


3ª SÈRIE - ANNO XXXIV

FASC. I - GIUGNO 1993



# STVDI MEDIEVALI



A CVRA DEL CENTRO  
ITALIANO DI STVDI  
SVLL'ALTO MEDIO  
EVO



IN SPOLETO  
PRESSO LA SEDE DEL CENTRO

ESTRATTO

## Il sale nella culla.

Una pratica folklorica nella narrativa antico-francese

### 1. TRE LUOGHI TESTUALI E UN'INTERPRETAZIONE

1.1.1. Secondo la biografia leggendaria riferita dalla *Vie de saint Grégoire* (1), Gregorio, il futuro Gregorio Magno, conosce una nascita illegittima. Frutto dei colpevoli amori tra un fratello e una sorella, egli viene esposto su ordine della madre, per soffocare lo scandalo. Per garantirne la sopravvivenza — nel caso Dio voglia conservarlo sano e salvo —, la donna lo fornisce di un ricco corredo e, prima di affidarlo ai servi che dovranno eseguire i suoi ordini, cosparge la sua culla di sale:

423 Desous le chief li a bouté

425 Et puis le sel por enseignier

Qu'il est encore a bautisier,

...

E nella notte il bambino viene abbandonato su una barchetta in mezzo al mare.

1.1.2. In apertura del *Galeran de Bretagne* (2) la sorte si diverte a punire la lingua tagliente di Madame Gente, castellana

(1) Poemetto agiografico in ottosillabi databile intorno alla metà del XII secolo. Le citazioni provengono da: *La vie de saint Grégoire*, edizione critica a cura di EUGENIO BURGIO, Venezia, 1993.

(2) Romanzo in ottosillabi baciati databile ai primi anni del XIII secolo. La sua attribuzione a Jean Renart, proposta (sulla base del nome « Renaut » presente nell'*explicit*) dal suo editore LUCIEN FOULIER (Paris, 1925 [CFMA]), qui utilizzata) nello studio « *Galeran et Jean Renart* », in *Romania*, 51 (1925), pp. 76-104, da CHARLES-VICTOR LANGLOIS, *La vie*

di la Roche-Guyon. La donna ha accusato l'onesta Marsile di adulterio, per aver partorito due gemelli (la causa di un parto gemellare sta infatti nella copula con due uomini diversi) (2); poco tempo dopo, in assenza del marito Brundoré, Gente si trova nell'imbarazzante situazione di partorire anch'essa due bambine. Per evitare l'identico e inevitabile *blasme* con cui si è accanita su Marsile, la castellana decide di sbarazzarsi di una delle due neonate. Prima che la bimba venga esposta presso un frassino (che le varrà poi il nome di « Fresne »), Gente ripone — tra i panni del suo corredo di trovatella — del sale:

497 Avec l'avoir y met on el:  
Une poignée de blanc sel;  
Et l'ont mis en un aulmosniere  
Pour moustrer toute la maniere  
De l'enfant qui nouvel est nez,  
Qu'il n'est mie crestiennez  
Ne n'a receu uille né cresseme:  
Par le sel avra le baptésme,  
Quant l'en en savra le couvine.

1.1.3. Il re di Frisia è rimasto vedovo; le gioie del matrimonio gli hanno donato, unico ricordo e sola responsabilità, una figlia, Clarisse. Per difendere la sua incomparabile bellezza la rinchiude in un giardino. La precauzione si rivela inutile: un cavaliere, Louis le Preux, avvinto dalle grazie della fanciulla, riesce a penetrare nel giardino, a violarla e a lasciarla incinta. Subito dopo il parto il re di Frisia, furibondo, ordina a due valletti di portare il neona-

en *France au Moyen Age*, Paris, 1924, repr. Genève, 1981, pp. 1-35 (a cui devo la segnalazione dell'episodio qui in discussione) e da FREDERICK M. WARREN (*Notes on the Romans d'aventure*, in *Modern Languages Notes*, 13 (1898), pp. 348-351; *The Works of Jean Renart, Poet, and Their Relations to « Galeran de Bretagne »*, ibid. 23 (1908), pp. 97-100), è stata rigettata con buoni argomenti da PAUL MEYER, *Chronique*, in *Romania* 37 (1908), pp. 482-3; RITA LEBEUNE-DENOISSE, *L'oeuvre de Jean Renart*, Liège-Paris, 1935, pp. 24-34, 285-321; ERNEST HOFFMNER, *Renart ou Renaut?*, in *Romania*, 62 (1936), pp. 196-231. Cfr. per una visione d'insieme: RITA LEBEUNE, *Jean Renart et le roman réaliste au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *GRMLMA* IV/1, pp. 405-9, 444-5, e *GRMLMA* IV/2, pp. 193-5 (n. 412).

(3) Cfr., p. es., PLANO, *mat. hist.* VII/48-9, « che riprende la teoria aristotelica della superfazione (ARIST., *hist. anim.* 7.584b e ss.) » [FRANCESCO MENEGACCI, *Orazi e Curiazi: uno scontro tra trigenimi gemelli?*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 18 (1987), pp. 131-48 (a p. 137 nota 111): nella cultura romana « i gemelli rappresentavano spesso il frutto di due coiti molto ravvicinati; in più, il parto gemellare viene messo direttamente in relazione con l'*adulterium*, di cui costituisce quasi la prova [...] » [MENEGACCI 1986, p. 54 nota 55]. La credenza è ben nota nella letteratura antropologica: cfr. DOUTS [1966, p. 71].

to, un maschio, nella foresta, e di sopprimerlo. Prima di allontanarsi dal castello,

562 li uns en entre en la despense,  
du sel a pris une poignée,  
et puis ont lor voie aqueillie;  
viers la forest en vont atant.  
...

Ma i due valletti non hanno cuore di macchiarsi di un infanticidio: decidono di abbandonare il neonato nella foresta, di affidarlo a Dio; e

577 Chilz qui ot le sel aporé  
dusc'au sydone l'a porté,  
en un des pans l'a bien noé.

Inizia in questo modo, con un abbandono nel bosco, il destino romanzesco di Riccardo, protagonista del *Richars li Biaus* (4).

1.2. A causa della sua nascita irregolare un bambino viene esposto all'ostilità della natura. In questo *incipit*, comune all'it-treccio dei tre racconti, la presenza del sale assolve — se ci affidiamo alle considerazioni della Voce narrante — a una esclusiva, e precisa, funzione: segnalare che il neonato non ha ricevuto il battesimo. Tale funzione emerge nel movimento successivo dell'it-treccio, nel quale il bambino viene salvato dall'abbandono e condotto in un ambiente diverso, socialmente e geograficamente, da quello che lo ha visto nascere, dove il suo salvatore si prende cura della sua educazione, iniziando, appunto, con il battesimo (5).

(4) Romanzo in ottsillabi baciati, databile probabilmente alla seconda metà del XIII secolo. Cfr. ALEXANDRE MICHA e altri, « Romans d'aventure et d'amour », in *GRMLMA* IV/1, pp. 454-79 (a p. 462), e *GRMLMA* IV/2, pp. 196-7 (n. 420). Il testo è citato secondo la lezione fissata da HOUBEN 1983.

(5) Con tutta evidenza, si riconosce in questa concatenazione di avvenimenti il prologo della biografia dell'Eroe fondatore; dopo la fase della « norreure », il bambino riconoscerà la sua condizione di trovatello, abbandonerà i luoghi della sua educazione per andare alla ricerca dei suoi veri genitori, e diventare il signore di qualche potentato. Cfr. E. BURGIO, « *Quellenforschung* » e *diffusione nell'Occidente medievale della vita apostolica di san Gregorio*. *Un regesto bibliografico* (in corso di stampa nel vol. 32 (1995) degli *Annali di Ca' Foscari*), part. I, par. 1.1. e 1.3. (Per altro, sussiste una forte correlazione significativa tra gli intrecci della *Viz* e del *Richars*, in quanto varianti — di segno inverso — del *patetern* edipico. Ma su questo altrove).

L'indicazione più esplicita al riguardo proviene dal *Richars*: pochi giorni dopo l'abbandono nella foresta, il bambino, « toz plo-rant » (v. 636), viene ritrovato da un conte, a caccia in quei luoghi:

640 « E, Diex, dist il, comment pot faire  
si biel enfant onques Nature!  
Et con chilz ot pensee dure  
si biel enfant chi laissa!  
Chierres, son pris en abaissa.  
Pour nulle riens ne cacherote  
hui mais, car pris si bielle proie ».  
Li quens le sydone regarde,  
du neu dou coron se prent garde,  
le neu desloie, le sel voit;  
lués qu'il le voit bien s'apierchoit  
que l'enfes n'iert baptisiez pas.

La medesima precisazione è offerta, e con un grado decrecente di esplicitezza, dagli altri due testi: in *Galeran*, la neonata viene raccolta dalle monache del monastero bretone di Beauséjour (vv. 896 sgg.) e allevata dalla badessa Ermine insieme a suo nipote Galeran; la presenza del sale segnala a Ermine che la trovatella non ha ricevuto il battesimo —

981 Le sel en l'aumosniere nueve

.....

En tesmoinaige qui enseigne  
Qu'en dont a l'enfant celle enseigne,  
Comme d'eau, d'huile et de cresseme,  
Que crestien ont en baptesme.

sacramento che le viene impartito nel monastero (vv. 1016 sgg.). Nella *Vie* (vv. 601-756) il neonato è trovato da due pescatori, affidato alle cure dell'abate del monastero di cui sono i servitori, e quindi battezzato con il nome dell'abate (senza che sia fatto più cenno alcuno alla presenza del sale nella sua culla).

Non si può certo dire che questa strana *trouvaille* nel corredo dei nostri trovatelli abbia troppo stimolato la curiosità di editori e commentatori: essa passa inavvertita sotto gli occhi di Lucien Foulet nel *Galeran* e di Hendrik B. Sol (7) nella *Vie*; tanto il primo editore del *Richars*, Wendelin Foerstler (7), che Anthony Hol-

(6) HENRIK B. SOL (ed.), *La Vie du Pape Saint Grégoire*, Amsterdam, 1977, p. 62.  
(7) *Richars li Biaus*, zum ersten Male hrsg. von WENDELIN FOERSTLER, Wien, 1874, p.

den (8) si limitano alla parafrasi del testo. Nessuna indicazione utile proviene dalla letteratura critica su *Galeran* e su *Richars* (9), quanto alla *Vie*, il silenzio degli studiosi è interrotto da una nota di Friedrich Lippold (10), che cita la voce « Sal » del dizionario di Du Cange: VII, 277:

Sal juxta *proiectos*, seu *expositos*, apponi praecipitur in signum baptismi non suscepti, in Concilio Nemoeciensi ann. 1298 cap. 2.

e riporta anche il testo conciliare:

et quia quaedam nefandae mulieres consueverunt proprios filios pro-jicere communiter instruantur, ut si quandoque isrud, quod absit, con-tigerit, in signum baptismi non suscepti, juxta projectos sal apponatur, vel in collo ligetur.

Il quadro può essere arricchito di ulteriori segnalazioni (nella medesima direzione interpretativa) procedendo nella lettura del dizionario. Sempre nella stessa voce, si cita una lettera di remissione del 1408:

les exposans mirent l'enfant sur un estal audevant de la maison Dieu d'Amiens, [...] et assez près dudit enfant misdrent du sel, en signe de ce qu'il n'estoit pas baptisé.

e un documento parigino viene segnalato alla voce « Collectus » (11).

160, nota a v. 563: « Das Salz wird mitgenommen, um es dem Kinde in das Tuch einzubinden (579), zum Zeiche, dass es nicht getauft sei (650, 651) ».

(8) HOLDEN [1983, p. 195] (nota ai vv. 577 sgg.): « La présence du sel ici indique que le nouveau-né n'a pas encore été baptisé. On trouve une allusion au même procédé dans la Vie du Pape Grégoire [...] ».

(9) Per *Galeran* si vedano, oltre agli studi citati nella nota 2 (e tralasciando quelli dedicati a temi e aspetti specifici): MYREHA LOR-BORONNE, *Le roman idéologique au Moyen Age*, Paris, 1913, pp. 135-88; ERNEST HOEFTNER, *Les lais de Marie de France dans « Galeran de Bretagne » et « Guillaume de Doie »*, in *Romania* 56 (1930), pp. 212-35; INGRAMORC DUES, *Literary Originality of « Galeran de Bretagne »*, in *Medieval Miscellany Presented to Eugene Vinaver*, Manchester & New York, 1965, pp. 206-19; GRANFELICE PERON, *Dal « conte » al « roman »*, *Stile e civiltà cortese nel « Galeran de Bretagne »*, tesi di laurea (diretta da G. FOLENA), dattil., Un. di Padova A. A. 1971-1972; 55 sgg. (analisi dell'intreccio e delle sue fonti). Quanto a *Richars*, la bibliografia si riduce alle voci segnalate nella nota 4, e può essere arricchita solo dall'introduzione a HOLDEN 1983.

(10) FRIEDRICH LIPPOLD, *Über die Quelle des Gregorius Harmanns von Aue*, Altenburg, 1869, p. 16 nota.

(11) DU CANGE, II, p. 406: « Extremis seculis, is ritus invaluerat, ut, qui liberos exponerent ad ostia Ecclesiarum, quo eos sacrum baptismum non suscepisse innuerent, sal intra

E con questo la questione parrebbe chiusa una volta per tutte: testimonianze letterarie e documentarie si trovano concordi a riconoscere nella presenza del sale tra i panni dei trovatelli un segno: « in signum baptismi non suscepti », « en signe de ce qu'il n'estoit pas baptisé ». E però nessun testo ci spiega le ragioni di quest'investimento funzionale. In altre parole: perché proprio il sale? L'apodittica ragionevolezza della spiegazione, inscritta nella rassicurante logica del rito battesimale, lascia trapeolare il sospetto che le cose siano meno semplici di come appaiono: che, insomma, la pratica descritta dai testi abbia delle ragioni che sfuggono alla pura e semplice esplicitazione di una funzione semiotica.

## 2. IL SALE NELLA LITURGIA CRISTIANA E NELLA LETTERATURA PATRISTICA

2.1. Nella liturgia della Chiesa latina d'Occidente il sale svolge un ruolo significativo nell'istituto del catecumenato — in quell'insieme cioè di riti preparatori che precedono il battesimo vero e proprio<sup>(12)</sup>. Secondo l'articolazione fissata nel *Rituale Romanum* (cap. II) per l'« Ordo baptismi parvulorum »<sup>(13)</sup>, il loro svolgimen-

pueriles fascias deponeret, ut est in Registro Temporalitatum, ex Camera Comput. Parisiensis fol. 184 ». Fuori dal dominio romano e dai limiti temporali del Medioevo, LAWRENCE (1898, p. 175) riferisce un'allusione a un trovatello conservata nell'inglese *History of the Family of Stanley* in versi (la cui prima parte data al XVI secolo: London, Brit. Libr. Harl. 541; edita in R. T. HANSON, *Medii Aevi Calendarium*, London 1841): « It was uncrismed, seeming out of doubt, for salt was bound at its neck in a linen clout »; NARRAN (1879, pp. 33-4) cita i versi di un'antica ballata inglese, *The King's Daughter*, che narrano come il sale fosse presente nella culla di un bimbo esposto dalla madre, perché fosse chiaro che non era battezzato:

The bairnie she swyld in linen so fine,  
In a gilded casket she laid it syne;  
Mickle saut and light she laid therein,  
Cause yet in God's house it had na been.

(12) LATRAM 1982 è l'opera da cui qualsiasi ricerca sul valore rituale e simbolico del sale nelle culture antiche e cristiane deve prendere le mosse. Una sua stringata sintesi nella voce « Sel », da lui redatta in *DSAM*, XIV (1989), pp. 544-9.

(13) Articolazione che è sostanzialmente immutata (e solo semplificata, per numero di cerimonie e durata delle preghiere) rispetto all'originaria cerimonia battesimale degli adulti [FOSGER 1913, col. 1779], che nella Chiesa dell'età tardo-antica si svolgeva in più momenti nel corso dell'anno liturgico [DELAIVE 1938, col. 1226-8]. La sinagmatica dell'« Ordo », come si configura nel testo del *Rituale Romanum* (ho consultato l'edizione *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum* [...] *Editio iuxta Typicam, Romae-Torinac-Parsisiis*, 1932) si è fissata in termini definitivi per tutte le Chiese nazionali d'Occidente almeno dal IX secolo, dal momento in cui Carlo Magno — con il Capitolare *Ut autem episcopi* del 789 — impose la sostituzione del rito liturgico romano a quello gallicano [DE PUNTER 1910, col. 306; MAERTENS 1962, p. 210 sgg.], ed è rimasta immutata fino al decreto della Congregazione per il Culto del 16 aprile 1962 [MAERTENS 1962, p. 312 sgg.].

to avviene per la più parte *ad fores ecclesiae*: dopo la risposta dei padri alla domanda (rivolta al battezzando) sui motivi della sua presenza in chiesa, il sacerdote soffia per tre volte su di lui recitando una formula d'esorcismo (« exsufflatio »); gli impartisce dei segni della croce sul capo e sul petto, gli impone le mani sul capo, introduce nella sua bocca qualche granello di sale precedentemente benedetto (« datio salis ») — introduzione accompagnata da preghiere, da un nuovo esorcismo e dall'ennesima imposizione delle mani<sup>(14)</sup>.

Non si può dire con assoluta precisione quando la « datio salis » sia entrata a far parte dell'istituto catecumenale, arricchendosi la funzione esorcistica [Franz 1909: I, 221-4]<sup>(15)</sup>; stando ad alcune allusioni di sant'Agostino<sup>(16)</sup> potremmo garantirne per la prima volta la presenza nella liturgia della Chiesa d'Africa nel

Sulle differenze nella liturgia battesimale prima del IX sec. nei rituali ambrosiano, gallicano e visigotico cfr. DE PUNTER [1910, coll. 318-34]; e per un confronto della fisionomia dell'« Ordo » prima e dopo il 1962 cfr. la tavola sinottica in MAERTENS [1962, pp. 340-1].

(14) Il rituale prosegue in chiesa, davanti al fonte battesimale; dopo un altro esorcismo, il sacerdote pronuncia la formula « Ephphetha quod est, Adaperire » mentre con il dito unmetato di saliva tocca le narici e le orecchie del battezzando (per aprire i sensi alla salvezza e chiuderli alla volontà del demonio), e dopo la triplice dichiarazione di rinuncia al Demonio, conclude il rituale mediante l'unzione con l'olio santo. Per l'istituto del catecumenato (in cui « [...] on sent la compilation des cérémonies accumulées » [DELAIVE 1938, col. 1227] cfr. FOSGER [1913, col. 1778], e soprattutto per la sua caratterizzazione come esorcismo) DÜCKER [1909, pp. 44-62 e passim]; e si vedano le voci *Catechumenat* di G. BARELLER [DTC III (1910), coll. 1968-87] e P. DE PUNTER [DACL II/2 (1910), coll. 2579-621]. La pratica di battezzare i bambini trova la sua prima testimonianza nella Chiesa africana a partire dal II secolo: cfr. TESTUILLANO, *De baptismo* 18 [PL I, 1221], e CIPRIANO, *Epistulae* LX, 35 [PL III, 1015-8] [DE PUNTER 1910, coll. 315-6; G. BARELLER, *Baptême*, in *DTC III*, coll. 178-219 (coll. 193-6)].

