

La stregoneria in Europa

A cura di Marina Romanello

Introduzione.....	1
Streghe, demoni e fertilità.....	12
Problemi sociali, conflitti individuali e stregoneria.....	18
Aspetti fisiologici e psicologici del «Malleus maleficarum».....	31

Introduzione

Se non vi sono dubbi sull'opportunità di chiarire in sede preliminare i criteri che guidano una qualunque scelta antologica, in questo caso l'operazione diventa ancora più necessaria perché, per il particolare tipo della materia trattata, si deve addirittura sgombrare il terreno da alcune opinioni correnti e saldamente radicate.

E' ben vero che la stregoneria, e il più generale ambito magico in cui essa si inserisce, comprende una gamma di fatti oggettivamente complessi e alle volte difficilmente afferrabili, tuttavia gli equivoci introdotti da tutta una pubblicistica divulgativa - e pessimamente divulgativa - hanno contribuito a confondere ulteriormente il quadro. Alludo soprattutto al fatto che l'accezione corrente del termine stregoneria sembra, comprendere un complesso di episodi quanto meno pittoreschi, perennemente oscillanti tra il folklore e la favola, una sorta di mondo fatto di curiosità esoteriche e di riti più o meno suggestivi: il tutto collocato in una dimensione storica, priva di tempo e di spazio, riscontrabile indifferentemente - con poche varianti, più che altro «scenografiche» - a distanza di secoli sotto i cieli più diversi.

Orbene, tutto questo va eliminato a priori. In realtà, un approccio storico a questo problema deve inserirsi in ampie ma precise coordinate cronologiche; e allora, al di là della superficiale casistica di fatti curiosi - che pure esistono - appariranno chiare le reali dimensioni del fenomeno e la profonda influenza che esso esercitò nel momento storico in cui nacque e si diffuse. Non solo, ma è un dato di fatto ormai acquisito che l'esistenza e la diffusione della stregoneria abbiano trovato la loro concreta giustificazione nel tessuto stesso di una ben determinata società e che di quella siano state tra le componenti più qualificanti e rivelatrici.

Quanto si può essere sicuri di questa affermazione, altrettanto bisogna ammettere che numerosi lati restano oscuri e che le motivazioni ultime di quella vicenda, di durata plurisecolare e di diffusione almeno europea, spesso continuano a sfuggirci.

Probabilmente qui, come in tutti i problemi che coinvolgono mutamenti di strutture mentali e di sensibilità collettiva, si fa sentire in modo particolare il divario tra la mentalità contemporanea e quella di quattro o più secoli fa. E' sicuramente possibile cercare di superare questo limite e anche se lo stato attuale degli studi non ci autorizza a formulare giudizi categorici o a dare soluzioni definitive è in grado tuttavia di offrirci molti strumenti di indagine nuovi, un certo numero di risultati acquisiti e buone prospettive di raggiungerne altri.

Si è già accennata l'opportunità di chiarire la terminologia stessa del problema, per lo meno allo scopo di restituire ad alcune parole il significato originario che l'uso corrente ha probabilmente distorto.

Ad esempio, se non è possibile dare una definizione della stregoneria accettabile a tutti e in ogni epoca, si può almeno affermare che nell'Europa dalla metà del XV alla metà circa del XVII secolo il termine è comprensivo di alcuni «fatti». Uno è fondamentale: il *patio* che una creatura umana si voleva avesse stretto con il diavolo,

in seguito al quale essa abbandonava la fede e il culto del Dio cristiano per seguire il dio del male - il demonio, appunto -, ed entrare nella schiera dei suoi seguaci. Tutto il resto, una volta ammesso questo punto fondamentale, veniva come conseguenza: i malefici attuati a danno di altri, le riunioni notturne in cui si adorava il diavolo - le conventicole o sabba della tradizione -, i voli per l'aria verso i luoghi di quegli incontri. Tuttavia, questa è una configurazione compiuta, che rappresenta il risultato finale di una evoluzione lunga sia nell'elaborazione teorica e ideologica sia nei riscontri pratici da cui quella era o si credeva suffragata.

Indubbiamente anche prima del XIV e del XV secolo esistevano sortilegi, forme di fattucchieria e, più in generale, tutta una visione magica del mondo che permeava completamente la vita quotidiana degli uomini già in epoca tardo-imperiale. Per essere più esatti, erano fenomeni che esistevano da sempre; d'altra parte, è noto che le culture antiche spesso non facevano distinzioni nette tra magia, scienza e religione: tutti potevano essere mezzi ugualmente validi per riuscire a comprendere e a controllare l'universo. Solo successivamente, nelle società di tipo più complesso, queste funzioni a poco a poco si differenziarono tra loro.

Ora, quanto è bene non classificare le diverse manifestazioni della magia sotto l'unica etichetta di «superstizione» (categoria mentale sospetta di moralismo gratuito e oltre tutto inutile per contribuire allo studio della mentalità di molte epoche passate), altrettanto è necessaria una distinzione di termini, almeno in sede storica.

Essenzialmente, si può dire che il mondo della magia gravita sulla fede in un universo omocentrico in cui la creatura umana è un microcosmo che riflette l'ordine di tutto l'universo il quale, a sua volta, è una proiezione dell'uomo. Sarà proprio fondato su questo presupposto l'enorme e complesso sviluppo della magia colta, soprattutto rinascimentale che, pur non essendo oggetto di questo discorso, cito qui solo a suggerire la ricca gamma di variazioni che il termine magia può ammettere nel suo ambito.

Altra cosa da questo è, indubbiamente, la stregoneria, almeno nelle forme assunte in Europa tra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna. Innanzi tutto si tratta di un fenomeno a larghissima diffusione popolare; anche quando si serve di forme di magia pratica (ad esempio tutta la infinita serie dei malefici attuati per ottenere uno scopo immediato e concreto: ricchezza, amore, guarigione o malattia) esso ha perso o non intende affatto il retroterra culturale e filosofico dell'alta magia cerimoniale.

E' questa magia malefica che, quando presenta caratteri collettivi complessi al punto di configurarsi in un vero *culto* organizzato del demonio, diventa stregoneria eretica e come tale perseguita dai tribunali inquisitoriali di tutta Europa.

E qui siamo arrivati ad affrontare quella che è forse la difficoltà maggiore e, in ultima istanza, non superabile quando si prende in esame il complesso delle vicende legate alla stregoneria.

