrétien", 5 (1892), pp. 396-408.
- LEGOFF, J., *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medievale*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 53-71.

- LEONARDI C., *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola* in *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G.C. GARFAGNINI e G. PICONE, Sismel - Il Galluzzo, Firenze 1999.
- , *Giacomo della Marca tra Medioevo e Umanesimo*, in *L'eredità classica in Italia e Ungheria fra Tardo Medioevo e primo Rinascimento*, a cura di S. GRACIOTTI e A. DI FRANCESCO, Il Calamo, Roma 2001, pp. 164-171.
- LIOI, R., *Biografi e biografie di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum" VII (1970), pp. 7-46.
- , *Giacomo della Marca*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, coll. 388-396.
- , *Il Campus Florum di s. Giacomo della Marca e un suo compendio di teologia morale*, "Picenum Seraphicum", VII (1970), pp. 111-170.
- , *I «Sermones Quadragesimales» di S. Giacomo della Marca in un codice della Biblioteca comunale di Foligno*, "Annali del Pontificio Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara", X (1960), pp. 37-137.
- , *Situazione degli studi su san Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum" VI (1969), pp. 9-33.
- LITTLE, L. K., *Benedictine Maledictions. Liturgical cursing in romanesque France*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- , *Les techniques de la confession et la confession comme technique*, in *Faire croire* (cfr.), pp. 87-99.
- LONG, J. C., *Salvation through Meditation: The Tomb Frescoes in the Holy Confessors Chapel at Santa Croce in Florence*, "Gesta", 34, n. 1 (1995), pp. 77-88.
- LONGO, O., *Conciapelli e cultura in Antica Grecia*, "Lares", LVII/1 (1991), pp. 5-24.
- LONGPRÉ, E., *S. Bernardine de Sienna et le Nome de Jésus*, "Archivum Franciscanum Historicum", XXVIII (1935), pp. 443-476; XXIX (1936), pp. 142-168 e 443-477; XXX (1937), pp. 170-192.
- LUCIANI, A. G., *Il cardinale Domenico Capranica e s. Giacomo della Marca*, "Rivista di Studi Marchigiani", 5 (1982), pp. 205-209.
- MAGGIONI, G. P., *Chastity Models in the Legenda Aurea and in the Sermones de Sanctis of Jacobus de Voragine*, "Medieval Sermon Studies", 52 (2008), pp. 19-30.
- MAGLI, I., *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del Medioevo italiano*, Cappelli, Bologna 1967.
- MALLETT, M., *Signori e mercenari. La guerra nell'Italia del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. *Mercenaries and their masters. Warfare in Renaissance Italy* - 1974).

- MANFREDONIA, R., *Il dossier agiografico del sec. XV su S. Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa* (cfr.), pp. 85-97.
- MANSELLI, R., *Bernardino da Siena, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, IX, Roma 1967, pp. 215-227.
- , *Magia e stregoneria nel Medioevo*, Giappichelli, Torino 1976.
- MARCORA, C., *San Bernardino a Milano*, in *San Bernardino da Siena predicatore e pellegrino* (cfr.), pp. 219-229.
- MARSHALL, L., *Manipulating the Sacred: Image and Plague in Renaissance Italy*, "Renaissance Quarterly", 47, n. 3 (Autumn 1994), pp. 485-532.
- MARTIN, H., *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Âge*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession* (cfr.), pp. 117-136.
- MARTINES, L., *Ritual Language in Renaissance Italy*, in *Riti e rituali* (cfr.), pp. 59-76.
- MASCIA, V. G., *Canonizzazione di S. Giacomo della Marca (1624, 1726). Due opuscoli*, Laurenziana, Napoli 1975.
- , *San Bernardino da Siena in due sermoni di S. Giacomo della Marca*, "Studi e ricerche francescane", 9 (1980), pp. 99-166.
- MATANIĆ, A., *De duplici activitate S. Iacobi de Marchia in regno et vicaria franciscali Bosnæ*, "Archivum Franciscanum Historicum", LIII (1960), pp. 111-127.
- MAUSS, M., *L'espressione obbligatoria dei sentimenti (rituali orali dei culti funerari australiani)*, in M. GRANET, M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano 1975, pp. 3-13.
- MCAODHA, L., *The Holy Name of Jesus in the Preaching of St. Bernardine of Siena*, "Franciscan Studies", 29 (1969), pp. 37-65.
- MELANI, G., *San Bernardino da Siena ed il Nome di Gesù*, in *San Bernardino da Siena, saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte (1444-1944)*, Vita e pensiero, Milano 1945, pp. 247-300.
- MENEGHIN, V., *I monti di pietà in Italia: dal 1462 al 1562*, LIEF, Vicenza 1986.
- MERLO, G. G., *Dal deserto alla folla: persistenti tensioni del francescanesimo*, in *Predicazione francescana e società*, pp. 61-78.
- , *Inquisitori e inquisizione nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2008
- , *Nel nome di Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, EFR- Editrici francescane, Padova 2003.
- , *Ordini mendicanti e potere: l'osservanza cismontana*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. BENEDETTI, G. G. MERLO e A. PIAZZA, Biblioteca Franciscana, Milano 1998, pp.267-301.
- , *Streghe*, Il Mulino, Bologna 2006.

- Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento: committenza, ascolto, ricezione*, Atti del II Congresso internazionale di studi francescani (Padova, 26-28 marzo 1987), Padova 1989.
- MESSA, P., *Il carisma d'interpretare il carisma di san Francesco d'Assisi*, in *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, a cura di G. ANDENNA, M. BREITENSTEIN, G. MELVILLE, LIT, Münster 2005. pp.301-318.
- MICCOLI G., *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore*, cit., pp. 9-37.
- MIGLIO, M., *Capranica, Nicolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, XIX, Roma 1976, pp. 161-162.
- , *Parola e gesto nella società comunale*, in *Ceti sociali e ambienti urbani* (cfr.), pp. 41-58.
- MIGNATTI, A., *La maschera e il viaggio. Sull'origine dello Zanni*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008.
- Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. BOESCH GAJANO e M. MODICA, Viella, Roma 1999,
- MONTESANO, M., *Alcune note per una tipologia delle leggende di fondazione e dei miracoli mariani tardo medievali e rinascimentali*, in *Arte, religione, comunità* (cfr.), pp. 73-81.
- , *Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena*, in *La religion civique* (cfr.), pp. 265-275.
- , *L'elaborazione tardomedievale del concetto di strega*, in *Streghe, diavoli e sibille*, Atti del convegno (Como, 18-19 maggio 2001), Nodo libri, Como 2003, pp. 11-20.
- , *"Supra aqua et supra ad vento". Supertizioni, maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV)*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1999.
- MORICONI, R., *La Sacra Icone di Fermo*, "Cimbas. Organo d'informazione interna all'istituto di ricerca delle fonti per la storia della civiltà marinara picena", 14 (marzo 1998), pp. 52-59.
- MORISI, A., *Andrea Biglia e Bernardino da Siena*, in *Bernardino da Siena predicatore* (cfr.), pp. 335-359.
- MORMANDO, F., *Signs of the Apocalypse in Late Medieval Italy: The Popular Preaching of Bernardino of Siena*, "Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture", n.s., 24 (1997), pp. 95-122.
- , *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999.