(15) La distinzione tra catecumenato e battesimo risulta evidente nella letteratura patristica occidentale almeno dall'*Epistula* LXIX.15 (*ad Magnium*) di Cipriano (morto nel 238) [PL III, 1150-1]: « Le texte est important pour situer l'exorcisme par rapport au baptême. D'une part, il souligne la différence profonde qu'il y a entre eux. Les exorcismes faits sur les malades et les possédés. Ils ont pour objet de combattre les influences des esprits mauvais, causés des passions coupables. Ils correspondent à la conversion que constitue le cathécuménat. Ils ne libèrent pas encore de l'emprise radicale que le démon exerçait sur l'homme du fait de péché original. Seul le baptême opère cette délivrance » [DAMASCOU 1961, coll. 2002-3]. E cfr. DÜCKER [1909, p. 13]; quest'ultimo (p. 5) segnala un passo dagli *Excerpta ex scriptis Theodoti* (180 ca.) dello Pseudo-Clemente alessandrino (par. LXXVI-LXXVII), in cui il catecumenato è descritto come « vitae veteris mors atque finis », e il battesimo come *renasci*: « [...] le baptême est, avant tout, un rite d'agrégation [...] », che riecheggia van Gemep), « [...] le baptême est, avant tout, un rite d'agrégation [...] ».

(16) *De catechizandis rudibus* XXVI, 50 [PL XI, 345], e soprattutto *Confessiones* I.11, 17 [PL XXXII, 668]; « [...] et signabar iam signo crucis eius [Cristo], et condecbar ejus sale [...] ». A cui si aggiungano le deliberazioni del concilio di Ippona del 393 [LATRAM 1982, pp. 96-8], citate in DÜCKER [1909, p. 99]: « Placuit, ut per solemnissimos paschales dies sacramentum cathecumenis non detur, nisi solitum sal; quia si fideles per illos dies non mutant, non cathecumenis oportet mutari ».

IV secolo<sup>(17)</sup>. In ogni caso le prime testimonianze articolate sul rituale provengono dal *Sacramentarium Gelasianum*: la più antica raccolta liturgica della Chiesa di Roma (fine del VI secolo)<sup>(18)</sup>, i cui materiali confluirono quindi nella redazione (IX secolo) del *Sacramentarium Gregorianum* [de Puniet 1910: 305-6]<sup>(19)</sup>.

I capitoli XXX-XXXII del I libro riguardano la liturgia eucaristica; in particolare, il XXXI contiene la « Benedictio salis dandis Cathecumenis »:

Exorcizo te creatura Salis, in nomine Dei patris omnipotentis, et in charitate Domini nostri Jesu Christi, et in virtute Spiritus Sancti. Exorcizo te per Deum vivum, et per Deum verum; qui te ad tutelam humani generis procreavit, et populo venienti ad credulitatem, per servos suos consecrare praecepit. Pro inde rogamus te, Domine Deus noster, ut haec creatura Salis in nomine Trinitatis efficiatur salutare Sacramentum ad fugandum inimicum: quem tu, Domine, sanctificando sanctifices, benedicendo benedicas: ut fiat omnibus accipientibus perfecta medicina permanens in visceribus eorum, in nomine Domini nostri Jesu Christi. Et post hanc orationem ponas sal in ore infantis, et dices: Accipe illi Sal sapientiae propitiatis in vitam aeternam<sup>(20)</sup>.

« Ad fugandum inimicum »: il primario valore apotropaico della « datio salis » risulta evidente, oltre che dalla collocazione della

(17) Cfr. JONES [1914, p. 14], DANIELOU [1961, col. 2002], MARTENS [1962, pp. 123-5], LATHAM [1982, pp. 96-101]. In particolare, sappiamo dal vescovo di Toledo Ildefonso, contemporaneo di Isidoro, che la « datio salis » era ai suoi tempi praticata dalla Chiesa di Roma e da quella africana, ma non da quella spagnola di rito visigotico: « In [i] catechumenis in nonnullis locis, ut referunt, sales accipiunt, velut significatio sapientiae condimento » [Annotatorum de cognitione baptismi liber unus, PL XCVI, coll. 122-3], e venne introdotta dopo il VII sec. nella liturgia gallicana [MARTENS 1962, p. 196]. Ancora nel IX sec. era manifesto che il rituale non era originario: « Alii addiderunt in baptismatis sacramento exorcismos, alii consecrationem fontis, alii salis, vel salivae infusionem » [WALFRADO STRABONE, De rebus ecclesiasticis 26: citazione e corsivo in W. SMITH & S. CHESTNUT (eds.), A Dictionary of Christian Antiquities, Hartford, 1880 (2 voll.): II, col. 1839].

(18) La redazione del sacramentario è tradizionalmente attribuita a papa Gelasio (492-496), che collazione materiali liturgici già in uso tra i suoi predecessori. La sua tradizione manoscritta, composta da codici francesi e tedeschi del VII e VIII secolo, mostra i segni di interpolazioni successive. Cfr. DE PUNNET [1910, coll. 298-303] e LATHAM [1982, p. 88]. Il testo utilizzato è quello approntato da LUDOVICO A. MUNARONI nella *Liturgia Romana Vetus*, Venetis, 1748, 2 tt. [=LRV], ripubblicato quindi da Migne in PL LXXIV. Per una prima ricognizione sul corpus dei Sacramentari medievali e sulla loro tradizione manoscritta, si consulti la voce di H. LECLERCQ, *Sacramentaires*, DACL 151 [coll. 245-7], e — per il Gelasiano e il Gregoriano — le coll. 249-58).

(20) LRV I, 534=PL LXXIV, coll. 1084-5. Il capitolo XXXII contiene la « Benedictio post datum salen ». Commento e bibliografia a questi capitoli in LATHAM [1982, pp. 88-93]. Non prendo qui in considerazione le formule liturgiche del *Sacramentarium Gregorianum*, che, per altro, espongono un contenuto sostanzialmente identico. Cfr. i capp. CXIV (« Exorcismus Salis ») e CXV (« Benedictio Salis ») [LRV II, 225=PL LXXVIII, 231].

pratica in una sequenza di cerimonie che hanno lo scopo di liberare il battezzando dal potere demoniaco [Franz 1909: I, 226, Delaye 1938: 1228], dalle scelte lessicali attuate dal Sacramentario, qui come nel precedente capitolo<sup>(21)</sup>; ma, soprattutto, il testo evidenzia come il potere magico non sia per natura nel sale, ma discende dall'esorcismo: da quel « sermo increpationis »

per quem ab illis diaboli nequissima virtus et inveterata malitia vel violenta incursio expulsa fugatur<sup>(22)</sup>.

Al testo del *Sacramentarium* va accostata la testimonianza del diacono Giovanni (morto nel 526). La sua descrizione delle cerimonie prebattesimali romane all'inizio del VI secolo nella *Epistula ad Serarium [...] de variis ritibus ad baptismum pertinentibus [...] III*, non solo mostra evidenti affinità con il sacramentario, nelle scelte lessicali come nell'ordine degli argomenti [Latham 1982: 94-6] sottolineando con maggior forza il carattere protettivo del sale, ma contiene pure la prima e articolata esposizione del suo significato allegorico (un significato che si autogiustifica, senza che Giovanni riconosca la necessità di interrogarsi sull'*ursprüngliche Sinn* del rituale [Thraede 1969: 98]):

Accipiet jam catechumenus benedictum sal, in quo signatur, quia sicut omnis caro sale condita servatur, ita sale sapientiae et praedicationis verbi Dei mens fluctibus saeculi madida et fluxa conditur, ut

(21) Il capitolo XXX [LRV I, 533=PL LXXIV, col. 1084] ricorre a espressioni come « disrumpit omnes laqueos Satanae, quibus fuerant conligati », e « et signo sapientiae tuae imbuit, omnium cupiditatum factoribus carcant »; e usa, per descrivere il compimento del rituale, la metafora « percepta medicina », che ritroveremo nel testo di Isidoro di Reims cit. alla nota 30.

(22) ISIDORO DI SEVIGLIA, *De ecclesiasticis officiis* II.21 [PL LXXXIII, col. 814]. Cfr. anche LATHAM [1982, p. 92]: l'acquisizione del potere magico « [...] is not accomplished in a magical way by salt's apotropaic nature, but rather by the prayer of exorcism that communicates an efficacy through epiclesis. The salt is "exorcised" by the living God who commanded it "to be consecrated" by his servants ». Che è poi l'atteggiamento che la teologia patristica assume nei confronti del potere lustrale dell'acqua; cfr. TARULLANO, *De sacramentis* I.5, 15 [PL XVI, 422]: « Non omnis aqua sanat, sed aqua sanat quae habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio; aliud opus, aliud operatio: aqua opus est; operatio Spiritus Sancti est », e AGOSTINO, *In Joannis Evangelium* LXXX, 3 [PL XXXV, 1840]: « In aqua verbum mundat. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum [...] »; e, più in generale, l'atteggiamento della teologia nei confronti di tutti i poteri 'magici' — ma su questo tornerò in 4.4. Sull'etimo di « exorcismus » (<gr. *exorkizo*, 'lego con un giuramento') cfr. FOKERT [1913, col. 1762]; e si vedano le osservazioni di H. LECLERCQ [Exorcisme, Exorciste, in DACL IV/2 (1921), coll. 964-78], COCHUZA [1945, p. 203 sgg.], THRAEDE [1969, pp. 58-63, 76], THOMAS [1971, pp. 31-2] e RUSSELL [1984, pp. 90, 273 note 68-70]. « Ab illis » in Isidoro si riferisce agli « emergenti » come ai « catechumeni »; cfr. 2.3.

ad soliditatem stabilitatis atque permansionis digesto penitus corruptionis humore divini salis suavitate perveniat. [PL LIX, 402].

« Sal sapientiae »: la radice del sintagma consiste nella parola evangelica: *Mt* 5, 13 « Vos estis sal terrae / quod si sal evanuerit in quo sallietur / ad nihilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus », *Mc* 9, 49 « Bonum est sal / quod si sal insulsum fuerit in quo illud condietis / habete in vos sal / et pacem habete in vos »; e il 'sale' della lettera diviene immediatamente, già nell'interpretazione di san Paolo (*Col* 4, 6), la sostanza spirituale della *sapientia*: « sermo vester semper in gratia salis sit conditus / ut sciatis quomodo oporteat vos unicuique respondere » (23).

2.2.1. Già nelle sue prime attestazioni nell'uso liturgico e nella letteratura patristica, il sale battesimale si trova dunque collocato in un sistema di riferimento culturale che, sotto l'urgenza significativa del Verbo, prevede l'articolazione del suo significato su un duplice piano, il concreto e il simbolico. Articolazione in cui la dimensione allegorica risulta determinante [Franz 1909: I, 225]: « Per sal quippe verbi sapientia designatur » — così, icasticamente, Gregorio Magno commentando *Mc* 9, 49 (*Epistulae* I.25 [PL LXXVII, 473] — e sullo stesso passo, cfr. VII.32 [*ibid.*, 890]).

Su questa linea concettuale (riconoscibile per esempio nell'interpretazione allegorica di *Ez* 16, 4 proposta da san Gerolamo) (24), la funzione esorcistica della « datio salis » viene cancellata, per sottolineare esclusivamente il suo carattere simbolico di strumento dell'ingresso della forza sapienziale del Verbo nella vita del battezzando [Latham 1982: 169-73]:

Qui sale conditur gratia plenus est. Nam et in communi proverbio salsus dicitur gratus, et e contrario insulsus, qui non habet gratiam. Si igitur gratia nobis adeo venit, et complemur dono eius, sale salimur

scrive Origene, *In Ezechielem Homilia VI*, 6 [PG XIII, 714]. E conseguentemente, Isidoro di Siviglia può distinguere nei rituali preliminari dell'istituto catecumenale una doppia fase: l'allontana-

(23) Parole a cui si richiama l'*Epistula* CXXV, 1 di san Gerolamo [PL XXI, 1073].

(24) *Commentarium in Ezechielem. Prophetam libri XIV*, IV.16 [PL XXV, coll. 127-8]. Per il commento del passo biblico cfr. 3.2.4.

mento della potenza del demonio mediante l'« increpatio »; l'acquisizione della grazia attraverso il sale (25).

2.2.2. La spiegazione della « datio salis » come rituale esorcistico rimane fissata nella testimonianza di pochi autori (26). Nell'*Epistula* XC (« ad fratres Lugdunenses », del 798) [PL C, 292], Alcuino spiega che

Accipit catechumenus salem, ut putrida et fluxa ejus peccata sapientiae sale, divino munere, mundetur.

Rabano Mauro si richiama a l'« fetor iniquitatis », termine già presente nel *Sacramentarium Gelasianum*: si impartisce il sale al battezzando

ut per sal typicum sapientiae sale conditus, fetore careat iniquitatis, et nec a veribus peccatorum ultra putrefiat, sed magis illaesus servetur ad majorem gratiam percipiendam (27).

Colpisce, nelle parole di Alcuino come in quelle di Rabano, il ricorso a metafore che gravitano intorno all'isotopia del putri-

(25) Si veda il passo, già citato, del *De ecclesiasticis officiis* II.21, che così prosegue: « Sales in sacramento baptismati [i catechumeni] accipiunt, ut eorum gustu godimentum sapientiae percipiant, neque desipiant a sapore Christi: nec sicut faui, et retro respiciant, sicut uxor Lot [...] ». Nel celebre episodio, narrato in *Gr* 19, la moglie di Lot « in salem conversa est ut prudentes condiret exemplo » (Agostino, *Sermones*, CV.5 [PL XXXVIII, col. 621]); del resto, nell'interpretazione allegorica di *Mt* 5, 13, « faui » sono coloro che perdono i beni eterni perché *respiciunt*, perché troppo sono rivolti indietro, verso i beni terreni (Agostino, *De sermone Domini in monte secundum Matthaeum*, I.6, 16 [PL XXXIV, col. 1229 sgg.]). L'isotopia « sal » / « fauus » — e il conseguente richiamo all'episodio biblico — anche in *Contra Faustum Manicheorum*, 22, 41 [PL XLII, col. 426]. Il passo di Isidoro ha acquisito valore di magistero nella letteratura battesimale di epoca carolingia (De Punur 1910, col. 308): lo citano alla lettera, e per esteso: il vescovo parigino Leidrado (*Liber de sacramento baptismi*, 1 [PL XCIC, coll. 856-7]), Magno (*De mysterio baptismatis* [PL CII, coll. 982-3]), Teodolfo d'Aurillac (*De ordine baptismi ad Magnum*, 4, « Cur exorcizatur », 5 « Cur catechumenus accipit salem » [PL CVI, col. 225]), Massenzio d'Aquileia (*Collectanea de antiquis ritibus baptismi* 2 [PL CVI, coll. 53-4]).

(26) Tra i pochi passi si può forse contare anche quello di Cromazio d'Aquileia, *Tractatus IV in Evangelium s. Matthaei* IV, 4 [PL XX, col. 339]: « Et idcirco ait: Si autem sal amissa fidei gratia, evanescent » [LATHAM 1982, p. 119].

(27) *De clericorum institutione* [...] libri tres I.27 [PL CVII, col. 312]. Il passo è ripreso da Ivo di Chartres, *Panormia* I.44 (« Quid significat sal in os missum ») [PL CLXI, col. 1055], e *Decretum* I.99 [*ibid.*, col. 86]; da Graziano, *Decretum* p. III, dist. IV, c. 64 [PL CLXXXVII, col. 1820]. Non molto dissimili da Rabano le parole di Ugo di san Vittore, *De sacramentis* II.6, 10 [PL CLXXVI, 457]: « Postea [dopo l'esorcismo] datur sal benedictum in os ejus, ut sapientia conditus fetore careat iniquitatis, et ultra non putrescat a veribus vitorum ».



do, del marcio, insomma intorno alla categoria antropologica dell'impuro. L'uso linguistico ha — come si vedrà nell'ultima parte di questa ricerca — una sua rilevanza significativa; per il momento accontentiamoci di notare come il carattere metaforico delle scelte lessicali inscrive, per risemantizzazione, la concreta forza espressiva dei termini all'interno dell'opposizione, paradigmatica nell'ordine simbolico del Cristianesimo, 'innocenza / peccato'.

2.3. Fuori del contesto battesimale, la liturgia conosce un uso specificamente apotropico del sale, mescolato all'acqua benedetta, per la benedizione delle case e per le pratiche d'esorcismo sui malefici prodotti dal potere demoniaco, e in particolare sui posseduti (gli « energumenti » di Isidoro) [Daniélou 1961: 2004]. La sua articolazione rituale è tuttora quella fissata dal *Sacramentarium Gelasianum*, nelle rubriche « Benedictio aquae spargendae domo » [III.75: LRV I, 738 = PL LXXIV, 1225-6] e « Item alia » [III.76: LRV I, 739-40 = PL LXXIV, 1226-7, Franz 1909: I, 127-30] (28). Quest'ultima è così strutturata: innanzitutto l'esorcismo di benedizione dell'acqua:

Exorcizo te, creatura Aquae, in nomine Dei patris omnipotentis [ecc.]. [..]. Omnis virus adversarii, omnis incursio Diaboli, omne phantasma, omnem inimici potestatem eradicare et effugare ab hac creatura Aquae. Unde exorcizo te, creatura Aquae, per Deum verum [..]: ut efficiaris Aqua sancta, Aqua benedicta: ut ubicumque effusa fueris, vel aspersa sive in domo, sive in agros effuges omnem phantasmam, omnem inimici potestatem.

quindi, dopo una preghiera « ad consparsum faciendum », la benedizione del sale:

Exorcizo te creatura salis, in nomine Patris [ecc.]. [..]: qui te per Heliseum in aqua mitti iussit, ut sanaretur sterilitas: qui divini oris sui voce Discipulis ait: vos estis Sal terrae: et per Apostolum inquit: cor vestrum sale sit conditum. Ideoque efficere sale exorcizatum: ut omnes qui te sumperint sis eis animae tutamentum, atque huic domui in remissione peccatum, in sanitate mentis, in protectione animae, in confirmatione salutis, ad expellendas et excludendas omnes daemonum temptationes.

(28) I paragrafi « Die ältesten Wasserweihformulare der lateinischen Kirche » e « Die Benedictio maior salis et aquae » in FRANZ [1909, I, pp. 126-92] offrono un quadro dettagliato ed esauriente dei formulari di esorcismo nelle Chiese dell'alto Medioevo.

La cerimonia prosegue con la mescolazione di sale e acqua, accompagnata da un'« exsufflatio » e da successive preghiere. Ancora una volta (29), il potere magico del sale — e dell'acqua — discende direttamente dal « Verbum », e non risiede insomma nelle specifiche qualità della sostanza; punto che rimane indiscusso nella narrazione delle guarigioni miracolose operate dai santi mediante il ricorso all'acqua benedetta (che costellano la letteratura agiografica a partire dalla metà del VII secolo) (30), come nella registrazione dei suoi usi quotidiani da parte di storici e studiosi di folklore — usi in un certo qual modo elencati in un passo del *Decretum* di Graziano:

divinis precibus sacratu sal sterilitatem rerum aufert humanarum, et coimquatus sanctificat, atque mundat, et purgat, et cetera bona multiplicat, et insidias diaboli avertit, et a phantasmatum versutiis homines defendit [..] (31).