Ogni documento che noi possediamo e su cui oggi possiamo basare le nostre affermazioni ha un'unica e precisa matrice: l'ambiente legato alla persecuzione del reato, sia esso l'apparato inquisitoriale in senso stretto o le persone che direttamente o indirettamente presero parte al dibattito teorico su questo problema. In ogni caso noi non possediamo praticamente nulla che provenga *dall'altra parte* - quella delle streghe, appunto - senza avere subito il filtro deformante rappresentato dal passaggio attraverso persone che non facevano parte del mondo degli accusati ma di quello degli accusatori. Anche i documenti processuali e i verbali degli interrogatori, che pure da questo punto di vista sono documentazione privilegiata, fanno arrivare la voce dei veri protagonisti attraverso una trascrizione che non ci garantisce affatto della sua fedeltà e integrità.

Così si può affermare che oggi siamo in grado di datare, sia pure con tutta l'approssimazione dovuta, l'inizio, l'incremento e il lento declino della stregoneria a seconda delle variazioni e oscillazioni della sua persecuzione. Qui, assai più che in altri fenomeni storici, per noi il «fatto» comincia ad esistere nello stesso istante in cui un'autorità, laica o ecclesiastica che sia, se ne interessa allo scopo di perseguirlo e di eliminarlo. Questo vizio di origine nella documentazione della stregoneria ha fatto sì che molti studiosi la ritenessero solo una costruzione fantastica della mente degli inquisitori e in parte anche una sorta di alibi creato per giustificare la sopravvivenza di una istituzione quando il motivo principale della sua esistenza - la repressione dell'eresia nel medioevo cristiano - era venuto a mancare.

Probabilmente, pure ammettendo l'esistenza di forzature e di strumentalizzazioni di cui risulta difficile calcolare l'incidenza, un fondo di realtà oggettiva dovette esistere: si possono costruire le più complesse incastellature, ma bisogna che in origine esista almeno un nucleo su cui concretamente poggiare anche la più arbitraria delle fantasie. Il discorso resta valido anche se c'è ancora molto da dire sul valore da dare al termine «realtà oggettiva» in un'epoca che oscilla tra la fine del '300, e forse anche prima, e la metà almeno del '600. E' certo, comunque, che allora il concetto di reale era profondamente diverso da quello che possediamo oggi e solo tenendo costantemente presente questo divario di valori, è possibile accostare lo studio della stregoneria, fenomeno dalle molte facce in cui non è sempre facile distinguere la fantasia, la mistificazione, il fatto controllabile o, più semplicemente, i diversi piani della realtà. Sia pure tenendo presente questi condizionamenti preliminari, è possibile partire dalla considerazione di alcuni dati accettabili.

Il primo tra essi è la constatazione che ad una certa epoca, in Europa occidentale, una enorme parte dell'opinione pubblica - senza discriminazioni di cultura, estrazione sociale, età - ammetteva l'esistenza di un complesso di credenze cui si dava il nome di stregoneria. Quasi tradizionalmente, ormai, si fissa il periodo di massima diffusione del fenomeno tra la metà del XV e la fine del XVII secolo. Ciò non significa che prima e dopo quell'epoca non se ne possa parlare. Anzi, credo non vi siano dubbi che già alla metà del XIV secolo parecchi indizi lascino intuire un netto risveglio di

interesse verso un presunto culto eretico che individui di entrambi i sessi prestavano con diverse modalità al demonio, ricevendone in cambio aiuto, protezione, vantaggi concreti. E' vero che la maggior parte degli studi tende ad orientarsi verso il periodo successivo, tra il Cinque e il Seicento, quando si può disporre di una documentazione molto più ampia, quando il fenomeno aveva assunto dimensioni europee e raggiunto già da tempo una chiara sistemazione teorica. Tuttavia è probabile che una svolta decisiva, un salto di qualità, sia avvenuto prima, forse appunto nella prima metà del '300. Sta di fatto che, ad un certo punto, tra il 1280 e il 1330 all'incirca, una serie di prese di posizione da parte del tribunale dell'Inquisizione e dei pontefici romani porta progressivamente ad assimilare la stregoneria e, più in generale, la magia al reato di eresia e ad accomunarle a quest'ultima in tutta una serie di sanzioni previste.

Operata questa trasformazione, che si completerà lungo il corso del XIV secolo, gli sviluppi successivi erano pressoché scontati. Per tutto il corso del '400 si assiste a una produzione quasi ininterrotta di trattati in cui canonisti, giudici, uomini di cultura, diedero corpo dottrinario e aggiunsero particolari sempre maggiori a una vicenda che allora coinvolgeva ogni aspetto della vita associata e che oggi, appunto per questo, non è interamente comprensibile alla luce dei risultati di un singolo campo d'indagine. Se, infatti, ci vengono offerti contributi importanti dalla teologia, dallo studio della psicologia individuale e collettiva, dalla storia delle idee, del folklore, della vita religiosa e perfino delle istituzioni politiche ed economiche dei vari stati, nessuno di questi aspetti, da solo, riesce a fornire spiegazioni del tutto esaurienti.

Forse, ancora, un buon approccio al problema consiste nel prendere in esame l'evoluzione dell'idea stessa che i contemporanei si facevano della stregoneria tenendo presente di pari passo quel tanto di vicende che oggi è possibile documentare. Con questo, ho inteso collocare implicitamente l'orientamento di questa antologia in campo strettamente storico. Considero questa operazione di gran lunga preferibile rispetto all'uso di accostamenti che risultano spesso più equivoci che chiarificatori. E' vero che, già da tempo, discipline come, ad esempio, l'antropologia culturale e la sociologia si dedicano ad ampliare le prospettive della storia e a suggerire nuove ottiche di studio; nel caso della stregoneria europea, però, a un loro successo iniziale è spesso seguito un certo ridimensionamento e, comunque, il più delle volte è risultato difficile trasportare o adattare quelle tecniche di studio dal campo delle società primitive di altri continenti - dove sono state in prevalenza applicate - a quelle del nostro. In ogni modo esse, in quanto discipline autonome, godono di loro propri punti di partenza che sono *altri* da quelli storici e che ritengo avrebbero contribuito ben poco a fissare meglio l'immagine dello sviluppo della stregoneria all'interno della società europea occidentale dalla metà del '400 al '600 inoltrato, che è appunto quanto mi propongo di fare.