- MOSTARDA, P., *Bartolomeo di Tommaso e Giacomo della Marca nella Cappella Paradisi a Terni*, "Esercizi", IV (1981), pp. 59-67.
- MOULINIER, L. e RENDON, O., "*Pareano aperte le cateratte del cielo*": le ipotesi di Giovanni Villani sull'inondazione del 1333 a Firenze, in *Miracoli. Dai segni* (cfr.), pp.137-154.
- MUIR, E., *The Virgin on the Street Corner: The Place of the Sacred in Italian Cities*, in *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, a cura di S. OZMENT, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville 1989, pp. 25-40.
- MULVANEY, B. A., *The Beholder as Witness: the Crib at Greccio from the Upper Church of San Francesco, Assisi and Franciscan Influence on Late Medieval Art in Italy*, in *The Art of the Franciscan Order in Italy*, a cura di W. R. COOK, Leiden-Boston 2005, pp. 169-188.
- MURATORI, L. A., *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all'anno MDCCL*, Barbiellini eredi, Roma 1752-1754, vol. 13.
- MUZZARELLI, M. G., "*Contra mundanas vanitates et pompas*". *Aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del XV secolo*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XL/2 (1986), pp. 371-390.
- , *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti ed ornamenti alla fine del Medioevo*, Scriptorium-Paravia, Torino 1996.
- , *Guardaroba medievale. Vesti e società dal 13. al 16. secolo*, Il Mulino, Bologna 1999.
- , *Il denaro e la salvezza: l'invenzione del Monte di Pietà*, Il Mulino, Bologna 2001.
- , *La disciplina delle apparenze: vesti e ornamenti nella legislazione bolognese tra XIII e XV*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, a cura di P. PRODI, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 757- 784.
- , *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2005.
- NAGY, Z., *San Giacomo in Ungheria*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa* (cfr.), pp. 203-209.
- NICCOLI, O., *Bambini in preghiera nell'Italia fra tardo Medioevo ed età tridentina*, "Quaderni di Storia Religiosa", 8 (2001), [*Religione domestica*], pp. 273-299.
- , *I "fanciulli" del Savonarola: usi religiosi e politici dell'infanzia nell'Italia del Rinascimento*, in *Savonarole* (cfr.), pp. 105-120.
- , *Il seme della violenza: fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- , *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Carocci, Roma 2008.

- , *Madonne di montagna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. BESOMI e C. CARUSO, Birkhäuser, Basel 1995, pp. 95-118.
- , *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- , *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Laterza, Roma – Bari 2005.
- , *Visioni e racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento*, "Società e Storia", 28 (1985), pp. 253-273.
- Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, a cura di E. BOESPFLUG e N. LOSSKY, Cerf, Paris 1987.
- NICO OTTAVIANI, M. G., "Exorcismata et incantationes" nella legislazione statutaria umbra dei secoli XIII-XVI, in "Non lasciar vivere la malefica" (cfr.), pp. 45-52.
- NICOLI, F., *Cristianesimo, superstizione e magia nell'alto Medioevo: Cesario di Arles, Martino di Braga, Isidoro di Siviglia*, Maxmaur, Bagni di Lucca 1992.
- NICOLINI, U., *Chi era il 'gentiluomo' perugino che ospitò Domenico alias Giacomo da Montepreandone*, "Picenum Seraphicum", VII (1970), 190-193.
- , *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo*, "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", 84 (1987), pp. 5-87.
- NIERO, A., *Pietà ufficiale e pietà popolare in tempo di peste*, in *Venezia e la peste 1348/1797*, Marsilio, Venezia 1980, pp. 287-293.
- NIMMO, D., *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Capuchin Historical institute, Roma 1987.
- NIOLA, M., *Il purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma 2003.
- NIRIT BEN-ARYEH, D., *The Renaissance Pulpit. Art and Preaching in Tuscany, 1400-1500*, Brepols, Turnhout 2007.
- NOBILE, B., «Romiti» e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500, "Cristianesimo nella storia", V, f. 2 [giugno 1984], pp. 303-340
- Nomi d'Italia. Origine e significato dei nomi geografici e di tutti i comuni*, a cura di R. AMBROGIO et al., Istituto Geografico DeAgostini, Novara 2009.
- "Non lasciar vivere la malefica". *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV – XVII)*, a cura di M. DUNI e D. CORSI, Firenze University Press, Firenze 2008.
- NOVA, A., *I tramezzi in lombardia tra XV e XVI secolo: scene della passione e devozione francescana*, in *Il francescanesimo in Lombardia. Arte e storia*, Silvana editoriale, Milano 1983, pp. 197-216.