(29) Qui esattamente come nel *Sacramentarium Gregorianum*: CXVI « Exorcismus Aquae », CXVII « Benedictio Aquae », CXVIII « Benedictio salis et aquae » [LRV II, 225-6 = PL LXXVIII, col. 232, Franz 1909, I, pp. 146-7].

(30) Sull'acqua benedetta cfr.: A. GASTOUR, *Eau bénite*, DTC IV/2 (1920), coll. 1987-84, e F. CAKOL, *Eau*, DACL IV/2 (1921), coll. 1680-90. A proposito dell'agiografia: FRANZ [1909, I, p. 226] ricorda le considerazioni sul potere taumaturgico del sale (e dell'olio) benedetto in GREGORIO DI TOURS, *Vitae Patrum* 19, 4 [PL LXXI, col. 1091]; CABROL (col. 1687) cita il caso della vita di sant'Emiliano (*acte* 651); FRANZ [1991, p. 154] ricorda un episodio della *Vita Ursuari*, nel quale l'abate di Lobbes (morto nel 713) liberò una monaca posseduta dal demonio. L'episodio è probabilmente il medesimo narrato da Beda nel trattato *In Lucae Evangelium Expositio* III.4 [PL XCII, col. 438]: un « vicinus presbyter » gli aveva raccontato di aver invano tentato di guarire « quendam sanctimonialem feminam », finché « Confesso autem quo molestabatur phantasmate, mox et ipsum orationibus caeterisque quae oportebat purificationum generibus effugasse, et ejusdem feminae corpus ab ulceribus, quae daemomis tactu contraxerat, medicinali studio adjuncto sale benedicto curasse ». Il passo di Beda è citato da INCARNO DI RUMAS in *De divortio Lotharii et Teibergae* 15 [PL CXXV, col. 725] (su cui cfr. FRANZ [1991, p. 56, 155-7, 174, 296]; SCHMURR [1988a, p. 54 sgg.]; lo stesso autore, distinguendo nell'*Epistola* XXII (« De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis » [PL CXXVI, col. 151]) due tipi di impotenza maschile — la prima di origine naturale, l'altra, « Deo permitente », dovuta al maleficio demoniaco — osserva che la seconda può essere curata « per exorcismos, atque caetera medicinale ecclesiasticae munia » (« perhaps the blessed oil and salt » [Filant]). I « medicinale ecclesiasticae munia », nella versione sinonimica « antidota catholica », torna in INCARNO nel *De divortio* 15 [PL CXXV, col. 717-8] a conclusione di una enumerazione tipologica delle possessioni demoniache, in cui spiccano le donne che si accoppiano con gli incubi (su cui cfr. 3.2.2): « Quidam etiam vestibus carminatis induebantur, vel cooperabantur, alii potu, alii autem cibo a sortariis dementati, alii vero tantum carminibus a strigis fascinati et quasi nervi reptati sunt: quidam autem a larnis sive gemialibus feminis delibati, quaedam etiam feminae a Dusis in specie viroorum, quorum amore ardebant, concubium permissis inventae sunt; quos et quas divina potentia, comprehensis et abjectis phantasmatibus diabolicis, per exorcismos et antidota catholica restituit sanati ».

(31) « L'acqua santa veniva [...] usata (ed entro certi limiti lo è tuttora) per allontanare il malocchio, per prepararsi a un viaggio [...] per far prosperare il bestiame, per impedire che le streghe facessero incadere il burro, per assicurare un parto facile alle mucche gravide » [JONES 1914, p. 45]. Il passo di GRAZIANO (in: *Decretum* III, *dist.* 10, 6 [PL



## 3. GLI INCUBI DELL'INFANZIA

3.1.1. Un contadino della Sabina — siamo agli inizi del XVI secolo — si accorge improvvisamente che la moglie, approfittando del suo sonno, si è allontanata da casa nel cuore della notte. Il mattino seguente, strettala in interrogatorio, viene a sapere che la donna partecipa in certe notti a uno splendido, e affollato, banchetto sotto un noce. Il contadino chiede più e più volte con insistenza di potervi partecipare; finché, una notte, la moglie lo conduce con sé:

uxor illa ex indulgentia Principis introducit maritum ad mensam, comedere incipiunt: maritus degustans epulas insipidas petit salem, qui nullus aderat in omnibus mensis: nec dum veniens quisquam cum sale iterum petit atque rogavit precedente mora; iterum atque iterum, terque quaterque, salem ipsum supplicando petit; et toties replicavit quod Daemon quidam salem ipsum attulit: unde maritus videns salem summopere gavisus est: et prae gaudio magno dixit haec verba: *hor laudato sia Dio: pure venne questo sale; postquam auditum fuit nomen Dei laudatum unico momento cuncta periere: & omnes statim discesserunt [...]*.

Tutte le luci si spengono, e il contadino si ritrova, solo e al freddo, sotto il noce di Benevento, il luogo dove le streghe tengono i loro sabba<sup>(32)</sup>.

Narrando questo « bizzarro aneddoto » (Croce) nel *De sortilegiis eorumque poenis* (II. *quaest.* 7), Paolo Grillando<sup>(33)</sup> mostra,

CLXXXVII, coll. 1787-8) riprende alla lettera BURCARDO DI WORMS, *Decretum* II.53 [PL CXL, col. 635].

(32) Sulla tradizione folklorica che fa del noce di Benevento un luogo fondamentale nella topografia stregonesca dell'Europa moderna — tradizione le cui radici si abbarbicano nel terreno longobardo [F. ESAMU, *Il culto degli alberi presso i Langobardi e il noce di Benevento*, in *Idem, Medio Evo latino*, Modena, 1938, pp. 115-9] — cfr. B. CROCE, *Un dramma sul Noce di Benevento*, in *Idem, Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari, 1931 (III ed., 1968), pp. 285-98; e soprattutto COCCARSA [1945], pp. 149-64, 167 [= G. COCCARSA, *Il paese di Cuccagna*, Torino, 1956, pp. 188 segg., 250-8].

(33) Giurista, compose il trattato tra il 1524 e il 1527. *Editio princeps* nel *Volumen praecipuissimum omnium tractatumum criminalium*, Venetis, 1556, cc. 81v-118r [cfr. S. ANASTASI in *Stregoneria*, p. 279 nota 13]; il testo (alla c. 99v) è citato secondo la lezione dell'opera *Mallei Maleficarum Tractatus aliquot novi ac veteres*, Lugduni, 1620 [= *MMT*]; II.ii, p. 411. La narrazione di Grillando godette di molta fortuna nella successiva letteratura demonologica: essa è citata dal teologo e inquisitore francescano ALFONSO DE CASTRO (1495-1558) nel *De impia sortilegiarum, maleficarum et lamiarum haeresi, earumque punitione opusculum* cap. IV [= *MMT*, II.ii, pp. 295-343 (337-8)], e nel *Compendium Maleficarum* II.2, del monaco FRANCESCO MARIA GUAZZO (XVI sec.-1640) [Ed. princ.: Milano, 1608; cfr. *Stregoneria*, p. 277 (trad. it.)], pp. 270-1, 358-9; ed è riferita come prova del fatto che « le diable a tellement le sel en haïne, qu'on ne mange rien de salé un sabbat » da J.-P. MENEZ, *Dictionnaire des sciences occultes*, Paris, 1861, II, p. 497 (s.v. « sel »).

con tutta evidenza, di attribuire il potere di annullare il sabba all'« hor laudato sia Dio » pronunciato dal contadino: infraparle funzionano come un vero e proprio esorcismo, nel senso pieno del suo etimo. E però, più di una fonte — dell'epoca dei grandi processi per stregoneria — cita la convinzione, comune a inquisite e inquisitori, che durante i banchetti del sabba sia interdetto l'uso di alimenti salati. Più in generale, il tabu demoniaco e stregonesco dell'uso del sale risulta diffuso in tutta l'Europa moderna occidentale [Cocchiara 1945: 166, Murray 1921: 131 sgg.]; citando un documento d'archivio del 1638, Keith Thomas osserva che

On Lancashire cunning men advised his clients not to give anything to witches without first putting salt in it [...]. [Thomas 1971: 676 nota 145];

e un ottimo esempio di descrizione inquisitoriale del funzionamento dell'interdizione nel sabba si trova nei documenti del processo a Louis Gaufridy, Aix 1610, citati da Murray [1921: 136].

Le argomentazioni dispiegate dai demonologi per individuare le ragioni del tabu si muovono — e non potrebbe essere altrimenti — all'interno degli schemi dottrinali dell'esorcismo di cui s'è detto in 2.1. e 2.3. Sarà qui sufficiente un solo esempio.

Dopo aver osservato che il sale manca nei banchetti dei maghi [II. *quaest.* 12], il gesuita Martino del Rio, nei suoi *Disquisitionum magicarum libri sex* [Köln, Demen 1679], esprime fortissimi dubbi sui poteri del « sal profanus » — cioè, non benedetto:

non puto sic daemones odio esse salem profanum, ut ob ejus aspersio-nem maleficium cogatur solvere: sed id eum facere ex pacto, vel ut aliquam introductat superstitionem. Naturalis quoque vis salis non salis efficaciae habet ad hujusmodi morbos sanandum, quare superstitionosa haec curatio<sup>(34)</sup>.

Di fronte alla possibilità — dissimulata nelle carte dei processi e degli autori dell'immediato passato — che il sale possieda di per sé un potere apotropalco, Del Rio fa automaticamente sciat-

(34) VI.ii, *sect.* I (« De remediis superstitionis seu illicitis »), *quaest.* I (« De exemplis superstitionarum curationum sive magicorum remedium »), 14.

tare il meccanismo che permette la corretta interpretazione dei dati, l'opposizione 'fides/superstitio': qualunque fenomeno viene marcato come residuo inerte del paganesimo, se esso non rientra in uno degli schemi culturali elaborati dalla dottrina cristiana per dare ordine all'esperienza del mondo (35).

3.1.2. Il racconto di Grillando trascura di dirci alcunché sulle portate del banchetto stregonesco; e certo il particolare gli doveva sembrare trascurabile, visto che tutti sapevano, e le carte processuali (36) lo confermano, che le streghe si nutrono della carne dei neonati, soprattutto se non battezzati. Nel quarto decennio del XV secolo, il *Formicarius* V.3 del domenicano Johannes Nider riferisce una confessione di fatti di antropofagia rituale, avvenuti intorno al 1375, raccolta nel *Simmenthal* bernese dal giudice secolare Peter von Greyerz:

« *Nam infantibus nondum baptisatis insidiamur: vel eciam baptisatis, presertim si signo crucis non muniuntur, et orationibus hos in cunabulis, vel ad latera iacentes parentum, cerimonis nostris occidimus. Quos postquam putantur oppressi esse, vel aliunde mortui, de tumulis clam furto rapimus, in caldari decoquimus quousque evulsis ossibus tota pene caro efficitur sorbilis et potabilis. De solidioribus mareria unguentum facimus nostris voluntatibus et artibus accommodatum » (37).*

Dopo Nider, le attestazioni dell'antropofagia delle streghe si fanno legione: sulle sue orme, la riferiscono come cosa certa i

(35) Lo stesso meccanismo permette al razionalista Girolamo Tartarotti (convinto che il potere maligno delle streghe esista solo nella mentalità ingenua delle superstizioni popolari e degli inquisitori) di spiegare il tabù inquadrandolo nell'uso liturgico del sale: « In veteri lege nulla hostia sine sale Deo accepta erat. [...] Cuius rei exemplum in hodiernis quoque mysteriis, praecipueque baptismi, quo renascimur, ac demum gignimur ad salutem: item in aqua, quam fingendis Daemoniibus exorcismo lustrant, mos est saltem admiscere » (*Del congresso notturno delle lamie libri tre*, Rovereto, 1749, II, vi, 2 (pp. 112-3)). La citazione latina proviene dal *Daemoneolatrea* (1595) del Remigio.

(36) Si veda ancora il processo di Aix del 1610, cit. da MURRAY [1921, p. 136], e la testimonianza di un processo roloesano per stregoneria nel XIV secolo citata da CARDINI [1979, p. 221].

(37) Trascrivo il testo del *Formicarius* (segnalando in corsivo le abbreviazioni) dall'edizione anastatica con un'introduzione di HANS BRUBAKANN, Graz, 1971, p. 203, col. a [= *MMT* I, pp. 315-6]; traduzione italiana in *Stregoneria*, p. 56. Sull'opera (composta tra il 1435 e il 1437 e pubblicata in *editio princeps* a Colonia nel 1475 circa) e sulla sua importanza (si tratta del primo trattato composto dopo le posizioni della Facoltà di Teologia di Parigi del 19.9.1398, nelle quali la Chiesa per la prima volta proclama la reale efficacia della magia in quanto invenzione di Satana), c. infine, sull'autore (un domenicano nativo del Württemberg, vissuto tra il 1380 e il 1438), si vedano le note di M. R. LAZZARI in *Stregoneria*, pp. 52-3, 354-6, e GINSBURG [1989, pp. 43-4, 57 note 27 sgg.].

domenicani Jacob Sprenger e Heinrich Institoris, autori del più importante manuale dell'inquisizione, il *Malleus Maleficarum* (38); intorno al 1490, Ulrich Molitor (39) la collega (anche se dubitosamente convinto del suo carattere illusorio) alla credenza popolare sui *changelins* (cfr. 3.3.2.); e nel 1613, Pierre de l'Ancre spiega che le streghe si nutrono della carne di un « infans » per garantirsi (grazie alle sue qualità magiche) che la loro lingua non rivelerà, sotto tortura, i segreti del sabba (40).

3.1.3. L'antropofagia non è certamente l'accusa più seria che l'Inquisizione rivolgeva alle streghe — molto più grave, per il radicale rivolgimento delle gerarchie umane e divine che essa implicava, era la demonolatria, cuore e *climax* del sabba. Ma la fenomenologia emersa dalla lettura dei chierici/professionisti della repressione stregonesca è per noi decisamente interessante, e per un duplice ordine di motivi: da una parte, si configura — nella sintagmatica del banchetto delle streghe — una sorta di opposizione privativa 'sale/neonato'; dall'altra, nell'assoluta certezza dell'autenticità delle confessioni estorte alle inquisite, gli inquisitori elevarono alla dignità di *verum* positivo delle *superstitiones*, intorno alle quali — con impressionante continuità temporale e identità morfologica dalla Palestina dell'VIII secolo a. C. alla Gallia feudalizzata del XII d. C. — si condensarono le angosce popolari sulla fragilità dei membri più giovani della comunità di fronte

(38) Il *quæsti.* I, cap. II: « Infantes quos non deorant, Daemoniibus (ut supra patuit) offerunt, aut alias occidunt. Sed hoc circa infantes, non renatos fonte baptismatis, quos autem deorant renati sunt ut patebit, sed non nisi Deo permittente ». [*MMT* I, p. 160; tr. it. in *Stregoneria*, pp. 135-6]. Nello stesso capitolo [*MMT* I, pp. 162-3 = p. 137] è citata la testimonianza di Nider. Sul ruolo determinante svolto dal trattato (pubblicato a Straburgo intorno al 1486) e dalla pratica inquirente dei suoi autori — che ricevette uno stimolo potentissimo dalla bolla *Summus desiderantibus affectibus* di Innocenzo VIII (5.12.1484) —, nella diffusione a macchia d'olio dei processi per stregoneria nell'Europa continentale tra Cinquecento e Seicento, si vedano, in via preliminare, le note di M. R. LAZZARI in *Stregoneria*, pp. 130-1, 359-61.

(39) Procuratore e avvocato (XV sec.-1501) presso il tribunale vescovile di Costanza, autore del *De larvatis et pythonicis mulieribus*, Reitingen, post 1489, cap. X. Cfr. *Stregoneria*, pp. 358-9.

(40) *Tableau de l'Inconscience des mauvais Anges*, Paris, 1613, p. 128 [MURRAY 1921, pp. 150-1]. Questa spiegazione ritorna, insieme a quella più ricorrente dell'uso dei cadaveri dei neonati per distillarne un unguento magico, nella già citata opera di MAERINO PUGGIO, III, *quæsti.* V, sect. X; Il *quæsti.* XXIV. Per ulteriori testimonianze sull'antropofagia delle streghe cfr. COCCANZA [1945, p. 182 nota 86]. Vale infine la pena di ricordare che i cadaveri dei neonati rapiti potevano essere utilizzati anche per altre funzioni: l'umanista e riformatore Filippo Melantone (1497-1560) narra il caso di due donne nel contado di Berlino, che confessarono di aver rapito e ucciso un bimbo per scatenare, bruciandone le carni, una tempesta di gelo che distruggesse i raccolti [*Stregoneria*, pp. 10-1].

alle violente forze magiche che agitano il mondo esterno, e che i chierici *litterati* della Cristianità bollarono, per tutto il Medioevo, come fantasie ispirate dal Demonio.

3.2.1. Una iscrizione aramaica dell'VIII sec. a. C., proveniente dalla Siria settentrionale, contiene la prima formula di esorcismo, attestata nell'area culturale ebraica e palestinese, contro Lilit: uno spirito femminile « tra i più spaventosi » [Russell 1977: 50], mutato dalla demonologia assiro-babilonese<sup>(41)</sup>.

Lilit è un demone erratico e notturno: assale gli uomini che dormono da soli, per poterne succhiare il sangue dopo essersi accoppiata con loro in forma di succubo; attacca le donne partorienti, le balie, e soprattutto, si avventa sui neonati non ancora circoncisi per dilaniarli<sup>(42)</sup>. I giorni antecedenti alla nascita, gli otto giorni successivi (che precedono la circoncisione), e in modo particolare la notte immediatamente precedente al rito, costituiscono il periodo in cui la violenza del demone può colpire la madre e il neonato [Trachtenberg 1939: 48]: da qui il ricorso a *phylaktéria* specifici per la partoriente (cerchi magici intorno al letto, versetti della sacra scrittura appesi alle pareti e alla porta della sua stanza) [Scholem 1972: 248, Trachtenberg 1939: 106 sgg., 169].

Quanto al neonato, egli viene protetto mediante amuleti e (se maschio) da speciali veglie di preghiera, ripetute tutte le notti<sup>(43)</sup>; tutte forme di protezione non più necessarie dopo la circoncisione:

The rite itself must be considered as in some degree a measure of protection against the force of evil. [Trachtenberg 1939: 170]

3.2.2. La demonologia dell'antica Grecia conosce un essere affine alla Lilit ebraica, la lamia [Russell 1977: 84]. Tale mostro,

(41) Gli spiriti del vento assiro-babilonesi, il maschile *Lilu* e il femminile *Lilitu*, sono i prototipi della Lilit biblica (attestata in Is 34, 14 come frequentatrice di luoghi devastati dalla distruzione e dai cadaveri) [Russell 1977, pp. 50-1, Trachtenberg 1939, pp. 36 e 277-8 note 32-3, Binder 1976, pp. 47-8, 66]. I tre appellativi sono collegati per etimo all'ebraico *laylâh*, 'notte' [Scholem 1972, p. 245].