Constatato che storia della stregoneria significa in buona parte storia della sua persecuzione, è opportuno fissare una prima importante fase di messa a punto degli strumenti tecnici e teorici che la resero possibile. Essa si può fissare all'incazo tra la

metà del XIV e il primo ventennio del XV secolo: sono coordinate cronologiche che esulano, di per sé, dai limiti di questa antologia, ma è tenendo presente gli anni precedenti il dilagare della grande caccia alle streghe che si evita di considerare quest'ultima come fenomeno manifestatosi all'improvviso e non invece risultato di un lungo *iter*, scandito da alcuni avvenimenti precisi e carichi di significato.

Innanzitutto vi sono alcune condizioni generali che, nel corso del '300, prepararono il terreno a un forte sviluppo delle credenze magiche. All'interno dell'apparato ecclesiastico la progressiva centralizzazione del governo, iniziata durante il periodo avignonese e proseguita anche dopo il ritorno della sede pontificia a Roma, tendeva a isolare e a perseguire in modo sempre più duro le possibili deviazioni ereticali; dal canto suo, l'Inquisizione - cioè l'organo delegato all'accertamento e alla repressione dell'eterodossia - aumentò sempre di più i propri poteri ampliando di conseguenza la sua giurisdizione, favorito in questo da un atteggiamento abbastanza generalizzato dei pontefici. La repressione coinvolse ugualmente eretici e infedeli: tipico, in questo senso, è il caso degli ebrei, visti già allora come dei veri e propri *outsiders* e che la mentalità popolare accomunava in molti tratti proprio alle streghe. E' opportuno, comunque, tenere presente che un altro dato ebbe notevole peso sull'importanza crescente che l'accusa di stregoneria assunse in questo periodo: essa era incoraggiata dai vertici del potere sia ecclesiastico che statale perché consentiva con estrema facilità l'eliminazione dei nemici politici restando nell'anonimato ed evitando di portare prove concrete che giustificassero l'accusa. Infatti, se, evidentemente, non era possibile accusare chiunque di essere ebreo o lebbroso (un altro tipico emarginato del mondo medievale) era molto facile, invece, costruire attorno a una persona la fama di stregone o di strega e, d'altra parte, la segretezza della procedura, in questi casi, rendeva l'operazione anche più agevole. Misure di questo genere, messe in azione da un cinico uso del potere politico, sono riprova ulteriore del generale deterioramento subito dalla società nel corso del XIV secolo e anche l'aumento delle accuse di stregoneria assume maggiore concretezza se inserito nel contesto di una crisi di più ampie proporzioni.

Politicamente è l'epoca che vede l'incrinarsi dell'unità politica che aveva caratterizzato l'Europa cristiana fino a quel momento. Impero e papato entrano in crisi: entrambi debbono tenere sempre più conto delle nuove forze autonome, siano esse le città, i principi territoriali o i nascenti stati nazionali. La Chiesa romana, dal canto suo, verso la fine del secolo, vive l'esperienza dilaniante di uno scisma che indebolisce l'istituzione e ne pregiudica il rispetto e l'attendibilità agli occhi di tutto il mondo. Da un punto di vista culturale è l'epoca in cui la scolastica va perdendo sempre più l'incontrastato dominio della vita intellettuale e religiosa, minata alla base dallo scetticismo di Ockham e dall'empirismo delle correnti mistiche. In generale, è possibile affermare che la dimensione dell'individuale tende ad assumere un peso sempre più rilevante in tutte le manifestazioni della vita. Inoltre, la crisi del '300 ha dei gravi risvolti economici e sociali, non meno gravidi di conseguenze di quelli che

sono stati ricordati poco sopra. Tutto il secolo è un succedersi di carestie e infezioni epidemiche tra le più gravi dopo l'XI secolo: la famosa peste nera del biennio 1347-49 rimane, in questo senso, solo l'episodio di maggiore spicco tra molti altri; la crescita demografica si blocca in tutto il continente e anzi indica le prime tendenze recessive dopo tre secoli di ininterrotta e rapida ascesa. Da tutto questo la struttura sociale ed economica dell'Europa esce scossa. Si assiste al progressivo abbandono dei villaggi, dei nuclei rurali e, in generale, delle zone più indifese, da parte di una popolazione che, sia pure quantitativamente decimata, emigra nelle città; qui, i nuovi ceti mercantili e industriali tendono ad assumere sempre maggiore peso nei meccanismi del potere: e sono solo alcuni degli aspetti che contribuirono a scuotere profondamente i rapporti sui quali la società europea si era retta in modo pressoché costante fino ad allora. Tutti questi elementi, insieme alla diminuita fiducia in una Chiesa che spesso si dimostrava impotente nel difendere i suoi fedeli dalle loro paure, provocarono una sorta di alienazione collettiva e misero in moto meccanismi psicologici difficilmente controllabili nei loro ultimi portati.

Tenendo conto di questo contesto, è meglio comprensibile anche l'improvviso panico che sembra cogliere diffusamente l'opinione pubblica davanti a quelle che appaiono come nuove recrudescenze magiche. Certo, in questo modo, si giustifica anche la trasformazione, operata intorno a quest'epoca, della stregoneria da reato di superstizione a quello di eresia. Tuttavia, tenendo conto solo del clima di generale crisi del '300, è anche vero che non si spiegherebbe perché il nuovo fenomeno travalicò i limiti del secolo aumentando di intensità e sopravvivendo almeno per i trecento anni successivi per declinare in modo irreversibile solo verso la fine del XVII secolo.

Un tentativo di spiegazione deve probabilmente tenere presente il fatto che, dopo la svolta che il XIV secolo impresso all'immagine della strega - più viva che in ogni epoca precedente - il potere dei sovrani, dei papi, le procedure dell'Inquisizione, le strettoie ormai codificate della legge canonica e civile e le opinioni dei teologi avevano fissato in modo difficilmente estirpabile dalla mente degli uomini medievali la paura della stregoneria.

E' in quest'epoca, infatti, che la *realtà* del fenomeno - poiché questo è il nucleo del problema - diventa opinione corrente presso uomini di cultura e semplice popolo. Questa acquisizione resterà pressoché inalterata lungo il corso degli anni sostenuta, da una parte, dagli strati di insicurezza collettiva che caratterizzano sempre le società in rapida trasformazione, dall'altra, inserita in una visione religiosa della vita, dalla quale in quest'epoca non si può prescindere. In altri termini, l'Europa era allora intrisa di magia quanto di cristianesimo e il ricorso che le streghe si diceva facessero alle forze del male e per esse al demonio, in ultima analisi, testimonia sempre l'esistenza di un universo «religioso», in cui anche la negazione polemica - qualunque ne fosse la motivazione di base - assume un'immagine e, per così dire, si coagula attorno alla figura del diavolo cristiano.