- OLIGER, L., *Una Vita in ottava rima di S. Giacomo della Marca, opera di Aurelio Simmaco De Iacobiti*, "Studi Francescani", 1939, pp.22-50
- OLSAN, L. T., *Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice*, "Social History of Medicine", 16/3 (2003), pp. 323-366.
- , *Latin Charms in British Library, Ms. Royal 12.B.XXV*, "Manuscripta. A Journal for Manuscript Research", 33 (July 1989), pp.119-128.
- OPPEL, J. W., *Poggio, San Bernardino and the Dialogue "On Avarice"*, "Renaissance Quaterly", XXX (1977), pp. 564-587;
- ORDINE, N., *La Cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 1987.
- Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV - XV*, a cura di G. CHITTOLINI e K. ELM, Il Mulino, Bologna 2001.
- ORTALLI, G., *Pingatur in palatio: la pittura infamante nei secoli XIII - XVI*, Jouvence, Roma 1979.
- OWEN HUGHES, D., *Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rethoric in the Italian Renaissance City*, "Past and Present", 112 (Aug. 1986), pp. 3-59.
- , *Mourning Rites, Memory, and Civilization in Premodern Italy*, in *Riti e rituali* (cfr.), pp. 23-39.
- PACELLI, V., *Il "Monogramma" bernardiniano: origine, diffusione e sviluppo*, in *S. Bernardino da Siena predicatore e pellegrino* (cfr.), pp. 253-260.
- PACETTI, D., *I «sermones dominicales» di S. Giacomo della Marca (1393-1476) in un codice autografo del convento di Falconara*, "Collectanea Franciscana", XI (1941), pp. 7-34 e 187-222.
- , *I sermoni quaresimali di S. Giacomo della Marca contenuti nel codice 187 della Biblioteca Angelica di Roma*, "Archivum Franciscanum Historicum", XLVI (1953), pp. 302-340.
- , *La predicazione di s. Bernardino da Siena a Perugia e ad Assisi nel 1425*, "Collectanea Franciscana", IX (1939), pp. 494-520; X (1940), pp. 5-28 e pp. 161-188.
- , *La predicazione di s. Bernardino in Toscana. Con documenti inediti estratti dagli Atti del Processo di Canonizzazione*, "Archivum Franciscanum Historicum", XXXIII (1940), pp. 268-318; XXXIV (1941), pp. 261-283.
- , *Le prediche autografe di S. Giacomo della Marca (1393-1476) con un saggio delle medesime*, "Archivum Franciscanum Historicum" XXXV (1942), pp. 296-327; XXXVI (1943), pp. 75-97.
- , recensione a M. SGATTONI, *La vita di S. Giacomo della Marca* (cfr.), "Archivum Franciscanum Historicum", XXXVI (1943), pp. 277-280.

- PACIARONI, R., *Norme statutarie e viabilità a Sanseverino nel Quattrocento*, in *Atti del XXIX Convegno di studi maceratesi* (Porto Recanati, 13-14 novembre 1993), Centro di studi maceratesi, Macerata 1995, pp. 367-398 (Studi maceratesi, 29).
- PACIOCCO, R., *Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona (secoli XIII-XV)*, in *I francescani nelle Marche* (cfr.), pp. 84-103.
- PAGNANI, G., *Alcuni codici di S. Giacomo della Marca scoperti recentemente*, "Archivum Franciscanum Historicum", XLV (1952), pp. 171-192; XLVIII (1955), pp. 131-140.
- , *Vicende della Libreria di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", VIII (1971), pp. 7-12.
- PALMER, A. L., *The Walters' "Madonna and Child" Plaquette and Private Devotional Art in Early Renaissance Italy*, "The Journal of the Walters Art Museum", 59 (2001), pp. 73-84.
- PANDŽIĆ, B., *Giacomo della Marca vicario della Vicaria Bosnia*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa* (cfr.), pp. 189-202;
- PARAVY, P., *Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV^e siècle*, in *Faire croire* (cfr.), pp. 119-130.
- PARSHALL, P., *The Art of Memory and the Passion*, "The Art Bulletin", 81, n. 3 (Sep., 1999), pp. 456-472.
- PATON, B., *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480*, Centre for Medieval Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London, London 1992.
- , *'To the Fire, to the Fire! Let us Burn a Little Incense to God' : Bernardino, Preaching Friars and Maleficio in Late Medieval Siena*, in *No Gods Except Me. Orthodoxy and Religious Practice in Europe, 1200-1600*, a cura di C. ZIKA, History Department, The University of Melbourne, Victoria (Australia) 1991, pp. 7-36.
- PAVONE, M. A., *IHS come messaggio visivo*, "Grafica", 2 (1986), pp. 63-80.
- , *Iconologia francescana. Il Quattrocento*, Ediart, Todi 1998.
- PEGORETTI, A., *L'immagine come possibile commento al testo: la rappresentazione dei lussuriosi nel ms. della Commedia Egerton 943*, in *Testo e commento*. Prima giornata di studi della Scuola di Dottorato in Letterature e Filologie Moderne, a cura di M. C. CABANI e G. POGGI, Felici, Pisa 2008, pp. 107-135.
- PELLEGRINI, L., *Che sono queste novità? : le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Liguori, Napoli 2000.

- PELLEGRINI, Le., *I manoscritti dei predicatori. I Domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. 13.-15.)*, Istituto storico domenicano, Roma 1999 (Dissertationes historicae fasciculus XXVI).
- , *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena: studio ed edizione*, Aracne, Roma 2004.
- , *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todi*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*, CISAM, Spoleto 2002, pp. 511-531.
- PETERS, E., *The Magician, the Witch and the Law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1987.
- , *The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: From Augustine to the Sixteenth Century*, in *Witchcraft and Magic (cfr.)*, pp. 173-245.
- PETTENÒ, E., *Cruciamenta Acherunti. I dannati nell'Ade romano: una proposta interpretativa*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 2004.
- Phoinike III. Rapporto preliminare sulle campagne di scavi e ricerche 2002-2003*, a cura di S. De MARIA e S. GJONGECAJ, Ante Quem, Bologna 2005.
- POLIA, M., *Tra sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, Arnaldo Forni, Sala Bolognese 2004.
- POLTICCHIA, R., *S. Bernardino da Siena e lo «Studium Perusinum»*, in *Accademie e istituti culturali umbri*, Atti del II Convegno Storico Umbro (Perugia, 27-28 aprile 1946), "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", 43 (1946), pp. 22-25.
- Poteri carismatici ed informali: chiesa e società medievali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI e A. VAUCHEZ, Sellerio, Palermo 1992.
- POULIN, J.-C., *Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge*, in *La culture populaire au Moyen Âge*, Études présentées au quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal (2-3 avril 1977), a cura di P. BOGLIONI, Les éditions Univers, Montréal 1979, pp. 121-143.
- Praedicatores, inquisitores, I, The Dominicans and the Medieval Inquisition*, Acts of the 1st international seminar on the Dominicans and the Inquisition (23-25 february 2002), Istituto storico domenicano, Roma 2004.
- PRATESI, R., *Giovanni Amici (Bernardino da Fossa, Bernardino Aquilano)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, II, Roma 1960, pp. 778-780.
- Predicazione francescana e Società veneta nel Quattrocento. Committenza, ascolto, ricezione*, Atti del II Convegno internazionale di Studi francescani (Padova, 26-28 marzo 1987), Centro di Studi Antoniani, Padova 1995.