(42) I tratti qui descritti sono quelli fissati nella letteratura taludica e cabalistica, in cui confluiscono linee di tradizione storicamente successive [Scholem 1972, pp. 246-7]. I testi *midrašîm* fanno di Lilit la prima moglie di Adamo, maledetta da Dio per essersi rifiutata di ritornare con il marito, da cui si era separata dopo un litigio [Trachtenberg 1939, p. 37].

(43) Cfr. Trachtenberg [1939, p. 300 nota 33], e la voce *Birkh*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, IV (1972), pp. 1050-3 (part. 1051-2).

il cui *aition* leggendario è narrato da Diodoro Siculo<sup>(44)</sup>, innocuo nei suoi sonni alimentati da un'incredibile ubriachezza, durante le sue veglie notturne erra, come un vampiro, alla ricerca di bambini a cui succhiare il midollo. La sua presenza pare confinata nei limiti delle superstizioni popolari e, nella letteratura, risulta protagonista di drammi satireschi (uno, perduto, di Euripide). A Roma — dove, ad ascoltare Orazio, *ars poet.* 339-40<sup>(45)</sup>, le sue abitudini alimentari offrivano a teatro il destro a « un usage au moins singulier » —, la fisionomia della lamia si sovrappose, senza soluzione di continuità, a quella delle « striges » / « strigae »<sup>(46)</sup>.

3.2.3. L'oscillazione morfematica « strix » vs « striga » segnala a livello linguistico la scarsa chiarezza semantica che, nelle attestazioni letterarie latine, circonda questo essere [Scobie 1978: 75 nota 6]: la cui ambigua fisionomia è tuttavia inscritta nel *côté* popolare delle credenze sui poteri magici negativi degli esseri notturni.

Da una parte, la « strix » è un rapace notturno, non precisamente classificabile (ma affine alla civetta o al gufo), maledetto dagli uomini per il suo perturbante stridio, le cui piume sono talvolta utilizzate in riti magici<sup>(47)</sup>; dall'altra, la « striga » (ma talvolta anche « strix »: come in Plauto, *Pseud.* 819-20, Petronio, *Sa-*

(44) *Bibl. hist.* XX.41: Lamia era una principessa libica, figlia di Belos e Lybia, amata da Zeus, che la gelosia di Hera aveva trasformato in una madre suntuaria, che divorava i suoi figli. Plutarco, *de curios.* 2, riferisce il particolare dei suoi occhi, che la lamia poteva depositare, perennemente aperti, in un vaso prima di addormentarsi.

(45) « [...] ne quodcumque velit possat sibi fabula credi, / ne prausae Lamiae uivum puerum extrahat aluo ».

(46) I riferimenti alla lamia nelle letterature classiche sono, a prescindere da quelle indicate, generalmente poco significative: Plutarco, *Demetr.* 27, 4; Aristofane, *Vesp.* 1035 (= *Pax* 758), Apuleio, *Met.* L17, 5 e V.11, 5. Si vedano le voci *Lamia* in: *DAGR* III/2, coll. 908-9 (da cui la citazione), *ALM* II/2, coll. 1818-21, e *RE* XIII/1, coll. 544-6.

(47) Difficile classificazione: Pauso, *nat. hist.* XI.232: « [...] fabulosum enim arbitror de strigibus, ubera eas infantium labris immulgere. Esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quae sit avium, constare non arbitror »; Stridto: *Tibullo* I 5, 52: « semper et et rectis strix violenta canat » [su cui vd. il commento di E. Opreanu, *APAL*, *Zu Tibull.* I 5], in *Wiener Studien* 30 (1908), pp. 146-64 (157-60)], e — ai confini del tardo antico — Isosoro, *Egypt.* XII.7, 42: « Strix nocturna avis, habens nomen de sono vocis; quando enim clamat stridet. [...] Haec avis vulgo amma dicitur, ab amando parvulis; unde et lac praebere ferris nascentibus » (la fonte, qui come altrove, è con tutta evidenza Plinio); riti magici in Orazio, *Ep.* V, 20, la strega Camilla ordina di bruciare « plumamque nocturnae strigis » insieme ad altre sostanze. Cfr. inoltre Propertio III 6, 29: « Et strigis inventae per busta incensata plumae ». Per l'individuazione delle fonti antiche mi sono affidato alle voci *Strigae* e *Striges* in *ALM* IV, coll. 1552-7, e *Striges*, in *RE* IV A I, coll. 356-63 (che riportano anche l'indicazione delle fonti medievali discusse in 3.3.1. Cfr. anche Du Cange VII, pp. 613-4, s.v. *Strix* e *Striga*, *Flunt* [1991, p. 124, e nota 96] e *Ginzburg* [1989, p. 2811]).

tyr. 134, 1) è una « saga mulier » [Apul., *Met.* II.21] — una maga insomma — che, trasformatasi nottetempo in un uccello, vola alla ricerca di qualche neonato a cui succhiare le viscere. Così Ovidio narra la miserevole morte del piccolo Proca (*Fasti* VI.133-48):

grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis,  
cavitates pininis, unguibus hamus inest.  
nocte volant puerosque petunt nutricis egentes  
et vitiant cunis corpora rapta suis.  
carpere dicuntur lactentia viscera rostris  
et plenum poto sanguine guttur habent.  
est illis strigibus nomen; sed nominis huius  
causa, quod horrendum stridere nocte solent.  
sive igitur nascuntur aves, seu carmine fiunt  
naeniaque in volucres Marsa figurat anus,  
in thalamos venire Procae. Proca natus in illis  
praeda recens avium quinque diebus erat,  
pectoraque exsorbent avidis infantia linguis;  
at puer infelix vagit openique petit.  
territa voce sui nutritrix accurrit alumni  
et rigidus sectas invenit ungue genas<sup>(48)</sup>.

È importante, nel racconto di Ovidio, il particolare dell'età di Proca: cinque giorni, cioè prima delle cerimonie di purificazione e di acquisizione del nome che si svolgono nei *dies lustralis* (sette giorni dopo la nascita per le bambine, otto per i maschi), con le quali il neonato acquista, nell'aggregazione alla comunità, una specifica protezione contro l'insorgenza dei demoni. Ma su questo tornerò più avanti; intanto, al passo ovidiano possiamo accontentare un episodio narrato da Petronio. Di fronte alla platea dei

(48) E si veda anche la metamorfosi della maga Dipsas in Ovidio, *Amor.* I 8, 13-8: « hanc ego nocturnas versum volitare per umbras / suspicor et pluma corpus anile tergi / suspicor, et fama est, oculis quoque populi duplex / fulminat, et gemino lumine ab orbe venit. / evocat antiquis proavos atavosque sepulcris / et solidam longo carmine findit humum ». Quanto alla dinamica della metamorfosi, Scowen [1978, pp. 77-80] rimanda agli episodi del romanzo greco *Lacito o l'usino* dello Pseudo-Lucano, cap. 12, e di *Arulano*, *Met.* III.21. In tutti e due i casi, l'io narrante, ospite presso una famiglia in una città della Tessaglia (tradizionalmente, la regione delle maghe), assiste di nascosto (e con la complicità di una serva) alla trasformazione della padrona di casa in un uccello (un corvo selvatico, oppure un *bubo*, un gufo), dopo essersi sparsa di un unguento magico. Il che ci riconduce, senza soluzione di continuità temporale, agli unguenti prodotti dalle streghe con le ossa dei neonati di cui s'è discusso in 3.1.2. L'oscillazione linguistica e l'ambiguità semantica permangono in Isodoro: il quale (*Etyim.* XL.4, 2: « De transformatis »), dopo aver citato la maga Circe, il caso degli Arcadi trasformati in lupo e degli amici di Diomede volti in uccelli, scrive: « Sed et quidam adserunt Strigas ex hominibus fieri. Ad multa enim latrocinia figurae sceleratorum mutantur, et sive magis cantibus, sive herbarum veneficio totis corporibus in feras transeunt ».

sui ospiti, elettrizzati dal racconto (una « storia vera ») della metamorfosi di un uomo in lupo marrano, Trimalcione narra un episodio a cui gli è capitato di assistere nella sua giovanile schiavitù. Era morto il favorito del padrone, un imberbe schiavetto; e quando si recarono al suo lettruccio per dare inizio al funerale, il *dominus* e tutta la sua *familia* trovarono al posto del cadavere un « maniciolum de stramentis factum », un manichino di paglia. Evidentemente le *strigae* avevano sottratto il corpo (*Satyricon* 63, 8)<sup>(49)</sup>:

Non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigae involaverant et supposuerant stramentitium vavatorem.

Qui non è questione di metamorfosi: il particolare nuovo (e, per quanto mi risulta, isolato nel quadro delle testimonianze antiche) è la sostituzione del cadavere. Riconosciamo qui l'antecedente classico, o — se si vuole — la prima attestazione della credenza medievale dei *changelins*.

3.2.4.1. Una evidente relazione morfologica stringe i tratti delle streghe, di Lilit, delle lamie e delle *strigae* nella fisionomia di un tipo unitario: un essere di *facies* non umana (o di una umanità — perennemente indebolita dai poteri metamorfici — *border line* con il non-umano), attivo nel buio della notte, antropofago, la cui voracità si rivolge contro i neonati non ancora sottoposti ai rituali di aggregazione propri della loro comunità: non battezzati, non circoncisi, non sottoposti alla purificazione. Un tipo unitario conformato nel perimetro delle credenze popolari, che nella cultura greco-latina emerge in quei generi letterari che più spesso bordeggiano, e oltrepassano, quel confine: il dramma satiresco e il teatro comico, il « romanzo »<sup>(50)</sup>.

3.2.4.2. La descrizione delle pratiche stregonesche nell'età moderna ha messo in rilievo l'opposizione privata tra sale e stre-

(49) Nel commento alla sua edizione del romanzo (Torino, 1974, p. 276, nota a 63, 3), VINCENZO CAFFI richiama il racconto di Telfrone al pranzo di Birrena in *APUL. MET.* II.20 sgg. (30, 2-6: le streghe, entrate nottetempo « per quoddam foramen » nella stanza funebre, amputano a Telfrone naso e orecchie — e per errore, che egli ha il medesimo nome del defunto da lui sorvegliato).

(50) Insistono molto sulla continuità tipologica RUSSELL [1977, pp. 105-6, 189 nota 88] e BOEHM nella già cit. voce *Striges*, in *RE IV A I* col. 359.

più interessanti risultano dall'articolazione delle cerimonie che si concentrano nel *dies Iustricus* romano.

Come si è già detto, sette-otto giorni dopo la nascita, i neonati sono sottoposti a un rituale di purificazione e di acquisizione del nome; tra le cerimonie di separazione e di aggregazione, se ne conta una a cui allude un passo del *Contra Symmachum* di Prudenzio (I, 201-3):

... puerorum infantia primo  
errorem cum lacte bibit, gustaverat inter  
vagus de farre molae, ...

Secondo questa indicazione, era pratica abituale strofinare sulle labbra dei bambini un pizzico di *mola salsa*: la « mistura di farina di farro, acqua e sale di cui venivano cosparse le vittime », che era preparata dalle *Vestales* con una complessa procedura<sup>(54)</sup>. E alla testimonianza di Prudenzio si deve aggiungere un passo di Sorano (*de mul. affect.* 27), dedicato alle sostanze con le quali « infantis superficiem lavari oportet », in cui si osserva che « nos autem diligenter sale trito et afronito spargimus » [Eitrem 1915: 324].

3.2.4.3. Mi pare che il quadro risultante dalle fonti antiche confermi l'esistenza di un tipo morfologico che si mantiene temporalmente compatto anche nell'opposizione privata 'sale / forze maligne' — una compattezza temporale che dalle civiltà del Mediterraneo si spinge fino all'età moderna<sup>(55)</sup>. Ma per fissare definitivamente il tipo morfologico nella trama della continuità storica, restano da interrogare i testi medievali.

(54) Sul cerimoniale del *dies Iustricus* (o *nominalia*), e le sue descrizioni nelle fonti romane, cfr. Binder [1976, pp. 116-7] (e 165 per il passo di Prudenzio, discusso anche da Dolger [1909, p. 96-7]). La citazione sulla *mola salsa* proviene da: Grulla Piccavola, *Aspetti e problemi della religione romana*, Firenze, 1974, p. 62 (e si vedano i testi di Festo e Sesto, commentati da A. Ferrarini, alle pp. 61-3). Altre indicazioni sulle fonti in Ernout [1915, p. 319 sgg.]. Dubbio sull'effettiva presenza della *mola salsa* nel *nominalia* Binder [1976, pp. 116-7], che però osserva: « Während es unklar ist, ob den Säuglingen am dies Iustricus von der mola salsa gegeben wurde [...], wird man das Bestreichen von Säugl. Lippen mit Speichel durch Großmutter oder Tante zu den privaten Zeremonien dieses Tages rechnen dürfen [...] ». Francesca Menecchi mi ha segnalato i saggi di Binder e di Eitrem; la ringrazio di cuore per questo.

(55) La compattezza del tipo morfologico è stata utilizzata in termini genealogici per individuare le radici storiche della « dato salis », che Dolger [1909, p. 97], Binder [1976, p. 165] e la voce *Salis* in F. L. Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1958, p. 1230, hanno riconosciuto nella pratica romana dei *nominalia* — ipotesi

ghe. È il caso di indagare se la continuità tipologica di cui si è detto vale anche per questo tratto.

Iniziamo dalla demonologia ebraica. È nel contesto di quelle pratiche di protezione dei neonati di cui s'è parlato, che Trachtenberg [1939: 150], Benzinger e Seligsohn [1905: 660] collocano la segnalazione di un versetto del libro di Ezechiele, 16, 4. Rivolgendosi a Gerusalemme, il profeta le spiega che lei non ha ricevuto, alla sua nascita, quelle attenzioni che normalmente si rivolgono ai neonati:

et quando nata es in die ortus tui non est praecisus umbilicus tuus / et in aqua non es lota in salutem / nec sale salita nec involuta pannis.

Dunque, i bambini vengono lavati e massaggiati con acqua e sale. Secondo Trachtenberg, il sintagma « in salutem » può essere spiegato come effetto del sale, a cui la tradizione ebraica attribuisce il potere di allontanare i demoni<sup>(51)</sup>: una pratica molto antica, il cui significato primario era stato dimenticato già prima dell'età di Ezechiele (VII ex-VI sec. a. C.), e ricondotto a mere ragioni igieniche [Binder 1976: 66-7]<sup>(52)</sup>.

Le ricerche di Robert Parker sulle nozioni di contaminazione e purificazione nella religione greca [Parker 1983: 227 e nota 109] mostrano con sufficienti testimonianze l'utilizzo del sale come agente di purificazione contro i *daimones* scatenati dall'impurità<sup>(53)</sup>, ma non ci offre alcuna informazione sulla sua presenza nei rituali di aggregazione (*amphidromia*) del neonato alla società. Spunti

(51) « Der Glaube an die dämonenvertreibende Kraft des Salzes war im Orient weit verbreitet » [Binder 1976, p. 165]; bibliografia in Dolger [1909, p. 95 e nota 3]; TAUFK CANAAN, *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig, 1929, p. 42; Fr. HAUCK, *halas*, in F. MONTAGNANI & G. SCARFATI, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (1933), tr. it., Brescia, 1965, I, pp. 613-8 (615).

(52) « Though at first this may have been done for religious reasons, as a protection against demons, the significance of the custom was doubtless forgotten at the time of Ezekiel, and probably much earlier » [Benzinger & Seligsohn 1905, p. 660]; come risulta dalle ragioni che gli Arabi adducono per spiegare la loro abitudine di ungere i bambini, fino a un anno d'età, con una soluzione di olio (o acqua) e sale — lo fanno « dans le but de fortifier les membres de l'enfant nouveau-né » [Fr. A. JUSSEAU, *Coutumes Arabes*, in *Revue biblique* 12 (1903), pp. 244-66 (245)].

(53) « [...] in generale, come scrive L. Gernet, il *daimon* non è nient'altro "che una condizione delle cose umane in cui, per il pensiero religioso, si rivela un *numen*". È dunque esatto che le impurità appaiono incarnate in esseri concreti, come una macchia di sangue, un criminale, un cadavere; ma la nozione di *daimon* indica la presenza d'una potenza soprannaturale pericolosa in tutti questi esseri, nella misura in cui si rendono impuri » [J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia* (1974), tr. it. Torino, 1981, p. 127]. Sul « carattere simbolico » (128) della nozione di impurità si veda 4.3.2.

3.3.1. Nel IX secolo, discutendo dei termini del divorzio del Rotario, Incmaro di Reims ricorda i poteri demoniaci delle *strigae* [Schmitt 1988a: 56]; i loro *carmina* rendono gli uomini « enervati », impotenti [De *divortio* 15, cit. alla nota 30]. Scompare la fisionomia animale, il termine mediolatino (e la sua variante volgare « stria ») <sup>(56)</sup> indica esclusivamente una donna dedita alla magia, alla quale, a partire dalla legislazione romano-barbarica, è frequentemente associata l'accusa popolare di cannibalismo: una *fama* accusatoria che tutti i testi si affrettano a condannare come residuo del paganesimo.

Così la disposizione 376 dell'editto di Rotari (del 643):

Nullus praesumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere; quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibile ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.

Dello stesso tenore il sesto capitolo del Capitolare sassone emanato da Carlo Magno nel 785 <sup>(57)</sup>:

Si quis a diabolo deceptus, crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam esse et homines comedere, et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.

La natura popolare e superstiziosa della credenza è confermata nell'opuscolo *De strygbus* di san Giovanni Damasceno (675-750

che, per LATAM [1982, p. 184], pare offrire « a very unstable basis on which to construct a plausible explanation for the importance given to salt in the Roman Liturgy ». Senza volermi addentrare nella questione, osserverò che la più interessante affinità tra i due rituali sta nel fatto che in ambedue, il sale viene sottoposto a una preliminare purificazione rituale. Infatti, « allo scopo di preparare la mola salsa le *Vestales* dovevano prima disporre di sale depurato da far sciogliere nell'incontaminata acqua corrente. La purificazione' aveva luogo mediante la manipolazione e quindi la cottura del sale così come lo si trova in natura: tali procedimenti, infatti, avrebbero avuto lo scopo di trasformarlo in qualcos'altro, prodotto dagli uomini per l'esclusivo uso sacrale » (G. PRITALUCA cit. alla nota 54, p. 61). Ma tutto questo ha a che fare con la natura ambigua del sale nei sistemi culturali: cfr. 4.3.3.

<sup>(56)</sup> Cfr. *Lex Alamannorum*, *Pactus II*, 32, 34, in *MGH Leges*, III, hrg. von GEORG H. PERTZ, Hannover, 1863, p. 36; la *Lex Saticia* 57, par. 2-3 (« Si stria hominem comedierit... ») cit. in DU CANGE VII, p. 613; e l'a. fr. *Esprit* (AFW III, col. 1476).