Sta di fatto, dunque, che già nel '300, al di là delle differenze regionali che via via si accentueranno sempre più, è la pratica inquisitoriale che fissa, al termine di una lunga evoluzione in cui i pontefici avignonesi giocarono un ruolo personale di primo piano alcuni punti fermi nella legislazione e nella messa a punto teorica del problema. Si chiarisce in modo definitivo che la bassa magia e la fattucchieria non sono eretiche. L'invocazione del demonio può, invece, esserlo, in particolare se implica un'adorazione e un culto.

In questo stesso periodo il tribunale dell'Inquisizione va attribuendosi sempre più il diritto di intervento nei casi di magia eretica e di stregoneria prendendo, non senza suscitare reazioni, il posto dell'antica giurisdizione vescovile. L'intervento papale si dimostrò, a questo scopo, decisivo: nel 1326 la stravagante *Super illius specula* di Giovanni XXII sanziona ufficialmente la legittimità dell'intervento inquisitoriale contro sospette streghe e stregoni. Un po' prima, verso il 1320, c'era stata un'importante presa di posizione: il manuale inquisitoriale di Bernard Gui, la *Practica inquisitionis haereticae pravitatis*, oltre a ribadire il carattere idolatrico ed eretico di ogni atto di adorazione rivolto al demonio, aveva segnalato all'attenzione delle indagini un altro filone sospetto. Si trattava delle cosiddette *bonae res o feminae*, cioè di quella schiera di donne che per tradizione antichissima si diceva volasse al seguito di una divinità di probabile origine pagana: Holda, Perchta, Erodiade o Diana. Della «caccia selvaggia» aveva parlato per primo il *Canon episcopi*, il capitolare quasi sicuramente di età carolingia ma che tutto il medioevo attribuì al concilio di Ancyra (314 d. C.) e che fu circondato del prestigio e dell'autorità dovuti a un'antica costituzione della Chiesa. Orbene, in questo documento, di fondamentale importanza per tutte le successive prese di posizione sul problema della stregoneria, si parla esplicitamente di donne che, di notte, cavalcano al seguito di una divinità pagana riconoscendola come signora e padrona (*domina*) in opposizione al vero Dio cristiano. E' vero che la posizione del *Canon* resta, a proposito dell'oggettiva esistenza del fenomeno, sostanzialmente scettica creando così una delle difficoltà più notevoli per gli assertori quattrocenteschi della realtà della stregoneria; tuttavia, è già di per sé notevole il fatto che, per quanto ancora molto lontani dall'immagine del sabba divenuta poi tradizionale, per la prima volta si ritrovino qui, collegati tra loro, molti degli elementi tipici della formulazione più tarda del reato.

Sarà, infatti, proprio dall'innesto di idee colte con un certo numero di credenze e tradizioni popolari che prenderanno corpo le accuse di stregoneria. Uno dei riti, sopravvissuti probabilmente alla cristianizzazione dell'occidente, si concentrava appunto sulle riunioni di cui si è detto, e che - tranne per la presenza del demonio cristiano - sono dato riscontrabile anche in altre religioni. In un primo momento la Chiesa, per eliminare questi resti di paganesimo, preferì considerare quei convegni notturni come pura finzione e denunciare come eretici coloro che li credevano reali. Il complesso di credenze sopravvisse, così, fino alla metà del Quattrocento, quando,

associato alla figura del demonio, fu denunciato con decisione come eresia e perseguito come tale.

Il primo caso documentato in cui si descrive una riunione configurantesi chiaramente come sabba eretico risale al 1335, in due processi a Tolosa e a Carcassonne. Questo episodio, insieme ad altre indicazioni di autori contemporanei o di poco posteriori, contribuisce a segnalare il sud della Francia come la zona che più precocemente offre testimonianze di processi per magia e stregoneria. In un più ampio contesto europeo, però, è da considerarsi corretta l'opinione di Hansen che fissa all'incirca verso la metà del XV secolo il momento cruciale nell'evoluzione del fenomeno. A partire da quegli anni si assiste, infatti, a un rapido susseguirsi di trattati che vertono esclusivamente sulla crescente virulenza che sembra assumere il problema della stregoneria e, parallelamente, a un rapido incremento del numero dei processi basati su questa accusa. Già alla fine del '300, esattamente nel settembre 1398, una presa di posizione della Facoltà di teologia di Parigi aveva affermato esplicitamente in ventotto articoli la reale efficacia della magia, distinguendone una naturale e una eretica: quest'ultima sottintendeva sempre un patto, esplicito o implicito, con i demoni.

E' solo verso la metà del secolo successivo, però, che la Chiesa interviene in modo più deciso e massiccio di quanto non avesse fatto fino ad allora contro coloro che specificamente si consideravano complici deliberati del demonio.

La magia nel suo insieme viene lasciata quasi del tutto indisturbata come prima, sia nell'accezione aristocratica dei mistici e dei cabalisti sia in quella terapeutica e astrologica spessissimo praticata dal popolo. La svolta della repressione ecclesiastica, invece, riguarda il problema dei poteri oggettivi dei maghi e delle streghe: pare quasi che, nei primi decenni del Quattrocento, «... a poco a poco gli intermediari umani assumano sempre di più una funzione insostituibile, di provocatori indispensabili oltre che di ministri, di attori oltre che di strumenti». Così «intorno al 1450 ... accade come se il clero avesse scorto dinanzi a sé una categoria rivale di mediatori con il soprannaturale, di gente che faceva ricorso al demonio per officiare un culto sacrilego oltre che per operare degli interventi malefici o guaritori».

Ora, nel cercare un fondamento teologico alla realtà di questi poteri molti dei primi autori ecclesiastici che si vorranno occupare della stregoneria saranno impegnati prima di tutto ad aggirare l'ostacolo rappresentato dalla posizione del *Canon episcopi*. Se il domenicano tedesco Johann Nyder (morto tra il 1438 e il 1440) dimostra ancora di essere legato a una sostanziale prudenza nell'affermare la realtà oggettiva delle cavalcate notturne, ciò è dovuto probabilmente anche all'epoca abbastanza precoce cui risalgono le sue prese di posizione. Del resto egli si dimostra testimone credulo, sia nel *Formicarius* (c. 1437) sia nel successivo *Praeceptorium*, delle pratiche magiche di quella stessa zona alpino-renana che cinquant'anni dopo vedrà le gesta dei ben più noti autori del *Malleus maleficarum*.