- PROSPERI, A., *L'inquisizione: verso una nuova immagine?*, in ID. *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003, pp. 3-27.
- PULCINELLI, B., *Iconografia di S. Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", VII (1970), pp. 47-98.
- Rhétorique et histoire. L'"exemplum" et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Table ronde organisée per l'École française de Rome (18 mai 1979), "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes", t. 92/1 (1980), pp. 7-179.
- RICOTTI, E., *Storia delle compagnie di ventura in Italia*, 4 voll., Giuseppe Pomba & C., Torino 1845.
- RIDER, C., *'Danger, Stupidity and Infidelity': Magic and Discipline in John Bromyard's Summa for Preachers*, in *Studies in Church History* 43, *Discipline and Diversity*, a cura di K. COOPER and J. GREGORY, Boydell and Brewer, Woodbridge 2007, pp. 191-201.
- RIGAUX, D., *Réflexions sur les usages apotropaiques de l'image peinte. Autour de quelques peintures murales novaraises du Quattrocento*, in *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occidente médiéval*, Actes du 6^e International Workshop on Medieval Societies, a cura di J. BASCHET e J.-C. SCHMITT, Le Léopard d'Or, Paris 1996, pp. 155-173.
- RINGBOM, S., *Icon to Narrative: The Rise of the Dramatic Closeup in Fifteenth Century Devotional Painting*, 2^o edizione, Davaco Publishing, Amsterdam 1985.
- Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES e A. PARAVICINI BAGLIANI, CISAM, Spoleto 1994.
- ROGERS, C. J., *Soldiers' Lives through History : The Middle Ages*, Greenwood, Westport (Connecticut) – London 2007.
- ROMANELLO, M., *Introduzione*, in *La stregoneria in Europa* (cfr.), pp. 7-35.
- ROOIJAKKERS, G., *Cult Circuits in the Southern Netherlands. Mediators between Heaven and Heart*, in *The object as Mediator. On the Transcendental Meaning of Art in Traditional Cultures*, a cura di M. HOLSBEKE, Etnografisch Museum Antwerp, Anversa 1996, pp. 20-47.
- ROPER, L., *Witch Craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.
- ROSSI, L., *"Populus firmanus iterum petit hebreos": Fermo, secoli XIV-XVI*, in *La presenza ebraica nelle Marche. Secoli XIII-XX*, a cura di S. ANSELMINI e V. BONAZZOLI, Proposte e ricerche, Ancona 1993.

- ROTOLO, F., *Il beato Matteo d'Agrirento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV*, Biblioteca francescana di Palermo – Officina di studi medievali, Palermo 1996.
- RUBIN, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- , *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Culture*, Central European University Press, Budapest-New-York 2009.
- RUBIN, P. L., *Images and Identity in Fifteenth-Century Florence*, Yale University Press, New Haven & London 2007.
- RUFFINI, R., *Medici e guaritori forestieri nella Marca anconitana, in particolare nella città di Macerata, nei secoli XIV-XVI*, in *Stranieri e forestieri* (cfr.), pp. 233-383.
- RUGGIERO, G., *Constructing Civic Morality, Deconstructing the Body: Civic Rituals of Punishment in Renaissance Venice*, in *Riti e rituali* (cfr.), pp. 175-190.
- RUPPERT, F., *Meditatio - Ruminatio. Une méthode traditionnelle de méditation*, "Collectanea Cistercensia", 39 (1997), pp. 81-93.
- RUSCONI, R., *Carcano, Michele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, XIX, Roma 1976, pp. 742-744.
- , *Da Costanza al Laterano: La "calcolata devozione" del ceto mercantile-borghese nell'Italia del Quattrocento*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'antichità e il medioevo* (cfr.), pp. 505-536.
- , *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII^e siècle*, in *Faire croire* (cfr.), pp. 67-85.
- , *La religione dei cittadini: riti, credenze, devozioni*, in *Ceti sociali e ambienti urbani* (cfr.), pp. 17-40.
- , *Gli ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: eremi e riforme, conventi e città, missioni e campagna*, in *Città italiane del '500* (cfr.), pp. 267-281.
- , *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.
- , *Predicatori e predicazione (secc. IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 4 [Intellettuali e potere]*, Einaudi, Torino 1981, pp. 951-1030.
- , «*Predicò in piazza*»: *politica e predicazione nell'Umbria del '400*, in *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento: l'esperienza dei Trinci*, Atti del Congresso storico internazionale (Foligno, 10-13 dicembre 1986), Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1989, I, pp. 113-141.
- , recensione a IACOBUS DE MARCHIA, *Sermones Dominicales* (cfr.), "Studi Medievali", ser. 3^o, XXV (1984), pp. 790-794.
- RUSSELL, J. B., *Il diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1987 (ed. or. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages* - 1984).

- , *Withcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca and London 1984 (prima edizione 1972).
- SABEAN, D. W., *Power in the Blood. Popular Culture & Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- SALIS, S. e BERNARDI, F., *Un codice autografo di san Giacomo della Marca presso la Biblioteca del Museo Correr di Venezia (ms. Correr 182)*, in *Gli strumenti musicali delle collezioni dei Musei Civici Veneziani* ("Bollettino dei Musei Civici Veneziani", III s., n. 1 [2006]) pp. 95-99.
- San Bernardino da Siena predicatore e pellegrino*, Atti del convegno nazionale di studi bernardiniani (Maiori, 20-22 giugno 1980), a cura di F. D'EPISCOPO, Congedo, Galatina 1985.
- San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV)*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Monteprandone, 24-25 novembre 2006), a cura di F. SERPICO, Comune di Monteprandone – Sismel – Il Galluzzo, Firenze 2007.
- San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, Atti del Convegno internazionale di studi (Monteprandone, 7-10 settembre 1994), a cura di S. BRACCI, Centro studi antoniani, Padova 1997.
- SANSOLINI, C., *S. Giacomo raccoglitore di codici e le vicende della sua libreria*, in *Atti del 3° convegno di studi in onore di s. Giacomo della Marca* (Monteprandone, 13 novembre 1993), Monteprandone 1994, pp. 28-45.
- Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Actes du colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996), a cura di A. FONTES, J.-L. FOURNEL e M. PLAISANCE, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1997.
- SCAFOGLIO, D., *Il gioco della Cuccagna. Spreco, rivolta e sacrificio del carnevale napoletano del 1764*, Colonnese, Napoli 1981.
- SCHMITT, Cl., recensione a D. LASIC, *De vita et operibus* (cfr.), "Archivum Franciscanum Historicum", LXVII (1974), pp. 600-603.
- SCHMITT, J.-C., *Corps malade, corps possédé*, in ID., *Les corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 319-343.
- , *Il gesto nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1990 (ed. or. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval* - 1990).
- , *L'Occident, Nicée et les images du VIII^e au XIII^e siècle*, in *Nicée II* (cfr.), pp. 271-301
- , *Medioevo «superstizioso»*, Laterza, Roma-Bari 2004, (ed. or. *Les «superstitions»*, Cap. IV dell' *Histoire de la France religieuse*, diretta da J. LEGOFF e R. REMOND, t. I: *Des origines au XIV^e siècle* - 1988)