<sup>(57)</sup> *L'Édictum Rothari* in *MGH Leges*, IV, hrg. von G. H. PERTZ, Hannover, 1868; il passo dei *Caroli Magni Capitula de partibus Saxoniae* (cit. in FLURY [1991, p. 297] nota 119) in *MGH Leges*, V, hrg. von KARL e KARL FR. VON RICHTHOFEN, Hannover, 1875-89, p. 37.

ca.), che indica nei bambini l'oggetto dell'antropofagia delle donne, e descrive inoltre la loro abilità nel volo <sup>(58)</sup>:

Quidam ex inductioribus ineptioribusve narrant, Stryges esse mulieres, quae et Geludes dicantur. Eas autem per aerem conspicui fabulantur, dumque circumvent domum, nequaquam foribus et clausuris prohiberi, sed januis diligenter clausis ingredi, et pueros suffocare. Quin etiam aiunt eos hepar infantium vorare, et omne ex quo habitudo corporis illorum constat; insuper et vitae terminos definire. Atque haec quidem asseverant alii se vidisse, audisse alii: quomodo nempe oclusis foribus domos ingrediantur cum corpore, vel nuda saltem anima.

Dello stesso tenore il commento del *Policraticus* II.18, 436b di Giovanni di Salisbury <sup>(59)</sup>:

[Dopo aver descritto il volo notturno]. Praeterea infantes exponi laevis et nunc frustratim discriptos edaci ingluvie in ventrem traiectos congeri, nunc praesidentis miseratione reiectos in cuna reponi. Quis vel cecus hoc ludificanium demonum non videat esse nequitiam? Quod vel ex eo patet, quod mulierculis et viris simplicioribus et infirmioribus in fide ista.

In Isidoro, i poteri delle *strigae* si confondono con quelli delle lamie e delle « larvae », eredità del paganesimo <sup>(60)</sup>:

Larvas ex hominibus factos daemones aiunt, qui meriti mali fuerint. Quorum natura esse dicitur terrere parvulos et in angulis garrire te nebrois. Lamias, quas fabulae tradunt infantes corripere ac lamare solitas, a laniando specialiters dictas.

« Buon conoscitore della Provenza », che amministrò tra il 1209 e il 1213 per conto di Ottone IV di Brunswick in qualità di mare-

<sup>(58)</sup> Il « notabilissimo passo » di Giovanni è trascritto in GIROLAMO TARTAROTTI, *Apologia del congresso notturno delle Lamie*, Venezia, 1751, p. 160 (osserv. 105) dall'edizione dell'opera omnia, opera et studio P. MICHAELIS LESSOUEN, Parisiis, 1712: I, p. 473 (= PG XCIV, coll. 1603-4); mi è stato segnalato da GENZBURG [1989, p. 292] nota 35).

<sup>(59)</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, recognovit CLEMENS C. I. WEBB, London, 1909 [repr., Frankfurt, 1965].

<sup>(60)</sup> *Etyym.* VIII.9, 101-2; il passo è contenuto nel capitolo « de diis gentium », in cui Isidoro discute anche delle « Parcae », dei « Pilosi » e degli « Incubi »: insomma, della 'preistoria' tardaantica (che lascia le sue tracce fino al *Decretum* di Burcardo di Worms) delle fate — cfr. HAFER-LANGNER [1984, pp. 9, 13-9, 58-9]. Vale inoltre la pena di osservare che, secondo modalità di contaminazione culturale affini a quelle riconoscibili in Isidoro, a partire dal XIII sec. la demonologia ebraica europea incorporò nella fisionomia di Lilith molti dei tratti delle streghe medievali [TRACHTENBERG 1939, pp. 38-9, 278] nota 35).

tropofagica delle streghe viene descritta come una delle maschere del Demonio: egli <sup>(64)</sup>

se transfiguratur in similitudinem alicuius mulieris lupum equitantis et, Dei permissione et exigencia infidelitatis parentum, pueros parvulos occidit in corpore.

3.3.2. Nei documenti medievali non è sempre facile distinguere tra credenza nei *changelins*, che presuppone la sostituzione, e credenza nelle 'lamie' o *striges*, che rapiscono i bambini e talvolta li divorano senza però sostituirci con altri. [Schmitt 1979: 104].

Un *changelin* (lat. *cambio*, a. fr. *chanjon / cambion*, ingl. *changeling* o *fairy*, ted. *Wechselbalg*) è innanzitutto, « iuxta aniles fabulas » <sup>(65)</sup>, il figlio generato dal coito tra una donna e un demone incubo <sup>(66)</sup>, che il diavolo sostituisce — identico in tutto e per tutto — a un cucciolo d'uomo nella sua culla. Nonostante la perfetta

(64) È l'*Exemplum* CCLXIV della raccolta di A. LECY DE LA MASQUE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés des recueils inédits d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1877, pp. 319-21. Un'analisi della vicenda, raccolta dall'inquirente in Armerica, dalla voce dei protagonisti, nel saggio di Schmitt cit. alla nota 61. Credevo all'antropofagia delle streghe è condannato con quaranta giorni di digiuno e sette anni di penitenza nel *Decretum* [PL CXL, col. 973] di BURCARDO DI WORAS (tr. fr. del passo in VOGLÉ [1975, p. 754]).

(65) Così secondo l'anonimo *Tractatus de daemoniibus* del 1415 (Trier, Stadtbibl. 265, f. 178), antologizzato in HANSEN [1901, p. 86].

(66) La prima attestazione sulla credenza popolare negli incubi (e del loro accoppiamento con le donne) — considerati come immagini illusorie per mezzo delle quali il Demonio mette alla prova, *Deo permittente*, gli uomini — è nel notissimo passo di ACOSTA, *De civitate Dei* XV.23 (« creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Silvanos, et Faustus, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe existisse mulieribus, et earum appetisse ac pergesse concubitum » [PL XLI, col. 463]), che, attraverso l'attestazione di ISIDORO, *Etym.* VIII.9, 103 (« Incubi dicuntur ab incubendo, hoc est stuprando »), è l'*ancientioritas* a cui fanno riferimento tutti gli autori medievali [SCHMITT 1979, p. 29; FLURY 1991, p. 239], fino all'autobiografia di GUBBERT DE NOCENT (*De vita sua* I.13; III.19 [PL CLVI, col. 860-2, 955-8] — su cui si veda J. PAUL, *Le démoniaque et l'imagine dans le « De vita sua » de Gaubert de Nogent*, in *Sénefiance* 6 (1979), pp. 371-99), e alla raccolta di *Exemplaria* di CESARIO D'HEISTERBACH [*Dialogus miraculorum*, rec. J. STRANZ, Köln-Bonn-Bruxelles, 1851, 2 voll.] — il quale (dist. III, 12=I, 124-5) riferisce anche la ben nota tradizione che fa di Merlino e del popolo unno i figli degli incubi. Per gli Unni la tradizione rimonta a GIORDANE, *De Gothorum origine et rebus gestis* 24 [PL LXIX, col. 1268]). E cfr. infine FR. TUBACH, *Index Exemplorum*, Helsinki, 1969, nr. 974-5. Agostino non credeva che l'accoppiamento di esseri umani e demoniaci potesse essere fecondo; la spiegazione di questo coppiamento in san TOMMASO, *Summa Theologiae* I.51, 6 (cit. in *Stregoneria*, p. 215 nota 41); *adynator* in san ULRICH MOURK nel cap. X del suo *De lamis et pythomias miferis* — e « quod dyabolus sive ut incubus, sive ut succubus pueros generare nullo modo potest » è anche la posizione di ULRICH MOURK nel cap. X del suo *De lamis et pythomias miferis* (cfr. nota 39) [che cito secondo l'edizione conservata a Padova, B. Un. I.G.I. IV° 6688, ristampata a cura di PIER CESARE JOLY ZAVATTINI, Ferrara, 1971-1972 (tr. it. in *Stregoneria*, p. 125)].

sciallo del regno di Arles [Harf-Lancner 1984: 45-6], Gervasio di Tilbury spiega, nei suoi *Otia imperialia* III.86 <sup>(61)</sup>, che « le lamie che divorano i bambini sono chiamate in volgare *mascae* <sup>(62)</sup>, ma che non sono altro, secondo i medici, che delle immagini di incubi [...] » [Schmitt 1988a: 209].

Lamias, quas vulgo *mascas*, aut in Gallica lingua *strigas* nominant, phisici dicunt, nocturnas esse, quae ex grossitie humorum animas dormientium turbant, et pondus faciunt.

Di nuovo, l'equivalenza 'lamia: strega' avviene, nel sapere di un *litteratus*, sotto il segno dell'illusione demoniaca — motivata questa volta dal cattivo funzionamento fisiologico. E *demonones* sono, nel *De Universi creaturarum* II.3, 25 di Guglielmo d'Auvergne (1180 ca.-1249) <sup>(63)</sup>, quegli esseri che

Sic etiam possunt apparere in specie vetularum rapiencium parvos de cunabulis, que vulgo *lanys* vocantur, de nocte apparentes et parvulos ut apparet lamiae vel igne assare.

Esattamente come nelle pagine dell'inquirente domenicano Étienne de Bourbon (1190-1261) [Schmitt 1979: 17-9], l'aggressività an-

(61) In *Scriptore Rerum Brunsvicensium*, cura G. G. LAMMUS, Hannoverae, 1707-1710 (3 voll.), I, pp. 988-9. Il passo è anche citato, secondo un testo leggermente diverso, in DU CAHOE, V, p. 293, s.v. *Masca*. A p. 988, accanto alle *mascae*, Gervasio nomina le *lamiae* (utilizzando Isidoro) e le *larvae*, qualificate come *illusiones* che agiscono per una specie di permesso divino, perché i demoni nulla possono nisi ex divina permissione contro gli uomini. E per le *lamiae* cfr. anche III.85 (p. 987). La citazione è di J.-Cl. SCHMITT, *Le maschere, il diavolo, i morti nell'Occidente medievale* (1984-1986), in SCHMITT [1988, p. 209]. Il bel saggio di Schmitt svolge alcune acute osservazioni sulla *larva* come maschera e come spirito dei morti / segno del Demonio nel *charivari*, figura di confine tra natura e cultura nell'antropologia cristiana: « [...] queste maschere non 'rappresentano' i morti che ritornano, e neanche forse i demoni con cui certuni fra loro venivano più o meno identificati, ma piuttosto il fatto che essi ritornano, o meglio ancora, la necessità per il mascherato di recitare questo ritorno. Lo spirito trasgredisce i limiti del visibile e dell'invisibile, del mondo dei viventi e del mondo dei morti. L'uomo che sulla scena e nel 'charivari' recita questo ruolo, trasgredisce egli stesso, si potrebbe dire in senso inverso, questi limiti: non può farlo che prendendo la 'sembianza' di tutte le trasgressioni, abolendo nella loro apparenza i limiti essenziali di una antropologia in cui si definisce in opposizione ai demoni, alle bestie, alle donne » (p. 229). E questo mi pare, in buona sostanza, il tratto pertinente che accomuna la *larva* agli esseri antropofagi.

(62) L'etimo germanico *Maske*, latinizzato in *masca* [FEW VI (1969), coll. 429 sgg.], si è diffuso nelle lingue neolatine nel doppio sema 'maschera e strega'. Il primo è praticamente panromanzo; il secondo invece risulta attestato, e almeno dal XIV secolo, esclusivamente nel provenzale *masca* (pr. mod. *masci* / *masco* / *masca*). Prestiti occitanici sono i termini italiani *masca* (reg. 'strega, ragazza sfrontata' [GDLI IX, p. 860]), *mascagnia* ('stregoneria' [ITB III, p. 131]), *mascagno* ('astruo' [Crusca IX, p. 980]); i termini a-fr. [*enjaltemaschier* ('soullier', déguiser [God III, p. 248 e VII, p. 631; AFW III, col. 552]) e *lademache* [God VII, p. 631], (63) In *Opera omnia*, Parisiis, 1674, I, p. 1068 (che non ho consultato); il passo è citato secondo HANSEN [1901, p. 69] e riferisce sull'illusorietà dei *changelins*.



somiglianza, il *changelin* risulta facilmente distinguibile: è di appetito insaziabile e nello stesso tempo deperisce, si ammala assai di frequente [Schmitt 1979: 103].

La letteratura agiografica conosce più di una biografia di santi che, nella loro infanzia, sono stati scambiati in culla dal Demonio: san Lorenzo (secondo il racconto di *Gesta Romanorum*, cap. CCI app. V dell'ed. Oesterley), san Bartolomeo (la cui vicenda è narrata in due pannelli di un retablo del XIV secolo conservato nella cattedrale di Tarragona e in una prosa fiamminga del XV) e il protomartire Stefano (giusta la testimonianza di una « vita fabulosa » che rimonta — almeno nel suo codice più antico — al X-XI secolo)<sup>(67)</sup>.

Alla credenza nello scambio dei neonati, e alla leggenda del santo levriero Guiniforte, è collegato un complesso rituale magico (volto a costringere i *fauvi* a restituire i figli degli uomini), che Étienne de Bourbon scoprì (e repressé) nei boschi della regione delle Dombes (a circa 40 km a nord di Lione), e che è stato l'oggetto di una fortunata ricerca di Jean-Claude Schmitt<sup>(68)</sup>. La repressione domenicana non ebbe per altro esiti definitivi: il culto popolare di Guiniforte continuò fino al XIX secolo [Schmitt 1979: 184 seg.], così come la credenza nei *changelins*, registrata dai manuali degli inquisitori e demonologi tra XV e XVII secolo<sup>(69)</sup>, per-

(67) Nella sterminata bibliografia sui *changelins* lo studio più rilevante è la monografia di G. PRASCIEWSKI, *Der Wechselbalg*, Breslau 1935 (non consultata: riassunta nella voce *Wechselbalg* in *HdA*, IX (1938-1941): coll. 835-64). Si possono inoltre consultare: la voce *Changeling* in MARJA LEACH (ed.), *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York, 1949 (2 voll.): I, pp. 208-9; J. COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire infernal*, Paris, 1825, 3 voll.: II, p. 23; BREWSTER, *Le Goff & Schmitt* (1982, p. 96); P. MEYER, « *Charjion* », *erifant changé en nourrice*, in *Romania* 32 (1903), pp. 452-3. Per l'ambito agiografico, si veda il fondamentale articolo di BAUDOUIN DE GAFFIER, *Le diable voleur d'enfants. A propos de la naissance des saints Étienne, Laurent et Barthélémy* (1936), in *Idem*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967, pp. 169-93, i cui risultati sono ripresi da SCHMITT (1979, pp. 103-11) e RUSSELL (1984, pp. 59, 263 nota 48).

(68) SCHMITT 1979. Il racconto della repressione del culto di Guiniforte e delle pratiche ad esso connesse è nell'*exemplum* CCCLXX dell'ed. cit. alla nota 64 (pp. 325-8). Il rituale magico, svolto in un bosco e gestito da una strega alla presenza della madre del bimbo malato, si articola in tre fasi [Schmitt 1979: pp. 99-101]: 1) offerta del sale ai *fauvi* da parte della strega; 2) alla presenza del fuoco, il neonato viene fatto passare per nove volte attraverso una fenditura di un albero, mentre si chiede ai *fauvi* di riprendersi il loro bambino, restituendo ai genitori il loro vero figlio; quindi la madre si allontana, a una distanza e per un tempo stabiliti, per permettere ai demoni di compiere lo scambio; 3) il neonato viene immerso per nove volte nelle acque di un torrente: se l'immersione non produce esiti mortali, i genitori hanno la prova che lo scambio è effettivamente avvenuto.

(69) Contrariamente a quanto scrive SCHMITT (1979, pp. 106, 115 nota 27), JACOB SPRENGER e HENNRICH INSTOR parlano dei *campstones* nel *Malleus Maleficarum*, pars II, *quæst.*

mane intatta nel folklore europeo fino alle soglie del nostro secolo [Schmitt 1979: 185]<sup>(70)</sup>.

3.4. Giunti a questo punto dell'indagine, proviamo a presentare schematicamente qualche conclusione, e ad avanzare un'ipotesi.

Installate lungo tutto l'arco temporale del Medioevo, le testimonianze dei depositari della cultura scritta e dell'ortodossia religiosa ci hanno tramandato una costellazione di credenze, raccolte dalla voce dei laici *illitterati*, che si organizzano con una certa organicità intorno a una figura (la strega, la molteplice fenomenologia demoniaca), un campo di forze (la magia), un oggetto (l'infanzia, specialmente non battezzata). Una costellazione di credenze la cui continuità temporale (e spaziale) travalica i limiti dell'età di mezzo, affondando le sue radici nell'antichità e ramificandosi (come si vedrà in 4.1.) fino al Moderno, al suo mondo rurale evidentemente appena sfiorato dal disincanto intellettuale — fatto questo che spiega, mi pare, la continuità attestata nell'uso di un lessico colto (le *lamie*, i *fauvi*...) per descrivere i fenomeni di cui parliamo. Notiamo inoltre che nessuna delle fonti medievali che si sono presentate cita, in maniera diretta o anche semplicemente allusiva, il ricorso al sale come strumento di difesa contro le potenze magiche — come accade invece nelle fonti antiche e nei documenti moderni.

I, cap. III [MMAT I], pp. 170-1, tr. it. in *Stregoneria*, p. 143], e per asseverarne l'esistenza, *Deo permittente*, citano Guillaume d'Auvergne — che tuttavia, già lo si è detto, giudicava la credenza (come del resto quella delle fate) un frutto dell'immaginazione demoniaca [HASE-LANOUER 1984, pp. 47-50]. All'autorità dei due domenicani si rifà JEAN BOON, *De la démonologie des sorciers* (1580) [pp. 230-1 della quarta edizione, Lyon, 1598] (ripreso dal cit. *Tableau III* di Pierre de l'Ancre, pp. 233-4).

(70) Le attestazioni folkloriche parlano spesso di guarigione, e non di sostituzione, del neonato, e sostituiscono il Demonio o gli esseri maligni con le fate: cfr. FRANCIS GROSSE, *A Provincial Glossary, with a Collection of Local Proverbs and Popular Superstitions*, London, 1790, pp. 29-30 (Inghilterra: l'autore identifica il momento del possibile scambio nei giorni precedenti il battesimo); WILLIAM HANMERSON, *Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England and the Borders*, London, 1879, pp. 189-90 (Danimarca); LADY WILDE (1887, II, p. 103) (Irlanda); LAWRENCE (1898, pp. 175-7) (Highlands). Quanto alla letteratura folklorica, si veda la diffusione, dall'Islanda alle regioni slave, dei motivi F.321.1. « Changeling », F.451.5.2.3. e F.455.6.7. in THORNSON 1958; a cui si aggiunge la presenza — nel territorio compreso tra Feltre, Duino, la Stiria inferiore e l'Istria — di una *Wechselbalgballade* su san Lorenzo, discussa da MIKO MARČETOV, *Il bambino rapito nella culla e sostituito da uno spurio. Contributo allo studio di una ballata centroeuropea*, in *Demonologia e Folklore. Studi in memoria di Giuseppe Cocchiara*, Palermo, 1974, pp. 209-30. Sul piano linguistico: Lucia Dinelli (che ringrazio) mi segnala che, nella parlata dell'entroterra veneziano, « scambio in cuna » è espressione con cui si qualificano le persone di umore mutevole e agitato — una veloce ricerca (che qui non ho svolto) probabilmente dimostrerebbe che espressioni simili sono diffuse un po' in tutte le lingue europee.