Molto più articolata, esplicita e centrata essenzialmente sul problema dei poteri dei maghi è l'opera del francese Pierre Mamoris, professore di teologia e reggente

dell'università di Poitiers. Nel suo *Flagellum malieficorum*, scritto quasi certamente tra il 1460 e il 1470, l'affermazione della realtà della magia è netta e suffragata dall'esperienza. L'episodio rivelatore della tesi di Mamoris è quello della confessione, resa davanti ai giudici di Poitiers, di un famoso mago, Guglielmo Hameline. Il patto che costui dice di avere stretto col demonio includeva, oltre alla sconfessione della fede cristiana, una clausola molto significativa: il mago doveva impegnarsi a sostenere, in ogni situazione pubblica, la natura illusoria e suggestionatrice della stregoneria. Facendo questo - lo ammette anche il reo - era ovviamente molto più difficile reprimerne la diffusione e perseguire i responsabili. Inevitabile, quindi, la conclusione del teologo: i poteri degli stregoni sono reali e hanno conseguenze ben constatabili; la tesi del loro carattere illusorio è a sua volta diabolico e ha l'unico scopo di rendere la sua diffusione ancora più indisturbata; chiunque non crede alla realtà materiale dei malefici è su posizioni contrarie alla fede. Con Mamoris, che tra l'altro è il primo autore a usare il termine divenuto poi corrente di sabba, si compie una netta svolta nella valutazione della stregoneria. Se il *Canon episcopi*, e con lui buona parte dell'antica tradizione della Chiesa, condannavano come eretico chiunque prestasse fede ai racconti delle donne che dicevano di seguire in volo Diana e che nella vita quotidiana si diceva esercitassero malefici e azioni magiche, ora invece è eretico colui che non crede all'esistenza di una setta dedita al culto del demonio. Così la posizione tradizionale è stata completamente rovesciata e il fronte dei teologi - sia pure con diverse sfumature - diviene sempre più compatto nell'ammettere la specifica pericolosità di questa nuova setta, poiché, mentre tutte le altre sono opera dell'uomo, la stregoneria è opera del demonio. Questa, ad esempio, è l'opinione di Nicolas Jaquier che porta un contributo determinante nell'eliminazione definitiva dell'ostacolo rappresentato dal *Canon*. La moderazione di quell'antico documento è del tutto comprensibile e giustificata agli occhi del domenicano francese, che riesce in modo molto abile ad evitare di smentire apertamente quello che il medioevo credette sempre essere emanazione di un concilio. Le donne che anticamente seguivano nella notte la dea Diana erano tutt'altra cosa da quelle che formavano la nuova setta delle streghe e che volontariamente si univano al demonio. Perciò se le miti disposizioni del *Canon* potevano essere giustificate in epoca antica, il nuovo fenomeno era ben più pericoloso per la cristianità e come tale andava decisamente affrontato e punito con la morte.

Su questo punto i pareri erano unanimi e i successivi interventi non fecero che aggiungere particolari a una vicenda i cui riscontri avevano ormai ampiezza europea.

Ad esempio, sempre in Francia, Jean Vineti, professore di teologia a Parigi e inquisitore a Carcassonne, si trova su posizioni molto vicine a quelle di Jaquier a proposito del pericolo rappresentato da un atteggiamento di accondiscendente scetticismo verso la nuova eresia. Poco dopo la pubblicazione del *Flagellum* di Mamoris, Jean Vincent, priore della chiesa di Les Moustiers in Vandea, fa uso (è la seconda volta nel corso del secolo XV) del termine sabba attribuendolo a quelle riunioni notturne che sembrano rappresentare ormai il nucleo centrale del nuovo culto.

In Italia, negli anni che vanno dal 1460 al 1470-71, furono ben quattro gli interventi che in modo rilevante contribuirono ad alimentare un dibattito ormai sicuramente avviato.

Girolamo Visconti, fu l'autore che prima del *Malleus* e insieme al Nyder collegò e quasi identificò la stregoneria con l'elemento femminile. Vignati, addirittura, non esitava ad attribuire i più sfrenati eccessi sessuali ai partecipanti ai riti notturni di adorazione del demonio. Ancora più esplicito su questo punto Giordano da Bergamo, l'unico a mettere esplicitamente l'accento sull'unione sessuale delle streghe con i demoni *incubi*, luogo che diventerà comune in tutta la pubblicistica del secolo successivo. Solo l'umanista Mariano Sozzini, professore di diritto canonico a Padova e a Siena, fu una delle rare voci dissenzienti e scettiche in un orizzonte che si andava schierando ormai compatto sul fronte della credulità più sfrenata.

Un altro moderato che, pur riconoscendo ai demoni poteri superiori a quelli umani, condannò esplicitamente l'eccessiva credulità nella magia fu il minorità spagnolo Alfonso da Spina, teologo a Salamanca e vescovo di Orense: secondo costui il demonio non fa altro che dare corpo alle fantasie delle streghe nell'intento di deridere gli uomini e imitare gli angeli. La conclusione è categorica: le azioni magiche «omnia sunt falsa et erronea».

Sta di fatto però che la cautela di cui Spina dà prova ha ormai pochissimo seguito e le voci dei teologi di tutta Europa concorrono in modo quasi unanime a descrivere, chiarire e fissare in ogni possibile particolare la configurazione del nuovo reato. Verso gli anni ottanta del XV secolo si può dire che il gioco è fatto: le credenze popolari sulle streghe, in parte probabili sopravvivenze di religioni pre-cristiane, appaiono ordinate e composte in un coerente complesso nei numerosi trattati demonologici scritti intorno a quegli anni e, sistemate in base a categorie giuridico-teologiche, ricevono la sanzione ufficiale dell'autorità ecclesiastica, che a sua volta rende sistematico il proprio intervento repressivo promuovendolo con l'emaneazione della bolla *Summis desiderantes affectibus* (9 dicembre 1484).