- , *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma – Bari 2000.
- SENSI, M., *Alle radici della committenza santuariale*, in *Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra Medioevo ed età moderna*, a cura di M. TOSTI, École Française de Rome, Roma 2003, pp. 207-255.
- , *Documenti su Bartolomeo di Tommaso da Foligno*, "Paragone", 325 (1977), pp. 103-155.
- , *Fraternite di slavi nelle Marche: il secolo XV*, in *Le Marche e l'Adriatico orientale: economia, società cultura dal XII secolo al primo Ottocento*, Atti del convegno (Senigallia, 10-11 gennaio 1976), Deputazione di storia patria per le Marche, Ancona 1978, pp. 53-84.
- , *I bianchi tra Umbria e Marche. Mariofanie e transfert di sacralità*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti* (cfr.), t. II, pp. 609-642.
- , *I santuari nella cristianità dell'Occidente*, in *Santuari, pellegrini, eremiti* (cfr.), t. I, pp. 3-38.
- , *Laici a servizio della comunità parrocchiale. L'istituto medievale del santesato*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti* (cfr.), t. I, pp. 413-445.
- , *Le paci private nella predicazione, nelle immagini di propaganda e nella prassi fra Tre e Quattrocento*, "Quaderni di Storia Religiosa", 12 (2005), [*La pace fra realtà e utopia*], pp. 159-200.
- , *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo*, in *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento. Itinerari mariani dei due millenni*, III, a cura di E. M. TONIOLO, Roma 1998, pp. 54-80.
- , *Santuari politici "contra pestem". L'esempio di Fermo*, in *Miscellanea di studi marchigiani in onore di Febo Allevi*, a cura di G. PACI, Bagaloni, Agugliano 1987, pp. 605-652 (Università degli studi di Macerata, pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia 36).
- , *Santuari, culti e riti "ad repellendam pestem" tra Medioevo ed età moderna*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti* (cfr.), t. I, pp. 381-395.
- , *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, 3 voll., CISAM, Spoleto 2003.
- , *S. Maria "liberatrice della peste"*, in *Munus Amicitiae. Scritti per il 70° Genetliaco di Floriano Grimaldi*, a cura di G. PACI, M. L. POLICHETTI, M. SENSI, Ancona 2001, pp. 351-389.
- , *Slavi nelle Marche tra pietà e devozione*, in *Stranieri e forestieri* (cfr.), pp. 481-506.
- SERPICO, F., *L' "Oriente" nei codici di san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa* (cfr.), pp. 135-155;
- SETTIA, A. A., *La "battaglia": un gioco violento fra permissività e interdizione*, in *Gioco e giustizia* (cfr.), pp. 121-132.

- SKEMER, D. C., *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2006.
- SOLVI, D., *Dialogare "contro" i fraticelli. Manfredi da Vercelli e Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", XXI (2002), pp. 49-74.
- SOMIGLI, T., *Vita di s. Giacomo della Marca scritta da fra Venanzio da Fabriano, secondo la redazione del codice di Pesaro*, "Archivum Franciscanum Historicum", XVII (1924), pp. 378-414.
- Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'antichità e il medioevo*, a cura di G. DE ROSA, T. GREGORY e A. VAUCHEZ, Laterza, Roma - Bari 1993.
- Stranieri e forestieri nella marca dei secc. XIV-XVI*, Atti del XXX convegno di studi maceratesi (Macerata, 19-20 novembre 1994), Centro di studi storici maceratesi, Macerata 1996 (Studi maceratesi, 30).
- STRNAD, A. A., *Domenico Capranica*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, XIX, Roma 1976, pp. 147-153.
- Studio e 'studia': le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX Convegno Internazionale di studi francescani (Assisi, 11-13 ottobre 2001), CISAM, Spoleto 2002.
- TAMBIAH, S. J., *The Magical Power of Words*, "Man. The Journal of the Royal Anthropological Society", n.s., 3 n. 2 (Jun. 1968), pp. 175-208.
- TAMBURINI, F., *Suppliche per casi di stregoneria diabolica nei registri della penitenzieria e conflitti inquisitoriali (sec. XV-XVI)*, "Critica storica", 23 (1983), pp. 605-657.
- TASSI, E., *La predicazione antiusura di S. Giacomo della Marca e dei frati dell'Osservanza a Fermo*, "Quaderni dell'Archivio storico arcivescovile di Fermo", 12 (1991), 55-75.
- Taumaturgia e miracoli tra alto e basso medioevo. Prospettive metodologiche generali e casistiche locali*, Atti del convegno di studio (Gubbio, 20-21 aprile 2007), a cura di P. CASTELLI e S. GERUZZI, Fabrizio Serra, Pisa - Roma 2007.
- The pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, a cura di C. TRINKAUS e H. A. OBERMAN, E. J. Brill, Leiden 1974.
- The Sermon*, a cura di B. M. KIENZLE, Brepols, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 81-83).
- THOMAS, K., *An Anthropology of Religion and Magic*, "Journal of Interdisciplinary History", 6 (1975), pp. 91-109.
- , *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Mondadori, Milano 1985, (ed. or. *Religion and the*

- Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England* - 1971).
- THOMPSON, N. M., *The Franciscans and the True Cross: The Decoration of the Cappella Maggiore of Santa Croce in Florence*, "Gesta", 43 n. 1 (2004), pp. 61-79.
- THUNØ, E., *The Miraculous Image and the Centralized Church Santa Maria della Consolazione in Todi*, in *The Miraculous Image. In Late Middle Ages and Renaissance*, a cura di E. THUNØ e G. WOLF, «L'erma» di Bretschneider, Roma 2004, pp. 29-56.
- TODESCHINI, G., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.
- , *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il mulino, Bologna 2004.
- , *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007.
- TOMMASINI, C., *La città di Fermo e san Giacomo della Marca*, "Picenum Seraphicum", XIII (1976), pp. 171-200.
- TOSCANO, B., *Storia dell'arte e forme della vita religiosa*, in *Storia dell'arte italiana*, III, Einaudi, Torino 1980, pp. 274-287.
- TOVAZZI, G., *Biblioteca tirolese, o sia memorie istoriche degli scrittori della contea del Tirolo*, a cura di R. STENICO e I. FRANCESCHINI, Fondazione biblioteca di san Bernardino - Comune di Volano, Trento 2006.
- TREXLER, R. C., "Correre la terra". *Collective Insults in the Late Middle Ages*, "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes", 96 (1984), pp. 845-902.
- , *Florentine Religious Experience: The sacred Image*, "Studies in the Renaissance", XIX (1972), pp. 7-41.
- , *Public Life in Renaissance Florence*, Academic Press, New York 1981.
- , *Ritual Behavior in Renaissance Florence. The setting*, "Medievalia et Humanistica", n.s., 4 (1973), pp. 125-144.
- TURNER, B. S., *Confession and Social Structure*, "The annual review of the social sciences of religion", 1 (1997), pp.29-58.
- Una lettera di Pio II a San Giacomo della Marca sull'indulgenza a favore della Crociata*, "Miscellanea Francescana", XXXVI (1936), pp. 543-544.
- VALENTE, M., *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2003.
- VANDEKERCKHOVE, L., *On Punishment: the Confrontation of Suicide in Old-Europe*, Leuven University Press, Leuven 2000.

- VAUCHEZ, A., *Gli ordini mendicanti e la città nell'Italia dei comuni (XIII-XV secolo). Alcune riflessioni vent'anni dopo*, in *Ordini religiosi e società politica* (cfr.), pp. 31-44.
- , *La nascita del sospetto*, in *Finzione e santità* (cfr.), pp. 39-51,
- , *La santità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2009 (1° ed. italiana 1989 - ed. or. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* - 1981).
- , *Ordini mendicanti e società italiana. XIII – XV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- , *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'antichità e il medioevo* (cfr.), pp. 455-483.
- VECCHIO, S., *Le prediche e l'istruzione religiosa*, in *La predicazione dei frati* (cfr.), pp. 301-335.
- VEENSTRA J. R., *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France : text and context of Laurens Pignon's Contre le divineur (1411)*, Brill, Leiden – New York – Koeln 1997.
- , *The Ever-Changing Nature of the Beast. Cultural Change, Lycantropy and the Question of Substantial Transformation (from Petronius to Del Rio)*, in *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, a cura di J. N. BREMMER and J. R. VEENSTRA, Peeters, Leuven 2002, pp. 133-166.
- VIAN P., *Nuovi documenti sull'asportazione e sulla restituzione dei codici di san Giacomo della Marca tra il 1841 e il 1844*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, II, Città del Vaticano 1988, pp. 313-323.
- VIGUEUR J.-M., *Un jeu mal tempéré. Le "Ludus battaglie" de Pérouse*, in *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, II, *Le tenancier, le fidèle et le citoyen*, Aix-en-Provence 1992, pp. 195-208.
- VISANI, O., *Giacomo della Marca e Roberto da Lecce: due grandi operatori culturali a confronto*, "Picenum Seraphicum", XXI (2002, ma 2003), pp. 33-47.
- , *Roberto Caracciolo e i sermonari del secondo Quattrocento*, "Franciscana", 1 (1999), pp. 275-317.
- VOGEL, C., *Pratiques superstitieuses au début du XI^e siècle d'après le Corrector sive Medicus de Burchard, Évêque de Worms (965-1025)*, in *Études de civilisation médiévale (IX^e-XII^e siècles). Mélanges offerts à E.-R. Labande*, CESCUM, Poitiers 1974, pp. 751-761.
- WALKER BYNUM, C., *The Blood of Christ in the Late Middle Ages*, "Church History", 71 n.4 (dic. 2002), pp. 685-714
- WERKMÜLLER, D., *Gli alberi come segno di confine e luogo di giudizio nel diritto germanico medievale*, in *L'ambiente vegetale nell'alto Medioevo*, Atti delle Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (30 marzo-5 aprile 1989), CISAM, Spoleto 1990, pp. 461-478.

- WIRTH, J., *Théorie et pratique de l'image sainte à la veille de la réforme*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XLVIII (1986), pp. 319-358.
- , *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e)*, Méridiens-Klincksieck, Paris 1989.
- Witchcraft and Magic in Europe*, a cura di B. ANKARLOO e S. CLARK, III, *The Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2002.
- Witchcraft, Mythologies and Persecutions*, a cura di G. KLANICZAY e E. PÖCS, Central European University Press, Budapest –New York 2008.
- ZAFARANA Z., *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale in ricordo di Zelina Zafarana*, a cura di O. CAPITANI, C. LEONARDI, E. MENESTÒ e R. RUSCONI, CISAM, Spoleto 1991, pp. 249-278.
- ZARRI G., "Vera" santità e "simulata" santità: ipotesi e riscontri, in *Finzione e santità* (cfr.), pp. 9-36.
- , *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e Fede* (cfr.), pp. 177-225.
- ZEMON DAVIS, N., *I riti della violenza*, in EAD., *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1980, pp. 210-258 (ed. or. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, 1975 – prima edizione del saggio: "Past and Present", 59 [1973], pp. 51-91).
- ZORZI A., *Rituali di violenza giovanile nelle società urbane del tardo Medioevo*, in *Infanzie* (cfr.), pp. 185-209.
- , *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (secc. XIII-XVI)*, in *Riti e rituali* (cfr.), pp.141-158
- ZUG TUCCI H., *La morte del condottiero: Braccio, i Bracceschi e altri*, in *Condottieri e uomini d'arme* (cfr.), pp. 143-163.