Non mi interessa, in questo momento, sollevare la questione dell'oscillante atteggiamento — tra descrizione e repressione — dell'*élite* dei *litterati* di fronte a queste credenze (<sup>71</sup>); né, tanto meno, partendo dalla circostanza che le credenze sull'antropofagia delle streghe « risalgono evidentemente alla remota antichità » [Gurevič 1981: 138], bordeggiare a mia volta la questione del sabbà e della stregoneria come residui di un « culto precristiano della fertilità » [Ginzburg 1966: X], sollevata da Margaret Murray [1921: 23-6] e riaperta con perizia erudita e grande intelligenza teorica dalla *Storia notturna* di Carlo Ginzburg [Ginzburg 1989: XVI-XVII, XXI sgg.]. Mi preme piuttosto un fatto: al di là delle discussioni colte dei chierici sulla reale possibilità dei demoni di generare, e delle streghe di partecipare effettivamente o nella *trance* sciamanica (bollata come delirio demoniaco) a banchetti imbanditi con le carni dei neonati, è chiaro che tra il popolo delle campagne del XII-XIII secolo (e non solo) queste credenze davano forma — e terribile — alla incrollabile convinzione del continuo, perturbante e insorgere delle forze magiche nella vita quotidiana, spesso a concreto ostacolo della sopravvivenza dei soggetti più deboli della comunità, i bambini.

A partire da questa circostanza nasce allora l'ipotesi che discuterò nel prossimo paragrafo, e che in parte si è già intravista in questo: la presenza del sale nei racconti presentati come punto di partenza dell'inchiesta è la registrazione (inavvertita perché subito risucchiata nel contesto rituale — ideologicamente più 'forte' — del battesimo) di una pratica folklorica che trova la sua ragione nelle valenze culturali del sale nel sistema di un'interpretazione magica della realtà, estranea a quella del Cristianesimo.

#### 4. COSTANTI MORFOLOGICHE E CONTINUITÀ TEMPORALI UN'INTERPRETAZIONE ANTROPOLOGICA

4.1.1. « Salz schutz fast überall von Behexung » [Seligmann 1910: II, 33]: gettato nel fuoco, portato a spizzichi in tasca, ingerito puro oppure mescolato ai cibi, usato con altri elementi per produrre amuleti, anche nella cultura folklorica moderna il sale

(71) Oscillazione che è già tutta inscritta nelle ragioni dell'evangelizzazione delle campagne europee a partire dai primi secoli dell'alto Medioevo, e che J.-Cl. Schmitt ha ben descritto nell'analisi dell'operato di Étienne de Bourbon [Schmitt 1979, pp. 3, 9, 27, 30-1

ha mantenuto una conclamata *virtus* apotropaica: esso permette di riconoscere le streghe, facilita gli affari, garantisce la fertilità e la guarigione di esseri umani e animali, placa le tempeste in mare (<sup>72</sup>).

Narrazioni leggendarie e racconti di fate offrono, nello spoglio di Thompson 1958, un quadro coincidente con quello definito dalla letteratura etnografica. Il sale protegge dalle streghe (G.271.3, 272.16); usato al posto delle pallottole, le uccide (Lituania: D.1385.4.1); collocato sotto un cuscino, ne permette il riconoscimento nella donna che vi è seduta, che non riesce ad alzarsi (Stati Uniti: G.254.2), impedisce loro di mandare a male la crema di latte (Inghilterra: G.272.16.1) e di rientrare nella loro pelle (se ne è cosparsa) dopo la *trance* (Inghilterra: G.229.1.1), uccidendole (South Carolina: G.275.8.1); rende mortali le fate ( Bretagna: F.384.1.1) — o mescolato al loro cibo le raggella (Lituania: F.384.1.2), così come raggella i messaggeri della Morte (India: Z.111.6.2).

D'altra parte il sale possiede anche un *omert* negativo: gettarlo a terra attira il malocchio [Lawrence 1898: 166-72, Jones 1914: 33, Thomas 1971: 745, 749-51], né ci si può attendere effetti positivi se si aiuta qualcuno a salare il cibo (Inghilterra e Francia) [Lawrence 1898: 172-3, Jones 1914: 63 sgg.]; il suo uso è tabuizzato (contemporaneamente alla proibizione dell'attività sessuale) in particolari occasioni presso molte popolazioni 'primitive' [Jones 1914: 57, Thompson 1958: C.229.6].

4.1.2.0. Più specificamente, la cultura popolare valorizza il potere del sale in alcune circostanze dell'esistenza umana: la nascita, la morte, il matrimonio, il cambiamento di abitazione.

sgg., 45-6]. La bibliografia su questo tema ha ricevuto un impulso decisivo dagli articoli di Jacques Le Goff, *Culture clericale et traditions folkloriques dans la civilisation médiévale* (1967), e *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge*, saint-Marcel de Paris et le dragon (1970) [ora in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1971, pp. 223-79], e ha raggiunto ormai dimensioni cospicue; qui sarà sufficiente rimandare alle osservazioni di BREMOND, Le Goff & SCHMITT [1982, pp. 85-9], di GINZBURG [1966, pp. VIII-IX, 61-2, 130], di GUREVIČ [1981: passim] di SCHMITT [1988, pp. 28-49] e [1988, pp. 113-4]; e a: *Introduzione* [pp. 7-38], R. MANSELLI, *Le stregonerie medievali della caccia alle streghe* [pp. 39-62] in MARINA ROMANELLO (ed.), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Bologna, 1975.

(72) Si veda il materiale raccolto da DALYELL [1834, p. 96], LAWRENCE [1898, pp. 160, 177-84], BENNINGER & SELIGMANN [1905, p. 661], OTTO SCHELL, *Das Salz im Volkesglauben*, in *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 15 (1905), pp. 137-49 (140-7), SELIGMANN [1910, I, pp. 311, 312-4, 365; II, pp. 35-7], JONES [1914, pp. 40-3], ERREM [1915, p. 315 sgg.], TRACHTENBERG [1939, pp. 123-4]. Per i territori di lingua tedesca cfr. il ricchissimo repertorio di credenze e pratiche popolari offerto dalla voce *Salz*, in *HDA VII*, coll. 897-916 (part. le coll. 900-8).

4.1.2.1. Nelle Highlands e nelle isole scozzesi [Napier 1879: 30, Lawrence 1898: 174, Sébillot 1908: 47], nelle isole di Man [Dalyell 1834: 96], in Portogallo [Sébillot 1908: 29], in Irlanda (73), nella Linguadoca (74), nelle campagne olandesi [Jones 1914: 41], le inchieste folkloriche ed etnografiche registrano come abituale — almeno fino all'inizio di questo secolo — la pratica di porre del sale nella culla del neonato (o direttamente sul suo corpo) — per tutto il periodo che intercorre tra la nascita e il battesimo (e specialmente durante il percorso dalla casa al fonte battesimale); e più di uno studioso sottolinea che, secondo i propri informatori, il fine di questa pratica sia impedire ai demoni (o alle fate) di colpire o rapire il bambino.

E nella Bigorre un piatto contenente pane, aglio e sale, e coperto da una tovaglia, non permette ai maghi di gettare la malia sul neonato [Sébillot 1908: 39]. In Sicilia il bambino è protetto dall'assalto delle streghe fino al suo quarantunesimo giorno di vita collocando vicino alla sua porta un rosario, l'immagine di un santo, un tovagliolo sfrangiato e un vaso di sale [Cocchiara 1945: 207-8].

Anche per la partoriente si adottano precauzioni simili. Nella Fiandra francese le donne collocano dietro di lei un blocchetto di sale, perché il parto non abbia « des suites fâcheuses » [Sébillot 1908: 33]; in Portogallo si cosparge di sale il tetto della camera dov'è avvenuto il parto, perché le streghe, impegnate a spazzarlo, evitino di tormentare la puerpera [Sébillot 1908: 29].

4.1.2.2. La presenza del sale protegge i moribondi e i cadaveri (dall'istante della morte alla conclusione del funerale) contro l'azione degli spiriti maligni e dal rapimento da parte dei demoni. In Irlanda parenti e amici giungono alla veglia funebre con le tasche colme di sale [Sébillot 1908: 176]; in molte contee inglesi e scozzesi, nelle isole Orcadi ed Ebridi, l'aggressiva presenza degli spiriti è scongiurata da un piatto colmo della sostanza posta sul petto del defunto (75), o da un sacchetto di sale appeso all'inter-

(73) Cfr. LADY WILDE [1887, II, p. 103]: « Unbaptised children are readily seized by the fairies. The best preventive is a little salt tied up in the child's dress when it is laid to sleep in the cradle ».

(74) Cfr. JEAN-PIERRE FERNES, *Figures de la sorcellerie languedocienne*, Paris, 1983: p. 121.

(75) Cfr. SÉBILLOT [1908, p. 176]; WALTER GREGOR, *Notes on the Folk-Lore of the North-East of Scotland*, London, VII (1881), p. 207; JOHN G. CAMPBELL, *Superstitions of the High-*

no del camino (76). E nel Périgord, nel secolo scorso, coloro che andavano a portare visita a un moribondo solevano gettare nel focolare un pugno di sale, per impedire al Diavolo di impadronirsi della sua anima [De la Nore 1846: 144].

4.1.2.3. Negli Alti Pirenei i fidanzati percorrono la via delle loro abitazioni alla chiesa, nel giorno del matrimonio, dopo aver versato del sale nella tasca sinistra [Sébillot 1908: 116]; nella Haute-Vienne è il fidanzato a premuirsi in tal modo, accompagnando il sale con un anello benedetto al dito [De la Nore 1846: 170].

In Sicilia la presa di possesso di una nuova abitazione è accompagnata dal lancio di un pugno di sale (contro eventuali stregonerie e l'invidia dei vicini) [Sébillot 1908: 203]; e in generale, portare il sale su di sé mentre si cambia casa è una pratica piuttosto diffusa [Jones 1914: 39].

4.2. I giorni tra la nascita e il battesimo, la veglia prima del funerale, l'ingresso in una nuova abitazione, i preparativi alla cerimonia nuziale: le circostanze in cui la tradizione popolare richiede l'intervento del sale circoscrivono un tempo di attesa del cambiamento, del passaggio — simbolico (e in quanto tale proiezione dell'articolazione fisica del mutamento [Fr. Remotti, in van Genneep 1909: IX]: il percorso dall'abitazione alla chiesa, al cimitero...) — da una condizione esistenziale (per il paradigma culturale di una comunità, da una categoria) appena abbandonata per acquistarene un'altra. Essere battezzati, sposarsi, essere sepolti, varcare la soglia: tutte cerimonie, sequenze rituali di gesti e parole che marcano la fine di questo mutamento; l'individuo che vi si sottopone abbandona definitivamente uno statuto per essere aggregato a uno nuovo: in termini simbolici, muore per rinascere a nuova vita (77).

*lands & Islands of Scotland*, Glasgow, 1900, p. 241; J.-F. MICHE, *Dictionnaire des sciences occultes*, Paris, 1861, II, p. 498.

(76) Nel Dorset cfr. H. COLLEY MARCH, *Dorset Folklore Collected in 1897*, in *Folk-Lore* 10 (1899), pp. 478-89 (a p. 480).

(77) La metafora 'morte-rinascita' rimanda immediatamente al rituale iniziatico, nel quale va compreso anche il battesimo. Come osserva VAN GENNEEP [1943, p. 123], « le scénario liturgique du baptême chrétien [...] correspond exactement au schéma-type des rites d'initiation tels qu'on les trouve dans le monde entier, et sans qu'il soit nécessaire, ou même utile, de le regarder comme un emprunt à l'une ou à l'autre des religions méditerranéennes antérieures »: con il rituale iniziatico il battesimo condivide l'articolazione tra

Il rito governa il divenire, in tutte le sue manifestazioni, individuali e collettive. Divenire che, nelle società 'primitive' come in quelle 'tradizionali' — continuamente ossessionate dalla determinazione (e dalla difesa) delle linee di confine tra il sistema culturale e tutto ciò che gli è estraneo, garanzia di equilibrio delle forze magiche che agiscono la realtà —, è sempre percepito come fonte di perturbante disordine: proprio perché « menace l'ordre et la fixité de l'univers dans lequel l'homme peut se sentir stable » [Cazeneuve 1971: 72] il divenire confonde i confini, scatenando l'insorgere del numinoso nella vita dell'uomo. E allora, segmentare il mutamento, fissarne una volta per tutte i segmenti in una sequenza non più modificabile — insomma sovrapporre al mutamento naturale una sua forma sociale, culturale, che lo circoscrive —, significa neutralizzare le conseguenze magiche, negative per la comunità, scatenate dal gioco di azione / reazione tra sacro e profano [van Genneep 1909: 5], significa « dominare il pericolo » [Douglas 1966: 152] emanato dalla sfera dell'impuro (e dello sporco) in quanto disordine dei confini. Da qui — ma è ormai un vero *locus communis* nella letteratura antropologica — la centralità, non solo euristica, della nozione di 'rito di passaggio' elaborata nel 1909 da Arnold van Genneep (78).

Un tempo di attesa, si è detto. In questo tempo, ci spiega van Genneep [1909: 10-1, 16], l'individuo si trova in una condizione di *marginé*: sospeso nella zona grigia d'intersezione tra due mondi — quello che ha appena abbandonato, quello di cui sta per 'varca-

un rito di separazione (l'esorcismo con l'acqua e il sale) e un rito di aggregazione (van Genneep 1943 modifica l'affermazione di [1909: 80-1], secondo la quale la « *datio salis* » rappresenterebbe un rituale aggregativo). E cfr. nota 15. L'articolazione dei rituali vale anche nel mondo dei morti (cfr. Casare Segre, *Fuori del mondo*, Torino, 1990, pp. 11-23); e quindi « i bambini, non ancora aggregati alla società dei vivi, non possono essere inquadri nella società dei morti » [van Genneep 1909, p. 133]. A prescindere dalla loro collocazione nel Limbo, nel Medioevo i neonati morti senza battesimo tornano nel mondo dei vivi come fantasmi e immagini oniriche: si pensi al sogno della madre narrato da Gumbert de Noeant, in *De vita sua*, I, 18 [PL CLVI, col. 877], e tradotto in J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio* (1981), tr. it. Torino, 1982, pp. 204-6, e alla credenza sul loro potere negativo (condannata da BURKARD, *Decretum* [PL CXL, col. 974; passo tradotto in Vocat 1975, p. 756]). Si vedano i saggi di J.-C. SCHMITT, *Gli spiriti nella società feudale* (1982) e *Sognare nel Medioevo* (1985) [SCHMITT 1988, pp. 182-205, 239-68].

(78) Come osserva FRANCESCO RIMORTI nell'introduzione a VAN GENNEEP [1909, p. XXVII], l'etnologo francese tende a concepire il rito di passaggio come una specie di 'lubrificatore degli ingranaggi sociali', un fatto che si aggiunge alla struttura sociale « per controllare e agevolare i passaggi », anche se non mancano nella sua opera momenti in cui si sottolinea il carattere creativo del rito: « vi sono cose che non possiamo sperimentare senza un rituale: eventi che si succedono in regolare sequenza acquistano un significato in rapporto agli altri componenti della sequenza, e senza l'intera sequenza gli elementi individuali si disperdono, non sono più percepibili » [DOUGLAS 1966, p. 105].

re la soglia' [van Genneep 1909: 18] —, egli non appartiene a nessuno dei due; e si trova in una condizione di pericolo:

Il pericolo sta negli stati di transizione, semplicemente perché la transizione non è più uno stato e non è ancora l'altro: è indefinibile. [Douglas 1966: 151] (79).

Abbiamo già visto in quali forme si sia incarnato, nel sapere popolare (e — lo sottolineo ancora — con impressionante continuità temporale fino ai nostri giorni), questo pericolo; e abbiamo anche visto come, in questa fenomenologia, venga attribuita al sale una potente capacità protettiva. Vale allora la pena, credo, di provare a definire le valenze culturali di tale potere, in termini antropologici: partendo, ancora una volta, dai testi.

4.3.1. Il quarto e ultimo dei *Tractatus in Evangelium* s. *Matthaei* del vescovo di Aquileia Cromazio (350-407) [PL XX, 337-40] è forse il tentativo più organico nella letteratura patristica di ricondurre la varietà delle occorrenze del sale nelle Sacre Scritture a uno schema concettuale unitario [Latham 1982: 116-9]. Partendo dal commento al passo di *Mt* 5, 13, e con il medesimo movimento di pensiero che abbiamo riconosciuto nella lettera ai Colossesi di san Paolo 4, 6, il potere del sale viene ricondotto a quello della grazia celeste (che discende sugli uomini con il battesimo):

Natura igitur salis per aquam, per calorem solis, per flatum venti constat; et ex eo quod fuit, in aliam speciem generatur. Sic et Apostoli atque omnes credentes, per aquam baptismi, per fidem Christi [...] et per inspirationem Sancti Spiritus Deo renati, ex terrena in coelestem navitatem transierunt. [IV, 1: PL XX, 337-8].

Fuori dell'interpretazione allegorica, e in termini di fisica concretezza

sal [...] corruptelam non admittit, foetores aufert, sordes expurgat, vermes non sinit generari. [IV, 2: PL XX, 338].

(79) Il margine, si diceva, non è soltanto una zona simbolica, ma ha una specifica qualità di separazione fisica: si pensi ai rituali della soglia [van Genneep 1909: 17-8], alla pratica abituale in molti popoli 'primitivi', di isolare in abitazioni lontane dalla comunità partorienti, puerpere, adolescenti in attesa dell'iniziazione [van Genneep 1909, p. 37, CAZENEUVE 1971, pp. 104-5; 267 sgg.], alla forma del catecumenato nella Chiesa dei primi secoli [van Genneep 1909, p. 81]. E si tenga conto del fatto che, nei nostri testi, il margine prebattesimale di Gregorio, Richard e Fresne si svolge nella natura, lontano dalla comunità umana.

In termini non dissimili si esprime il vescovo Bonizone (*De sacramentis* [PL CL, 863]):

Sale [...] fetor morbidæ carnis aboletur, et viscera sale condita in multam servantur acetatem<sup>(80)</sup>.

Ritroviamo in questi passi gli stessi termini che, in accezione metaforica, abbiamo incontrato in 2.2.3.: *foetor, putridum, corruptela...*: ricorrenze lessicali che, in qualche misura, traspasano nel paragrafo della *Naturalis historia* in cui Plinio, a mo' di introduzione a una lunga digressione sugli utilizzi terapeutici del sale, ne descrive in forma sommaria le qualità fisiche e le virtù<sup>(81)</sup>:

Salis natura per se ignea est et inimica ignibus, fugiens eos, omnia erodens, corpora vero astringens, sicicans, adligans, defuncta etiam a putrescendi tabe vindicans, ut durent ita per sæcula.

In tutte queste testimonianze intravediamo uno scheletro concettuale comune, un medesimo significato culturale: il rapporto tra il sale — nella sua durevolezza — e la natura deperibile della corporeità si configura nei termini oppositivi di *purezza / impurità*.