Innocenzo VIII, il pontefice che la promulgò, l'aveva indirizzata ad alcuni prelati tedeschi che avevano sollecitato l'intervento papale nell'intento di frenare la diffusione crescente della stregoneria in alcune zone della Germania del Nord. Per combattere efficacemente la nuova eresia si delegava a due domenicani, Heinrich Institor (Kraemer) e Jakob Sprenger, la riorganizzazione dell'Inquisizione in terra tedesca. Furono costoro che due anni dopo, nel 1486, scrissero e pubblicarono quello che ancora oggi resta probabilmente il più noto e citato tra i moltissimi trattati sulla stregoneria: il *Malleus maleficarum*. È stato detto che «a partire dalla pubblicazione del *Malleus*, il... contenuto fondamentale [della nuova ideologia delle streghe, N. d. A] non mutò mai. Non vi furono innovazioni, ma nemmeno alcun declino. Essa costituì un mostruoso serbatoio teorico dal quale si nutrono le persecuzioni successive; persecuzioni che non si attenuarono ma, anzi, si andarono decisamente intensificando nel corso dei due secoli successivi». Il che è indiscutibilmente vero,

anche se, probabilmente, la storiografia tradizionale ha spesso sopravvalutato il contributo del *Malleus* alla formazione teorica del concetto classico di stregoneria. È senz'altro più corretto dire che esso rappresentò il punto di arrivo, quasi il coronamento di tutta una lunga evoluzione precedente; del resto è chiaro che la sua pubblicazione non avrebbe avuto l'enorme diffusione e l'incidenza pratica che in realtà ebbe se non avesse trovato un terreno già abbondantemente preparato a riceverlo e, soprattutto, una struttura ecclesiastica ormai decisa a portare avanti la più dura delle repressioni.

Il *Malleus*, nella cui redazione Institor ebbe una parte decisamente più rilevante di quella del collega, è strutturato sul modello di precedenti manuali inquisitoriali, primo fra tutti quello di Eymerich. Il procedimento è tipicamente scolastico: si procede per *quaestiones*, sorta di tesi, formata da una discussione e da una conclusione. I contributi realmente originali del *Malleus* sono minimi, ma l'ordinata procedura delle argomentazioni, il carattere consuntivo che l'opera assume rispetto a tutta una tradizione precedente e il fatto che fosse accompagnata dall'approvazione papale, ne determinarono il successo fin dal momento della prima comparsa in pubblico. Dal punto di vista concettuale, il *Malleus* rappresenta l'assetto definitivo di un sistema di credenze che da allora in poi rimase fissato in un archetipo sia agli occhi degli inquisitori sia agli occhi dell'opinione pubblica in genere. Al *Malleus*, infine, fanno riferimento, per approvarlo o controbatterlo, tutti gli interventi successivi sul problema.

Lo scopo principale dei due inquisitori domenicani è quello di rifiutare sistematicamente ogni argomento che potesse fare dubitare della realtà della stregoneria. Questa è il più grave dei crimini possibili perché si verifica quando, per una scelta cosciente, la strega sollecita l'intervento del demonio; il fatto è di una gravità inaudita anche perché rappresenta il peggior uso della libertà che Dio ha concesso all'uomo.

Sono queste le idee di fondo che guidano l'ordinata esposizione del *Malleus*, in cui una prima parte (divisa in 17 capitoli) afferma la necessità di credere nella setta delle «maleficas», che hanno stretto un patto di collaborazione con il demonio, mentre la seconda suggerisce i possibili mezzi di difesa. La terza sezione, invece - chiaramente la più interessante dal punto di vista della pratica inquisitoriale - è tutta dedicata alla procedura con cui si devono perseguire i sospetti. Il meccanismo che fa scattare la macchina inquisitoriale può partire da un'accusa, anche anonima, o addirittura da comune voce pubblica: il solo sospetto spinge l'inquisitore a intervenire per accertarne la fondatezza. Di prove non c'è bisogno, almeno nella accezione corrente del termine; perché, a essere più esatti, prove gli inquisitori ne trovano sempre. Bastava una ciocca di capelli, uno spillone o un pugno di terra ritrovato in casa della presunta vittima, e il maleficio era evidentemente provato. Ma il più inconfutabile tra tutti gli indizi che provavano l'appartenenza di una persona alla setta diabolica era il marchio, un segno

di varia grandezza o un punto insensibile che si credeva il demonio avesse impresso sul corpo del suo seguace a indicare il suo possesso.

Per ritrovare questo segno, che poteva celarsi nelle più recondite pieghe del corpo umano, era lecito ricorrere all'intervento dei medici, mentre alla tortura era spesso affidato l'incarico di convincere le sospette streghe a confessare i loro delitti. Perché di streghe e non di stregoni si trattava nella quasi totalità dei casi.

Anche a prescindere dalla posizione del *Malleus* su questo punto, il problema della prevalenza dell'elemento femminile nella stregoneria è uno degli aspetti che suscitano maggiori perplessità.

Già molto prima che la caccia alle streghe divenisse fenomeno di massa esisteva - lo si è detto - tutta una lunga tradizione a proposito di donne che cavalcavano nella notte al seguito di Diana. Nel corso del Quattrocento soprattutto Nyder e Visconti avevano più di altri attribuito al sesso femminile un ruolo di primaria importanza. Il *Malleus*, che anche in questo rappresenta il culmine e quasi la radicalizzazione di una precedente evoluzione, arriva ad ammettere in modo esplicito che le donne sono intellettualmente e moralmente inferiori all'uomo e ne deduce che «unde et consequenter haeresis dicenda est non maleficorum sed maleficarum ut a potiori fiat denominatio» (pars II, qu. VI).

Le origini di un simile atteggiamento risalgono probabilmente assai lontano. La stregoneria europea, prima ancora di divenire eresia, contava su tutto un patrimonio di fattucchieria spicciola e di magia terapeutica in cui la donna aveva un ruolo di primissimo piano; da questo non devono essere state estranee neppure lontane suggestioni legate al potere generativo della donna, tuttora esistenti in molte società primitive. Certamente queste tradizioni risalenti a comuni origini, e non solo europee, formano anche in epoca avanzata il substrato profondo, quasi una sorta di predisposizione ad attribuire alla donna tutta una serie di potenzialità magiche. Tuttavia per i secoli successivi al mille il discorso va arricchito anche da altro tipo di considerazioni.

Tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo si assiste a una importante trasformazione nella concezione della donna, le cui motivazioni restano in buona parte non chiarite.