Apparato iconografico

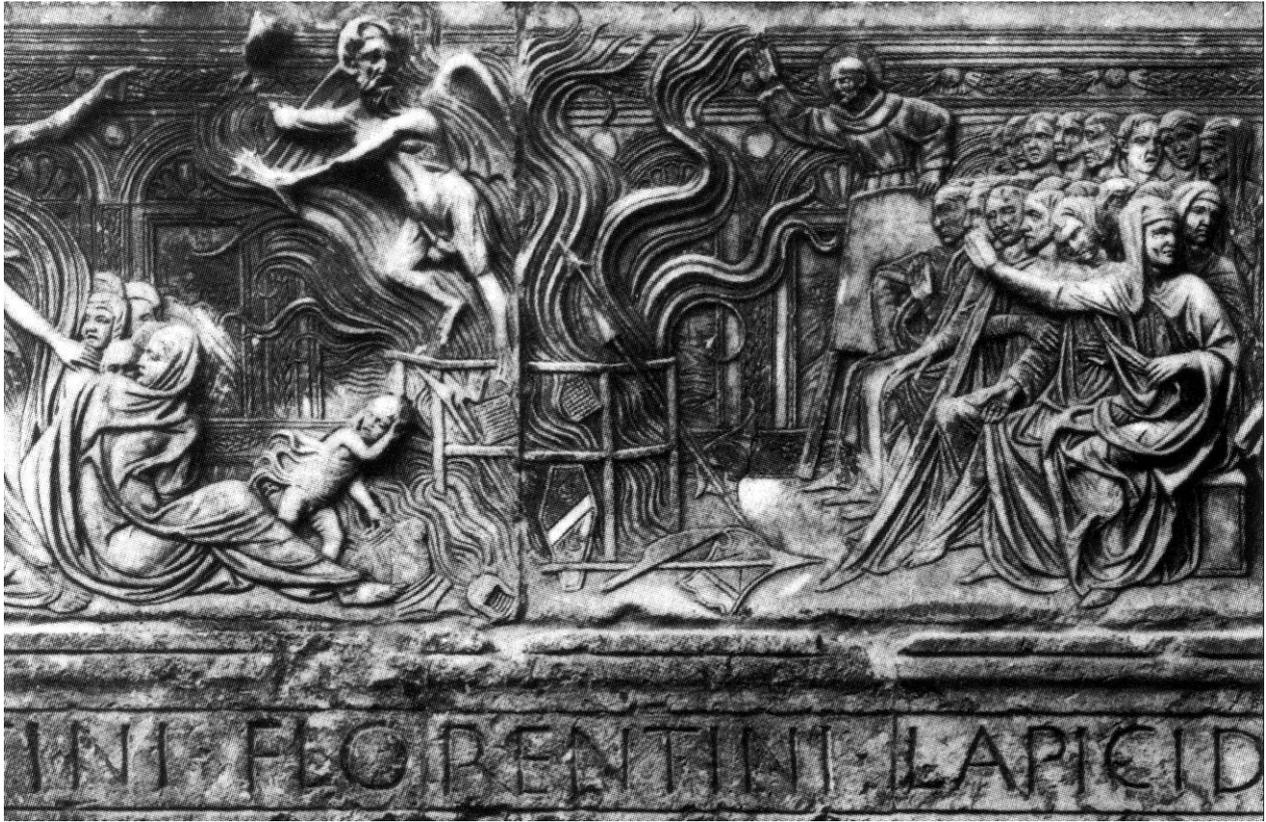


Fig. 1 : Agostino di Duccio, bassorilievo, Oratorio di San Bernardino, Perugia, particolare.

(da *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. II, cit.)



Fig. 2:

Figura incipitaria del documento contenente il processo alla strega Matteuccia di Todi

(da D. MAMMOLI, *Processo alla strega*, cit.)

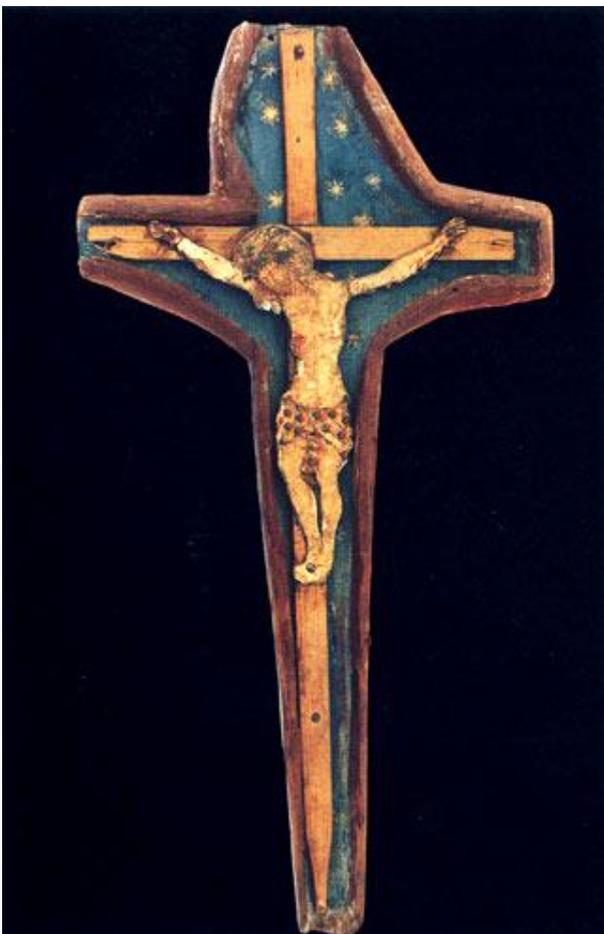


Fig. 3:

Cristo *Patiens* dipinto su carta appartenuto a Giacomo della Marca (cm 14x12).

Monteprandone, convento di Santa Maria delle Grazie.

(da *Il culto e l'immagine*, cit.)



Fig. 4: Bernardino Luini, affresco della Passione e Crocefissione del Cristo, tramezzo della chiesa osservante di Santa Maria degli Angeli, Lugano.



Fig. 5: Sano di Pietro, *Bernardino predica in Piazza del Campo, Siena*, Museo dell'Opera del Duomo

(da *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. II, cit.)



Fig. 6 : Battista di Niccolò da Padova, Turino di Sano, Giovanni di Turino, Monogramma del Nome di Gesù, Siena, Palazzo Pubblico (facciata).



Fig. 7: Battista di Niccolò da Padova, Monogramma del Nome di Gesù.
L'Aquila, Convento di san Giuliano
(da *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. II, cit.)



Fig. 8: Battista di Niccolò da Padova, Monogramma del Nome di Gesù, particolare.
L'Aquila, Convento di san Giuliano
(da *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. II, cit.)



Fig. 9: Ignoto emiliano (?), (prima metà del sec. XV), Monogramma del Nome di Gesù.
Bologna, Convento dell'Osservanza.
(da *Enciclopedia Bernardiana*, vol. II, cit.)