4.3.2.1. Secondo la logica del concreto che governa il 'pensiero selvaggio', la nozione di impuro si definisce correlativamente a quella di ordine, di sistema [Douglas 1966: 65-6]. All'interno del sistema, il rigoroso rispetto delle classificazioni naturali e sociali

(80) E nel *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium* [PL CCX, col. 931]. Alamo di Lille iscrive l'elenco delle « virtutes » del sale nella loro interpretazione allegorica: « vel sapientia eleganter dicitur sal, quia, sicut sal terram sterilem reddit, condit cibos, ardet vermes, liberat a putredine carnis: sic praelatus sua sapientia debet carmen suum a pravis operibus sterilem facere, cibos spirituales sapientia condire, vermes pravorum cogitatione arere, carmen a putredine peccati alienare ».

(81) *Nat. Hist.* XXXI.39. Le osservazioni di Plinio sono entrate nel circuito culturale medievale attraverso la loro citazione nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (XVII.2, 3-6) (e prima di Isidoro, in ILAKO DI POMERUS, *Commentarius in Mattheum* 4 [PL IX, coll. 934-5]), per approdare al *Régime des corps* (composto da Aldobrandino da Siena nell'ultimo quarto del XIII secolo: prima opera in volgare di medicina e dietetica) cap. XIX: « Sachez que si tost com il est nés [...] si vous devés haster de metre sus sel delié [...] et [...] saler tout le cors fors que le nez et la bouche, pour le boueter et tout le cors endureit, pour que si tost con li enfes est néz tout le cors li est tendres et delié, si saut legierement choses chaudes et (froides) après, qui trop legierement li grievent et porroient sa naturel forme changer » (foto il testo secondo la lezione del ms. Venezia, B. N. Marciana Gall. App. X, c. 35v (edizione B *roger malebranche*), procurata da ISABELLA BISI: *Le « Régime des Corps » d'après le manuscrit de la Bibliothèque Nationale Marciana de Venise*, tesi di laurea, Un. di Venezia, datt., A. A. 1992-1993, p. 63. E si veda l'edizione della red. A di L. LANDOUZY e R. PÉPIN, Paris, 1911, p. 74).

garantisce a oggetti, individui e situazioni un'ordinata articolazione e, quindi, un'identità dai contorni ben definiti [Cazeneuve 1971: 69, Guastella 1988: 29]; è impuro tutto ciò che « non si deve includere in un modello se quest'ultimo deve essere mantenuto » [Douglas 1966: 71-2]: una categoria residuale insomma, « il sottoprodotto di un'ordinazione e di una classificazione sistematica delle cose » [Douglas 1966: 65, 66]. L'impurità si colloca « oltre i confini esterni » dell'ordine, in un'area confusa, non organizzata [Douglas 1966: 154] — ragionando secondo l'opposizione 'cultura / natura', nel dominio naturale.

L'insorgere dell'impuro nell'ordine del sistema ha effetti devastanti: spezza ciò « che dovrebbe essere unito », unisce « ciò che dovrebbe essere separato » [Douglas 1966: 175]: la mescolanza disordinata degli elementi, esito di tale contaminazione, ne mette in discussione l'identità stessa [Cazeneuve 1971: 68, Guastella 1988: 28-9]. Soprattutto, una volta installato nell'ordine, l'impuro ha il potere di estendersi per contagio, operando nel sistema per similitudine o per contiguità, mettendone in pericolo, col funzionamento, l'esistenza [Cazeneuve 1971: 88-9, Guastella 1988: 31, 31-2 nota 75].

Siamo qui alla radice della nozione di tabù come regola di separazione [Guastella 1988: 34]<sup>(82)</sup>: definisce « ce qui symbolise la rupture d'une règle » [Cazeneuve 1971: 62], e va dunque rigorosamente interdetto; segnala e localizza un pericolo, inteso come manifestazione di un potere<sup>(83)</sup>; la violazione del suo contenuto interdittivo porta alla rottura dell'equilibrio di forze che garantisce il benessere della comunità [Cazeneuve 1971: 50-4], e quindi « all'attesa di conseguenze disastrose » [Guastella 1988: 31]. Per opposizione, la ricerca della purezza è, evidentemente, il rifiuto del contatto con quanto può ledere l'integrità degli elementi<sup>(84)</sup>.

(82) « la supposizione della natura contagiosa dell'impurità è una condizione di molte usanze riguardanti i tabù, l'evitazione di certe impurità diventa infatti significativa solo se l'impurità è ritenuta in grado di contaminare ». Così STRANER [1956, p. 56] a proposito della riflessione di W. Robertson Smith sul tabù. E si veda anche DOUGLAS [1966, p. 212]: « sono dell'opinione che la gente pensi che il loro particolare ambiente sociale sia formato da altre persone unite o separate da linee che vanno rispettate. Alcune di queste linee sono protette da sanzioni fisiche stabilite. [...] Ma dove le linee sono incerte, noi vediamo venire in loro aiuto le idee di contaminazione ».

(83) STRANER [1956, pp. 156-7] osserva che in ant. ingl. *danger*, 'pericolo', vale come 'potere, giurisdizione, dominio'.

(84) GUASTELLA [1988, p. 32, e note 76-7]. STRANER [1956, pp. 119-20] ricorda che L. LEVY-BRUHL [*Sovranaturale e natura della mentalità primitiva* (1931), tr. it. Roma, 1973, p. 259] inserì il tabù nel contesto dell'opposizione impurità / purificazione: definendo il

4.3.2.2. Risulta allora immediatamente riconoscibile il filo che collega margine e pericolo [Steiner 1956: 122]. Nei periodi di margine (e soprattutto subito dopo la nascita e la morte), quando il suo statuto culturale è sospeso e confuso, l'individuo può essere vittima dell'insorgere delle potenze negative e dei loro rappresentanti, che si muovono negli interstizi dell'ordine culturale: spiriti demoniaci<sup>(85)</sup> e streghe. La natura interstiziale di queste ultime (classificate da Douglas [1966: 160] come l'«equivalente sociale» di ragni e scarafaggi) è ben chiarita dalla loro ambigua fisionomia metamorfica [Scobie 1978, Cazeneuve 1971: 191-2], come dal fatto che il loro potere si fonda sul contatto e sulla manipolazione dell'impuro (di per sé « en corrélation avec le principe de la sorcellerie » [Cazeneuve 1971: 79]) — cadaveri, sangue mestruale, neonati non battezzati...<sup>(86)</sup>.

D'altra parte la condizione degli esseri collocati nel margine non è solo fonte di pericoli per loro, ma per l'intera comunità. L'accostamento tra l'impurità della partoriente e quella del neonato, il reticolo di tabù che li circonda — che coinvolge anche tutti coloro che vengano in loro contatto, e si scioglie soltanto nelle parallele cerimonie lustrali di donna e bambino — sono circostanze fin troppo note alla letteratura antropologica<sup>(87)</sup>. Circo-

purificato come 'messo fuori dalla portata dell'influsso nefasto', e l'impuro come 'esposto ad un influsso nefasto'.

(85) Che l'esperienza negativa (come del resto, quella positiva) del mondo sia mediata dai demoni « en qui s'encarnent les puissances impures » [Cazeneuve 1971, p. 128] è convinzione comune nelle culture 'primitive' [Douglas 1966, p. 145, Cazeneuve 1971, pp. 160-2, GUARRELLA 1988, p. 31 nota 74], e nelle culture antiche del Mediterraneo preclassico e greco-latino (si rileggano le osservazioni di Vernant della nota 55, e si consultino le pagine di C. D. G. MÜLLER, *Geister (Dämonen)*, IV. *Volksgläubige*, in *RACI* IX, 1976, pp. 761-97).

(86) Classificazione interstiziale che le streghe condivisero, per tutto il Medioevo, con altri gruppi socialmente e culturalmente marginali — ebrei, lebbrosi, eretici: gruppi sui quali, specie nelle occasioni di crisi del tessuto sociale, si riversarono le stesse accuse (infanticidio, antropofagia, uso blasfemo degli oggetti sacramentari...) che colpirono le streghe [Gazvarko 1989, pp. 48-56].

(87) « Presso le popolazioni in cui la donna incinta è considerata impura, questa impurità si trasmette naturalmente al bambino, il quale, di conseguenza, è soggetto a un certo numero di tabù; così il primo periodo di margine cui è sottoposto il bambino coincide con l'ultimo periodo di margine — fino cioè al ritorno dal parto sociale — della puerperata » [VAN GENNEP 1909, p. 43]. La bibliografia sull'impurità del parto, sui suoi interdetti e le cerimonie lustrali è sterminata: si vedano intanto VAN GENNEP [1909, pp. 35-7], DOUGLAS 1966, CAZENEUVE [1971, pp. 104-5], per il mondo greco-latino, PARKER [1983: 48-52] e le indicazioni di MENCACCI [1986, p. 36 nota 25]. Le campagne dell'Occidente medievale conobbero la cerimonia delle *revelatizes*: una messa di purificazione a cui partecipava la madre, uscita per la prima volta dalla stanza del parto dopo un periodo di quarantena, seguita da una festa che celebrava il ritorno della donna alla vita sociale (per la bibliografia, mi permetto di rinviare alla nota al v. 500 dell'edizione della *Vie de saint Grégoire* cit. alla nota 1).

stanze che riguardano anche la morte. Tra i riti di passaggio, le cerimonie funebri sono quelle più dominate dalla volontà di annullare il potere nefasto dell'impurità propria del cadavere<sup>(88)</sup>; perché, come spiega Francesca Mencacci,

Il cadavere [...] non si distingue dalla carne, proprio come non si identifica col corpo: dapprima entità inquietante e contraddittoria, un resto che pur mantenendo l'aspetto del corpo non ne riveste più le funzioni, diviene presto un oggetto totalmente estraneo, che non turba più semplicemente perché gli viene negato il diritto di appartenere al mondo dell'uomo. [...] Poiché la morte è, più che una degradazione, uno scioccante cambiamento di stato, il corpo esanimato diventa una realtà autonoma, assolutamente distinta dall'essere vivo. Semplice sostanza organica, nulla più di un ammasso di carne inerte destinato alla corruzione, il cadavere appartiene interamente allo spazio naturale e non ha, né deve avere, connessione alcuna con il mondo dell'uomo. [Mencacci 1986: 46-8].

4.3.3. Ma torniamo al momento della nascita. Culture 'primitive' e 'tradizionali' associano abitualmente l'impurità del neonato a quella della partoriente, della puerpera e della donna menstruata. Il tratto pertinente che accomuna queste condizioni è la presenza del sangue in perdita; il fluido sanguigno della mestruazione e della polluzione post-partum<sup>(89)</sup> (che imbratta anche il neonato) è una sostanza temuta, contaminante: fuoriuscendo dai confini del corpo (sua sede naturale), esso ne mette in discussione la sua natura di sistema ordinato, e contemporaneamente rende confusa all'individuo la percezione della sua identità. Perché il corpo è per l'uomo la realtà prima che permette di definire l'articolazione di ordine e disordine: la sua epidermide rappresenta il confine primo tra una composizione organizzata degli elementi e il caos naturale — il corpo è insomma il luogo primario in cui si installa il dominio della cultura.

In un penetrante articolo dedicato alle relazioni tra interdizioni linguistiche e sistemi di categorizzazione del mondo animale,

(88) Cfr. VAN GENNEP [1909, pp. 128-30], DOUGLAS [1966, pp. 151-2], CAZENEUVE [1971, pp. 131-42], MENCACCI [1986, pp. 47 nota 42, 67 nota 68].

(89) Il potere contaminante del mestruo è stato studiato, con grande ricchezza di documentazione, da LEVY-BRUHL (nel volume cit. alla nota 84, pp. 319-63; e cfr. DOUGLAS [1966, p. 264]). Nella cultura latina, i fluidi sanguigni in perdita (compreso quello che fuoriesce dalle ferite) appartengono alla categoria del *crûor* (ricentrato nella sfera del crudo, a cui appartiene anche il cadavere); gli ha dedicato pagine molto belle FRANCESCA MENCACCI [1986, part. pp. 35-6], alle quali molto deve la mia esposizione.

Edmund Leach<sup>(90)</sup> ha spiegato come l'intensa tabuizzazione a cui sono universalmente sottoposte le essudazioni del corpo umano (escrementi, urina, latte materno, saliva, sudore — ma non le lacrime) trovi la sua ragione nell'ambiguità della loro classificazione. Come percepisce benissimo il bambino, impegnato nell'esperienza corporea a fissare i confini tra sé e il mondo, queste sostanze sono sufficientemente distanti — al di là dell'epidermide — per essere considerate proprie del *not Me*, e contemporaneamente tanto vicine al corpo da essere giudicate parte del *Me*.

Queste considerazioni ci permettono forse di elaborare un'ipotesi sulle ragioni della presenza del sale nelle pratiche cerimoniali di cui stiamo discutendo. Ragioni che discendono meno dalle sue caratteristiche fisiche (chiamate in causa da molta letteratura, e che certo hanno il loro rilievo)<sup>(91)</sup> e più dal fatto di trovarsi inserito in un ordine simbolico che gli attribuisce un potere opposto a quello dei fluidi che mettono in discussione l'identità culturale del corpo.

Si spiega in tal senso l'espressione pliniana « corpora astringere, siccare, adligare »; e in questa direzione trovano una logica le pratiche antiche di sfregamento con il sale della pelle del bambino. L'osservazione di Galeno<sup>(92)</sup>, « sale modico insperso cutem infantis densiorem solidioremque reddi », fa sistema con il commento di san Gerolamo a *Ez* 16, 4<sup>(93)</sup>:

Tenera infantium corpora dum adhuc uteri calorem tenent, et primo vagitu laboriosae vitae testantur exordia solent ab oestricibus sale contingi, ut sicciora sint, et restringantur.

(90) EDMUND LEACH, *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, in E. H. LEENBERG (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge (Mass.), 1964, pp. 22-64.

(91) « le sel est la marque de l'Éternité, & d'immortalité, par ce qu'il ne pourrit, & ne se corrompt jamais, & garde les choses de corruption & putrefaction ». La letteratura critica non ha aggiunto nulla di nuovo alle parole di JEAN BONNY (*De la dénomination des sorciers*, cit. alla nota 69, p. 136); cfr. SALICRAN [1910, I, p. 278], JONES [1914, pp. 34, 52-3]. Alle sue qualità preservanti LATHAM [1982, pp. 29-42] riconduce l'uso del sale nel sacrificio nel mondo antico; e alla simbolica della permanenza / eternità l'espressione biblica « sal foederis » (*Lv* 2, 13) per indicare il patto tra il popolo eletto e Dio [LATHAM 1982, pp. 46-57]. Per le stesse ragioni, il sale è, in tutto l'antico bacino mediterraneo simbolo dell'amicizia (cfr. la voce *Sel*, in DAGR IV [1904], pp. 1009-12 [1010] e V. HEHN, *Das Salz. Eine kulturhistorische Studie*, Berlin, 1873, p. 8).

(92) *De sanit. lib. I.7*, passo citato in Dölger [1909, p. 98].

(93) *Commentariorum in Ezzechiæ prophetam libri. XIV*, IV.16 [PL XXV, col. 127] (il passo continua con la citazione di Mt 5, 13 e Col 4, 6 e con l'accostamento di « sal » a « sapientia »).

(dove il *ciceronianus* traduttore della Scrittura sovrappone alla lettera un'esperienza quotidiana certamente ancora viva ai suoi tempi). La nascita — lo ripeto — avviene in una condizione di impurità, di confusione dei confini tra natura e cultura: il ricorso al sale, elemento puro, ha innanzitutto lo scopo (contemporaneamente lustrale e protettivo) di *restringere corpora*, di dare cioè forma al confine primo tra i due domini, l'epidermide<sup>(94)</sup>.

Come prende forma lo statuto simbolico del sale? Jones ha congetturato che esso abbia tratto molto del suo significato « dall'associazione inconscia con l'idea di seme » [Jones 1914: 53], e ne ha accostato i poteri magici a quelli dell'urina, succedaneo simbolico dello sperma [Jones 1914: 71 sgg., 78] — da qui l'atteggiamento bipolare della simbolica 'selvaggia' nei confronti del sale, oscillante tra una valutazione positiva e una negativa<sup>(95)</sup>, e il suo utilizzo in molti riti di passaggio (a cominciare dal battesimo), in cui simboleggia la somministrazione all'inizio di un liquido vitale [Jones 1914: 78].

Dell'interpretazione psicanalitica di Jones mi interessa l'equivalenza simbolica sale / urina. Ad essa si può accostare il fatto che molte popolazioni 'primitive' utilizzano gli escrementi come agente lustrale dell'abitazione in cui una donna ha partorito. Inoltre, ha osservato Lévi-Strauss<sup>(96)</sup> che

Un'analisi della mitologia del sale nelle due Americhe permetterebbe agevolmente di dimostrare che il sale, sostanza minerale e nondimeno commestibile, si situa per il pensiero indigeno all'intersezione dell'alimento e dell'escremento.

(94) L'abitudine di strofinare la pelle dei neonati con (acqua e) sale è largamente diffusa nei tempi moderni, in Europa come in Asia e in Africa: cfr. J. LATHAM, *Salt*, in M. ELIAD (ed.), *Encyclopædia of Religion*, New York, XIII (1987), p. 24, e ERREMI [1915, p. 324]. Come i tabù, il sale protegge gli orifici, vera zona marginale del sistema corporeo, zona di « passaggio delle cose attraverso il corpo e fuori di esso » [STRANER 1956, p. 122] — fatto che non era sfuggito a Cromazio d'Aquilaia, nell'equazione simbolica 'sale / grazia celeste': « Et sicuti sales a foris quidem apponuntur, intrinsecus vero operantur per virtutem naturae suae, ita et coelestis gratia exteriora hominis atque interiora permeant, et totum hominem integrum a peccato incorruptumque conservat » [*Tractatus*... IV, 2: PL XX, col. 338]. Sull'interpretazione simbolica del corpo come « involucro perfetto », sistema organico, cfr. DOUGLAS [1966, pp. 85-7], e, della stessa autrice, *I simboli naturali* (1970), tr. it. Torino, 1979.

(95) Accanto all'*omera* del versare il sale per terra (che secondo Jones è atto pericoloso perché simbolo dell'etichizzazione precoc...), si consideri che presso molti popoli africani il sale è veicolo di contaminazione [DOUGLAS 1966, p. 211], e che nella tradizione biblica il suo spargimento è atto che accompagna, minando, le maledizioni di sterilità [LATHAM 1982, pp. 73-82].

(96) CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Dal miele alle ceneri* (1966), tr. it. Milano, 1970 (1982), p. 388 nota 9. Quanto all'uso lustrale del letame, esso è attestato presso i Kota dei Nilghiri [VAN GENNEP 1909, p. 40].



que, de cette manière, l'enfant est agrégé à la communauté des chrétiens et n'a plus à redouter les puissances malfaisantes qui rendaient si dangereuse la période liminaire précédente [Van Gennep 1943: 127].

Le considerazioni dell'etnografo sono estendibili senza difficoltà al passato<sup>(98)</sup>, a tutte le pratiche rituali di cui questo saggio si è occupato; e nella prospettiva più ristretta che qui ci interessa (quella delle relazioni tra le credenze dei *rustici illitterati* e le modalità di conoscenza intellettuale dell'ordine dell'universo proprie dei chierici) spieghino con eguale lucidità la convinzione, diffusa tra i *bons hommes* di Montaillou tra XIII e XIV secolo, che il battesimo « evita a chi l'ha ricevuto futuri annegamenti e morsi di lupi »<sup>(99)</sup>, e si inscrivono in quella stessa dimensione culturale per la quale, agli occhi degli *illitterati* che popolavano le parrocchie rurali dell'età feudale, la maggiore attrattiva della santità stava nel potere magico di compiere miracoli [Gurevič 1981: 65 sgg., 77 sgg., 114].