Da un lato, è proprio questa l'epoca in cui la teoria dell'amore cortese valorizza la figura femminile spiritualizzandola al massimo e circondandola di una devozione quasi religiosa; dall'altro, si assiste a un fortissimo sviluppo del culto della Vergine Maria che pone - unica creatura terrena - proprio una donna accanto a Dio, mediatrice insieme a Cristo dei destini umani.

Dall'insieme di questi fatti, sembrerebbe possibile dedurre che la donna e la sua funzione sociale fossero decisamente rivalutate e, a invalidare questa conclusione, non servirebbe neppure fare notare che il mutamento interessò solo i ceti sociali più elevati e che non riguardò affatto donne di condizione inferiore. Ma altri indizi lascerebbero pensare a una realtà diversa.

Contemporaneamente all'elevata considerazione cui una parte della società sembra avere circondato la donna, per altri versi è proprio l'epoca in cui la Chiesa esclude sempre più la presenza femminile dagli ordini sacri, da qualunque tipo di funzione nell'ambito della gerarchia, tenendola lontana dai santuari, dalle scuole delle cattedrali, dalle nascenti università. In complesso, si tende a collocare la donna in posizione inferiore rispetto all'uomo, del resto naturale dominatore di un mondo in buona parte fondato sull'uso delle armi e sulla guerra. Considerata alla luce di queste notazioni anche la devozione di cui la cultura cortese circondava alcune donne, separandole nello stesso tempo dalla massa delle altre (una, la Vergine Maria, viene quasi transumanata e collocata al di sopra delle creature umane accanto a Dio), potrebbe, in definitiva, essere solo l'altra faccia dei profondi sentimenti antifemministi che si andavano radicalizzando sempre più nel mondo medievale.

Nello stesso tempo è chiaro che le donne rappresentavano l'elemento di gran lunga più indifeso ed esposto davanti ad ogni possibile imprevisto sociale o personale: ad esempio, in questo contesto, la solitudine fisica o psicologica, la malattia, la vedovanza potevano divenire dei veri e propri drammi che non era possibile evitare, ma dai quali si poteva almeno tentare di evadere. La fuga poteva trovare la strada dell'ortodossia religiosa, ma anche dell'eresia: lo sta a dimostrare, tra l'altro, la partecipazione di un notevolissimo numero di donne al movimento cataro. Ma, già a quest'epoca, la stregoneria rappresentava di gran lunga la più violenta e dirompente delle possibili rivincite, arrivando a proporre un mondo alternativo in cui la struttura della società terrena saltava completamente e l'ordine poteva anche invertirsi.

È sicuramente a forti sentimenti antifemministi che i demonologi si rifanno, sanzionando così ufficialmente l'inferiorità costituzionale della donna.

Ancora oggi è proprio questa l'impressione che dà la lettura del *Malleus maleficarum*: Institor e Sprenger portano ad estremi grotteschi un filone tradizionale della cultura cristiana.

Già il mondo greco ed ebraico avevano alimentato l'antica paura nei confronti della donna e, più tardi, col cristianesimo, questo atteggiamento si colorò di forti accenti sessuofobi. I Padri della Chiesa avevano guardato con sospetto, nella maggioranza dei casi, alle relazioni sessuali. La verginità appariva come il più desiderabile degli stati; ogni soluzione alternativa - comunque inserita all'interno del sacramento matrimoniale - era sopportata come un male minore, un rimedio davanti al pericolo della lussuria cui l'uomo soggiaceva per istigazione e cupidigia insaziabile della donna.

Orbene, in un'epoca in cui - come abbiamo visto - l'amor cortese e il culto della Vergine rivalutano decisamente un certo tipo di immagine femminile, la strega doveva quasi certamente rappresentare una sorta di contraltare. Non è certo privo di significato il fatto che, sia la mitologia della stregoneria sia quella più tarda della possessione demoniaca, ripropongano costantemente tipiche e violente manifestazioni di eccessi sessuali, deliberata o inconscia reazione alla morale ascetica e asessuata del cristianesimo. Diventa spiegabile, così, tutta la infinita serie di perversioni di cui ci

riferiscono i trattati di demonologia quattro e cinquecenteschi attribuendoli ai seguaci della nuova setta eretica.

Era diffusa opinione che le streghe intrattenessero correntemente rapporti sessuali col demonio, anzi la copula rituale diventò, ad un certo punto, uno dei fulcri su cui si incentrava il culto diabolico; i teologi arrivarono perfino ad ammettere la possibilità che da simili unioni potesse nascere prole.

Intendiamoci: anche durante il periodo di massima diffusione della stregoneria non mancarono delle voci dissenzienti, e anzi si fecero sentire all'interno stesso della Chiesa, innestandosi spesso sul tradizionale conflitto tra ordini religiosi. Probabilmente è da inserire in questo contesto anche la polemica tra il francescano italiano Samuele de Cassinis, che agli inizi del Cinquecento negò apertamente la realtà delle azioni attribuite alle streghe, e il domenicano Vincenzo Dodo che intervenne, subito dopo, sostenendo l'azione inquisitoriale. Anche tra i laici i pareri erano equamente divisi. Il giurista Molitor, allora professore a Costanza, sostenne, tre anni dopo la pubblicazione del *Malleus*, che, accanto a streghe colpevoli di morte perché seguaci di Satana, la stragrande maggioranza non aveva poteri reali ed era solo vittima della povertà e dell'odio dei compagni. Su posizioni scettiche fu anche il più famoso filosofo di scuola padovana, Pietro Pomponazzi: nel suo *De naturalium effectuum* affermò che i poteri straordinari che si attribuivano ai demoni erano dovuti a forze naturali, fossero essi corpi celesti o influssi occulti. Ma, mentre il suo intervento presupponeva un livello culturale molto elevato e ben pochi potevano controbattere ad argomentazioni ricavate da testi greci e latini e dalla medicina araba, maggiore potere polemico ebbero giuristi come Gian Francesco Ponzinibio e Andrea Alciati. Il primo, ad esempio, suscitò l'immediata reazione di Bartolomeo Spina, inquisitore e maestro del Sacro Palazzo. In complesso, tutte queste polemiche sono indicative di una situazione generale. I teologi, il cui fronte si è visto come non fosse del tutto compatto, decidono tuttavia di portare avanti una linea di dura repressione. Gli argomenti degli avversari, così, vengono confutati senza che il loro contenuto venga discusso a fondo e contrapponendo loro altre e contrarie affermazioni categoriche.