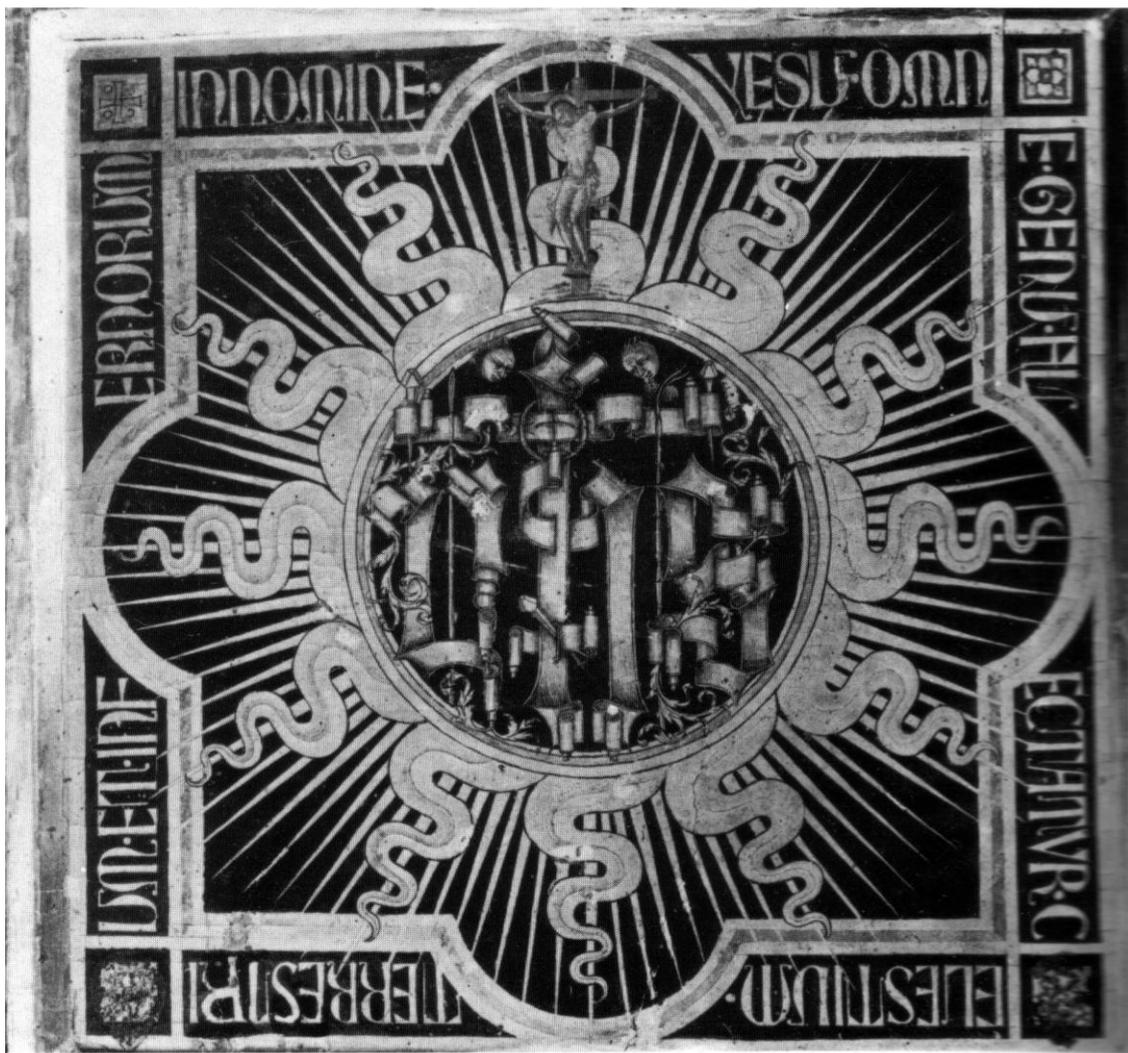


Fig. 10: Bartolomeo di Fruosino, Monogramma del Nome di Gesù.
Firenze, Convento di Ognissanti.
(da *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. II, cit.)

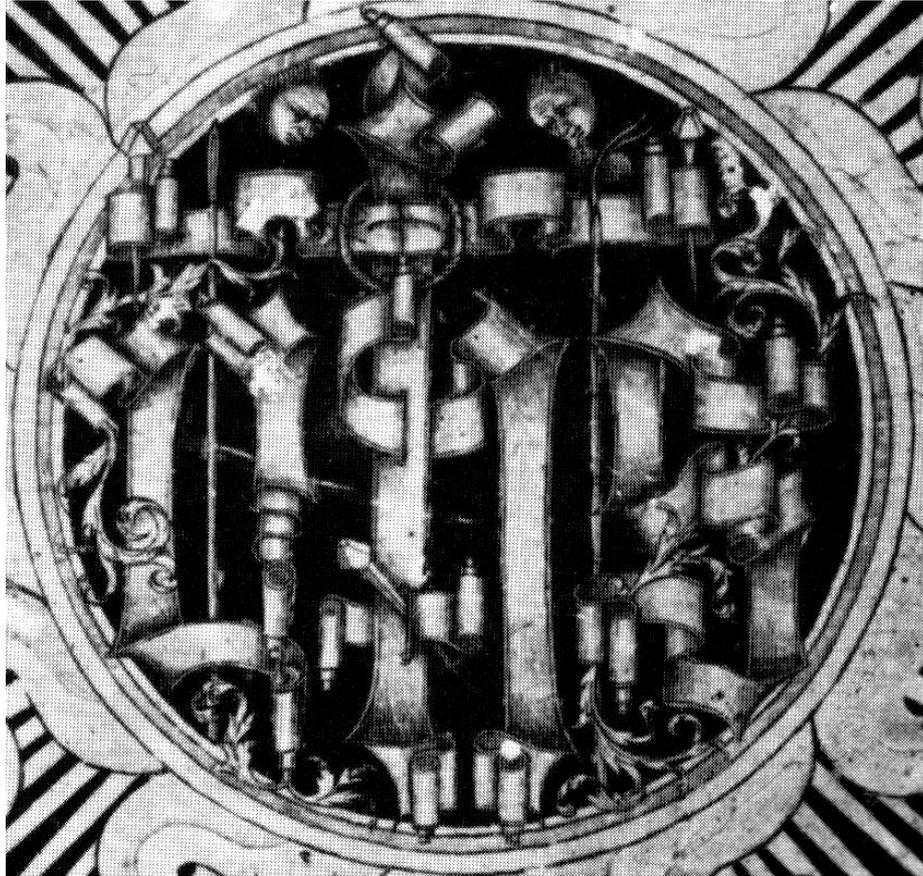


Fig. 11: Bartolomeo di Fruosino, Monogramma del Nome di Gesù, particolare.
Firenze, Convento di Ognissanti.
(da *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. II, cit.)



Fig. 12: La *sacra icona* di Fermo (sec. XIII).
Fermo, Museo diocesano.
(da *Il culto e l'immagine*, cit.)



Fig. 13 : Maestro di S. Giovanni da Capestrano, Predica di S. Giovanni (particolare del politico con le storie della vita di S. Giovanni da Capestrano). L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo. (da www.regione.abruzzo.it)