Sotto questo punto di vista, non è realmente rilevante interrogarsi sulla natura delle relazioni tra la « *datio salis* » della liturgia battesimale e l'usanza popolare di ricorrere al sale per proteggere dalle forze magiche negative i neonati non battezzati, ponendo la questione in termini genealogici: domandarsi cioè se l'usanza sia una *superstitio* nel senso più pienamente etimologico, residuo precristiano sopravvissuto<sup>(100)</sup>, nelle campagne superficialmente evangelizzate, al suo inserimento nella liturgia battesimale. Anche

(98) Scrive Schwarr [1979, p. 112]: « Tradizionalmente, il clero aspettava la notte pasquale per battezzare in una sola volta tutti i bambini della comunità. Ma, per limitare i rischi di una morte senza battesimo, diventò viepiù frequente, nel XIII e XIV secolo, la somministrazione più immediata possibile del battesimo dopo la nascita o, almeno, nei giorni seguenti. Il battesimo garantisce, in sostanza, la salvezza del bambino in caso di morte, cosa che puntualmente si verificava in un caso su due o tre. Esorcizzava altresì le forze diaboliche, teneva lontani gli spiriti malefici e, se il bambino sopravviveva, gli conferiva un bell'aspetto [...] Meglio, il battesimo trasformava veramente il neonato in un piccolo uomo ».

(99) EMMANUEL LE ROY LADOURNE, *Storia di un paese: Montaillou* (1975), tr. it. Milano, 1977, p. 359 (cfr. anche p. 362). Tutto ciò dipende dal fatto che nel battesimo, come in molti riti di passaggio, il suo carattere di cerimoniale del mutamento si somma alla sua specifica funzione proctiva/preditiva [van Gennep 1909, pp. 11, 38]. Sull'accumulo di credenze popolari riguardo ai poteri magici del battesimo all'alba della Riforma cfr. THOMAS (1971, pp. 40-1).

(100) Per l'assimilazione delle religioni pagane all'opera del Demonio cfr. RUSSELL [1984, pp. 47, 52-3], SCHWARR [1979, pp. 22-3] e [1988a, pp. 14-5]. Un ottimo quadro d'insieme della letteratura patristica sull'argomento — anche se viziato da un'interpretazione discutibile [Gurevič 1981, pp. 360-3, Schwarr 1988, p. 9] in DIETHELM HÄRDMANN, *Superstitio*, Berlin, 1979.

Sostanza di carattere ambiguo, « dono gratuito che la natura fa alla cultura », all'intersezione dei due domini, il sale possiede tuttavia un tratto pertinente, che lo oppone alle altre sostanze che insieme ad esso si collocano nella « overlap area » (Leach) in cui ordine e disordine si incontrano: « il sale [...] illustra il paradosso di un prodotto di cucina crudo, unico capace di portare il cibo al punto di perfezione, ma attraverso vie naturali »<sup>(97)</sup>. E in questo tratto pertinente si configura l'adesione del sale alla sfera del cotto, cioè della cultura — contro la sfera del *crudo* (la sfera degli umori corporei), cioè della natura.

4.4. Partendo dall'analisi testuale dei passi di tre narrazioni antico-francesi del XII secolo, la mia inchiesta ha inseguito il suo filo errando in territori apparentemente assai difforni in termini culturali e in epoche storiche assai distanti dalle campagne feudalizzate della Francia settentrionale. Credo sia arrivato il momento di raccogliere questo filo.

Le ricerche di etnografi, studiosi di storia delle religioni e di demonologia, di antropologia culturale e storica, le informazioni raccolte dalle inchieste folkloriche tra Otto e Novecento, hanno messo in rilievo, nell'identità morfologica dei cerimoniali che vengono descritti, una evidente continuità storica, in cui la narrazione dei tre testi oitanici si trova saldamente collocata. Tale continuità ne sottende, evidentemente, un'altra, quella degli atteggiamenti mentali. A commento della sua raccolta di attitudini parasacramentali e di credenze popolari contemporanee intorno al battesimo, Arnold van Gennep ricorda

qu'il faut considérer [il battesimo], dans les coutumes populaires, non pas seulement comme une agrégation au monde des chrétiens, mais aussi comme une sauvegarde magique, puisque le rituel par l'eau et le sel comprend un exorcisme de caractère très primitif [Van Gennep 1943: 123].

e che

Il va sans dire que les gens du peuple [...] n'ont qu'une notion confuse du sens général de cérémonie de passage du baptême. Mais ils savent

(97) CLAUDE LEVI-STRAUSS, *L'uomo nudo* (1971), tr. it. Milano, 1974 (1983), pp. 93 (cfr. per la citazione precedente). Si può ipotizzare che l'ambiguità dello statuto culturale non fosse sfuggita al mondo romano, se pensiamo al preliminare rituale purificatorio del sale utilizzato nella *mola salsa*, descritto nella nota 55.

se si tratta di un'ipotesi abbastanza verosimile, credo semmai valga la pena di segnalare la presenza sincrona delle due pratiche nella religione popolare medievale e, soprattutto, il sovrapporsi del loro significato, fino all'annullamento di quello popolare, nella coscienza dei *litterati*.

Non è certo il caso qui di ripercorrere con abbondanza di particolari i termini, normalmente conflittuali, del rapporto tra Cristianesimo e magia. Basterà qui ricordare come, dalla fondamentale elaborazione dottrinale di sant'Agostino nel *De divinatione daemorum* [Schmitt 1988a: 14-5, 21-2], la letteratura religiosa e i decreti canonistici abbiano sempre sottolineato con forza come i fenomeni magici rientrino nella sfera del potere illusionistico del Demonio, da questi esercitato *Deo permittente* per tentare i fedeli<sup>(101)</sup>, e come, per converso, la forza magica che si manifesta negli esorcismi, nelle pratiche taumaturgiche, nei miracoli, discenda direttamente da Dio, del quale i santi sono i meri agenti [Gurevič 1981: 101 sgg.].

Più concretamente l'atteggiamento conflittuale assunto contro le pratiche magiche da reprimere in quanto demoniache, in opposizione alla santità come esercizio di un potere soprannaturale di natura magica, fu uno degli strumenti a cui più spesso ricorse l'evangelizzazione per imporre la Chiesa come unica intermediaria tra sfera umana e divina [Thomas 1971: 28 sgg., Schmitt 1988: 14-5]. Ne venne del resto favorito il riuso magico del rituale liturgico<sup>(102)</sup>, di cui si sottolineava regolarmente la natura meramente intercessionaria; e molti teologi guardavano con razionalistico sospetto a rituali ereditati da un passato più primitivo e consideravano i sacramenti come rappresentazioni simboliche più che come istituti concretamente efficaci [Thomas 1971: 52-3].

In tale contesto la riduzione del potere magico della « dato

(101) Ulteriori addizionali bibliografici alla nota 71: sulla condanna della stregoneria perché illusoria si vedano CARBONI 1979 (Introduzione), GINSBURG [1966, pp. 61-2] e [1989, pp. 65-7], SCHMITT [1988a, pp. 57 sgg.], FLNTR [1991, pp. 146-57]. La condanna della preparazione di amuleti e fatture ha la sua *ancientioritas* primaria in AGOSTINO, *De doctrina christiana* II.29 [PL, XXXIV, coll. 56-7] [FLNTR 1991, p. 301]. Il capitolo « De magis » nelle *Etymologiae* di ISMORO (VIII.9) fu per tutto il Medioevo la descrizione tipica della fenomenologia dei poteri magici [FLNTR 1991, p. 50]. Il rapporto tra pratiche magiche e penitenziali è ampiamente trattato, e con largo dispiegamento delle fonti, da GUREVIČ [1981, p. 131 sgg.] e da VOCELA 1975. Quanto alle disposizioni conciliari e canoniche sulla magia nell'alto Medioevo cfr. SCHMITT [1988, p. 21].

(102) Si pensi alle credenze sul potere magico dell'ostia consacrata [THOMAS 1971, p. 38], e alla sistematica condanna (nei penitenziali come nei canonici romani) del commercio tra religiosi e laici dell'olio benedetto [SCHMITT 1988a, p. 129].

salis » popolare a puro segno dell'assenza di un sacramento — attualizzata dai nostri testi — è, mi pare, operazione equivalente alla dichiarazione della sua innocuità sotto il rispetto dei poteri demoniaci. La risemantizzazione del valore simbolico del sale da *aporrôption* in « sal sapientiae », avvenuta nella teologia dell'istituto catecumenale, oscurando la valenza esorcistica della « dato salis », ha imposto la sua forza significativa condensando su di sé ogni altra possibile lettura. Non casualmente l'interpretazione del rituale da parte dei testi presentati nel primo paragrafo fa sistema con il silenzio di quanti, a partire dal X secolo, aprirono le pagine di penitenziali, raccolte di *exempla* e di sermoni, opere dottrinali, alla registrazione dei rituali e delle credenze dei *rustici* per condannarne il carattere superstizioso o contrario alla dottrina; se anche i chierici si resero conto della funzione esorcistica del rito popolare, non vi colsero nessuna pericolosa differenza con la liturgia battesimale<sup>(103)</sup>.

E altrettanto non casualmente bisogna attendere la preoccupata precisazione del gesuita Martino del Rio che si è citata in 3.1.1. perché riemerge nelle pagine di un chierico la *superstitio* dei poteri magici del « sal profanus »: nel cuore della repressione moderna della stregoneria, quando la forza maligna della magia non è più *illusio* diabolica buona per accecare gli sciocchi, ma concreta, tremenda realtà.

EUGENIO BURGIO

(103) E insomma la sua storia rientra pienamente in quella dinamica culturale sconosciuta la quale « le credenze ereditate dall'antichità remota e la religione cristiana, trovandosi contemporaneamente sia in costante interazione sia in antagonismo, rappresentano due aspetti sincroni nella coscienza medievale » [Gurevič 1981, p. 129].

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

## ABBREVIAZIONI

- AFW ADOLF TOBLER & ERHARD LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin-Wiesbaden 1925 sgg. (A-VEN).
- ALM W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, repr. Hildesheim-New York.
- Crusca *Vocabolario dell'Accademia della Crusca*, Firenze, 1863-1923 (quinta ed.: A-O).
- DACL *Dictionnaire de Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris.
- DAGR CHARLES DAREMBERG, EDMOND SAGLIO & EDMOND FORTIER, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris.
- DSAM *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris.
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris.
- Du CANGE *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, conditum a CAROLO DU FRESNE DOMINO DU CANGE, Parisiis 1833-1887.
- FEW WALTHER VON WARTBURG, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Basel.
- GDLI SALVATORE BATTAGLIA, *Grande Dizionario della Lingua italiana*, Torino, 1961 sgg. (A-RIA).
- God FR. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française* I.-J., Paris, 1933-1938.
- GRLEMA *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters: IV/1 - « Le Roman jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », Partie historique*, hrsg. von R. GRIMM und J. FRAPPER, Heidelberg, 1978; IV/2 - « Le Roman jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », Partie documentaire, hrsg. von R. GRIMM, Heidelberg, 1984.
- HdA *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von HANNS BÄCHTOLD STÄUBLI, Berlin, 1938-1941.

- MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover e altrove.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, acc. J.-P. MIGNE, Parisiis 1857-1866.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series latina*, acc. J.-P. MIGNE, Parisiis 1861-1864.
- RACH *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. von TH. KLASSER, Stuttgart.
- RE *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart.
- Stregoneria SERGIO ABBIATI, ATTILIO AGNOLETTI e MARIA ROSARIO LAZZATI (eds.), *La stregoneria*, Milano, 1984.
- TB NICCOLÒ TOMMASEO & BERNARDO BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, Roma-Torino-Milano, 1861-1879.

## LETTERATURA

(Sono qui registrate solamente le voci bibliografiche indicate, nel corpo del testo e nelle note, con il sistema 'Autore-Data'. Le traduzioni italiane sono segnalate solo se utilizzate, e tra [ ]).

- BENZINGER & SELIGSOHN = IMMANUEL BENZINGER & MAX SELIGSOHN, « Salt », in *The Jewish Encyclopedia*, New York & London, 1910: X, pp. 660-1.
- BINDER 1976 = G. BINDER, *Geburt II. Religionsgeschichtlich*, in *RACh IX* (1976), coll. 43-171.
- BREMOND, LE GOFF & SCHMITT 1982 = CL. BREMOND, J. LE GOFF & J.-CL. SCHMITT, *L'« Exemplum »*, Turnhout, 1982.
- CARDINI 1979 = FRANCO CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze, 1979.
- CAZENEUVE 1971 = JEAN CAZENEUVE, *Sociologie du rite*, Paris, 1971.
- COCCHIARA 1945 = GIUSEPPE COCCHIARA, *Il diavolo nella tradizione popolare italiana*, Palermo, 1945.
- DALYELL 1834 = JOHN G. DALYELL, *The Darker Superstitions of Scotland, Illustrated from History and Practice*, Edinburgh, 1834.
- DANIÉLOU 1961 = J. DANIELOU, *Exorcisme*, in *DSAM IV*, 1 (1961), coll. 1995-2004.
- DE LA NORE 1846 = ALFRED DE LA NORE, *Coutumes, Mythes et traditions des provinces de France*, Paris-Lyon, 1846.

- DELAYE 1938 = E. DELAYE, *Baptême*, in *DSAM I* (1938), coll. 1218-30.
- DE PUNET 1910 = P. DE PUNET, *Baptême*, in *DACL III/1* (1910), coll. 251-346.
- DÖLGER 1909 = FRANZ J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909.
- DOUGLAS 1966 = MARY DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Paul 1966 [tr. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, 1975].
- EITREM 1915 = S. EITREM, *Opferritus und Vovopfer der Griechen und Römer*, Kristiania, 1915.
- FLINT 1991 = VALERIE I. J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, 1991.
- FORGET 1913 = J. FORGET, *Exorcisme*, in *DACL V/2* (1913), coll. 1762-80.
- FRANZ 1909 = A. FRANZ, *Die kirklichen Benediktionen in Mittelalter*, Freiburg, 1909 (2 voll.) [rist. anast. Graz, 1975].
- GINZBURG 1966 = CARLO GINZBURG, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, 1966 (1972).
- GINZBURG 1989 = CARLO GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, 1989.
- GUASTELLA 1988 = GIANNI GUASTELLA, *La contaminazione e il parassita. Due studi su teatro e cultura romana*, Pisa, 1988.
- GUREVIĆ 1981 = ARON JA. GUREVIĆ, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva, 1981 [tr. it. *Concettini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, 1986].
- HANSEN 1901 = JOSEPH HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901 [repr., Hildesheim, 1963].
- HARF-LANGNER 1984 = LAURENCE HARF-LANGNER, *Les fées au Moyen Age*, Paris-Genève, 1984 [tr. it. *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, 1989].
- HOLDEN 1983 = ANTHONY J. HOLDEN (ed.), *Richars li Biaus*, Paris, 1983 [CFMA].

- JONES 1914 = ERNEST JONES, *Il significato simbolico del sale nel folklore e nelle superstizioni*, in *Saggi di psicoanalisi applicata*, Firenze, 1974: II, 33-112 [ed. orig. in *Imago I* (1914), pp. 33-112].
- LATHAM 1982 = JAMES E. LATHAM, *The Religious Symbolism of Salt*, Paris, 1982.
- LAWRENCE 1898 = ROBERT MEANS LAWRENCE, *The Magic of the Horse-Shoe, with Other Folk-Lore Notes*, Boston & New York-Cambridge, 1898.
- MAERTENS 1962 = TH. MAERTENS, *Histoire et pastorale du rituel du cathécuménat et du baptême*, Bruxelles, 1962.
- MENGACCI 1986 = FRANCESCA MENGACCI, « Sarguis/ cruor ». *Designazioni linguistiche e classificazione antropologica del sangue nella cultura romana, in Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 17 (1986), pp. 25-91.
- MURRAY 1921 = MARGARET A. MURRAY, *The Witch-Cult in Western Europe*, London 1921 [tr. it. *Le streghe nell'Europa occidentale*, Milano, 1978].
- NAPIER 1879 = JAMES NAPIER, *Folklore: or Superstitious Beliefs in the West of Scotland within the Century*, Paisley, 1879.
- PARKER 1983 = ROBERT PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- RUSSELL 1977 = JEFFREY B. RUSSELL, *The Devil Perception of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca & London, 1977 [tr. it. *Il diavolo nel mondo antico*, Roma-Bari, 1989].
- RUSSELL 1984 = JEFFREY B. RUSSELL, *Lucifer. The Devil in the Middle Age*, Ithaca & London, 1984 [tr. it. *Il diavolo nel Medioevo*, Roma-Bari, 1987].
- SCHMITT 1979 = JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Le Saint-Lévrier. Guisnéfort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, [tr. it. *Il Santo levriero. Guisnéfort guaritore di bambini*, Torino, 1982].
- SCHMITT 1988 = JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, 1988.
- SCHMITT 1988a = JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Les 'superstitutions', in J. LE GOFF & R. REYMOND (eds.), Histoire*

- SCHOLEM 1972 = *de la France religieuse*, t. I *Des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988 [tr. it. *Medioevo « superstizioso »*, Roma-Bari, 1992].
- SCOBIE 1978 = GERSHOM SCHOLEM, *Lilith*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, XI (1972), pp. 245-9.
- SÉBILLOT 1908 = ALEX SCOBIE, *Strigiform Witches in Roman and Other Cultures*, in *Fabula* 19 (1978), pp. 74-101.
- SELIGMANN 1910 = PAUL SÉBILLOT, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1908.
- STEINER 1956 = S. SELIGMANN, *Der böse Blick und Verwandtes*, Berlin, 1910 (2 voll.).
- THOMAS 1971 = FRANZ B. STEINER, *Taboo*, London, 1956 [tr. it. *Tabù*, Torino, 1980].
- THOMPSON 1958 = KEITH THOMAS, *Religion and Decline of Magic*, London, 1971 [e Harmondsworth, 1978].
- THRAEDE 1969 = SITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, Copenhagen, 1958 (6 voll.).
- TRACHTENBERG 1939 = K. THRAEDE, *Exorzismus*, in *RAC* VII (1969), coll. 44-117.
- VAN GENNEP 1909 = JOSHUA TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, 1939 (1970).
- VAN GENNEP 1943 = ARNOLD VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909 [tr. it. *I riti di passaggio*, Torino, 1981].
- VOGEL 1975 = ARNOLD VAN GENNEP, *Manuel de Folklore français contemporain*, I. *Du berceau à la tombe*, 2 voll., Paris, I (II, 1946).
- LADY WILDE 1887 = CYRILLE VOGEL, *Pratiques superstitieuses au début du XI<sup>e</sup> siècle d'après le « Corrector sive medicus » de Burchard, évêque de Worms (965-1025)*, in *Mélanges... E.-R. Labar-de*, Poitiers, 1975, pp. 751-61.
- LADY WILDE 1887 = LADY WILDE, *Ancient Legends, Mystic Charms and Superstitions of Ireland*, London, 1887.