Sta di fatto, comunque, che, anche se gli interventi improntati a uno scetticismo più o meno radicale verso le supposte opere di Satana e dei suoi seguaci non vennero mai meno e, anzi, fossero giustificati e costruiti in modo almeno altrettanto valido di quelli dei sostenitori della realtà della stregoneria, è indubitato che questi ultimi ebbero il sopravvento allora e almeno sino alla metà del '600. Essere ortodossi, difensori della fede nel Cinque e Seicento significava ammettere la persecuzione delle streghe e anzi contribuirvi fattivamente. Chi negava l'esistenza di *incubi* e *succubi* e di tutta la serie di pesanti accuse che veniva lanciata ai presunti colpevoli, era senza dubbio eretico: costoro - disse l'inquisitore domenicano della Lombardia, Prierias - «omnes.....sunt apostatae».

È proprio questa l'epoca in cui la persecuzione, che prima aveva rivestito carattere sporadico coinvolgendo solo alcune zone europee, diventa fenomeno generale, anche se la severità del tribunale inquisitoriale poteva subire oscillazioni anche forti a seconda della diversa collaborazione offerta dalle autorità secolari. Così, mentre nel corso del Quattrocento furono soprattutto le zone alpine - sia il versante italiano che quello austriaco, svizzero e francese - e quelle renane a vivere le manifestazioni più notevoli della persecuzione, nel secolo successivo la repressione si estese almeno all'Italia del nord, alla zona settentrionale della penisola iberica, alla Francia, ai Paesi Bassi e, verso oriente, alla Boemia e alla Polonia. Un cenno a parte merita la Gran Bretagna che solo in epoca relativamente tarda conobbe una diffusione della stregoneria e delle relative sanzioni in qualche modo paragonabili a quelle del resto dell'Europa ma che non conobbe il feroce accanimento persecutorio tipico di buona parte del continente.

Se il fenomeno assume carattere di massa solo nel corso del Cinquecento, certamente non dovettero essere estranei al dilagare della persecuzione sia le guerre di religione in Francia sia, in un più generale ambito europeo, l'avvento della Riforma protestante. Quest'ultima, in particolare, dovette produrre effetti dilanianti per le coscienze religiose dell'epoca, aumentando enormemente il senso di insicurezza personale e collettiva e creando, in tal modo, un terreno estremamente adatto al ricorso a pratiche compensatorie di altro tipo.

Detto questo, c'è da notare che, all'interno del XVI secolo, il primo ventennio segna ancora un periodo di ampliamento abbastanza moderato del fenomeno. Tra il 1500 e il 1520 i dettami della bolla *Summis desiderantes* e del *Malleus* danno i loro frutti nella pratica inquisitoriale sia in Italia - nella diocesi di Como, prima, e, più tardi, nella zona emiliana - sia in Spagna, dove gli inquisitori intervennero con decisione nelle province di Guipúzcoa e Biscaglia. Ma, a partire dagli anni quaranta del secolo, la recrudescenza della persecuzione si fa sentire anche in Germania, dove - nonostante la presenza di una equilibrata legislazione statale - sia cattolici che protestanti furono convinti assertori e sostenitori della caccia alle streghe.

Su questo problema la religione riformata non portò a posizioni sostanzialmente diverse da quelle che, nello stesso torno di anni, sosteneva la Chiesa cattolica. Lutero, ad esempio, si mostrò estremamente credulo arrivando ad affermare non solo che la stregoneria era eresia, ma che stregoneria era ogni eresia e ogni falsa interpretazione della Bibbia. Calvino si trovava ugualmente su posizioni molto simili anche se la severità che la storiografia tradizionale attribuì al governo di Ginevra va, con ogni probabilità, molto ridimensionata. In generale, è possibile dire che, nei confronti del problema rappresentato dalla stregoneria, cattolici e riformati usarono uno zelo molto simile, perseguendola con accanimento nelle zone di rispettiva influenza.

Così, se i cattolici si distinsero soprattutto in Baviera grazie alla protezione dei duchi Guglielmo V e Massimiliano I, furono gli ispiratori della persecuzione a Treviri e, alla fine del secolo, nelle Fiandre riconquistate all'ortodossia da Filippo II, i calvinisti

ebbero altrove le loro zone di influenza. Ad esempio in Scozia furono loro a introdurre - nel 1563 - la pena di morte per le streghe in quella legislazione, che fino ad allora aveva mantenuto l'antica norma comune al diritto imperiale, che regolava la punizione della strega in base agli effetti concreti che la sua azione aveva provocato.

È molto probabile che - non essendo la repressione imputabile esclusivamente all'una o all'altra delle due parti religiose - essa tuttavia si sia rafforzata e abbia trovato nuovo vigore grazie alla loro rivalità e al generale clima di paura provocato dai conflitti che ne nacquerò. Di più, anzi: l'exasperazione della persecuzione cui si assiste nel tardo Cinquecento non si spiega solo alla luce di un'evoluzione culturale o ideologica ma anche sulla base di un quadro di contrasti politici e religiosi esteso a tutta Europa. Infatti, le basi teoriche e le argomentazioni che potevano motivare la persecuzione esistevano già e - lo abbiamo visto - risalivano molto addietro nel tempo. Ma ci si potrebbe aspettare uno sviluppo pratico diverso proprio considerando le rispettive ascendenze: mentre i cattolici attingevano alla tradizione soprattutto scolastica medievale, i protestanti respingevano tutto ciò che era sovrapposizione successiva al testo della Bibbia e ai Padri antichi e, teoricamente, avrebbero dovuto assumere un atteggiamento critico anche nei confronti del compatto sistema di teorie che la demonologia e l'Inquisizione avevano costruito per lo meno da due secoli a quella parte. Invece, di fatto, questo non avvenne e l'atteggiamento pratico delle due parti fu molto simile. Cattolici e protestanti furono concordi almeno in questo e con uguale durezza si pronunciarono contro le voci dissenzienti, i difensori delle streghe sospettati a loro volta di essere complici di Satana.

In ogni modo, una fortissima aggravante fu rappresentata dal fatto che il dibattito sulla stregoneria si svolgeva ormai tutto in un ambito teologico, che solo il competente di teologia era voce qualificata a intervenire nella discussione e che, insomma, fossero escluse argomentazioni provenienti da altri campi, quello medico e giuridico soprattutto.

Si sono già ricordate le decise reazioni contro il civilista Ponzinibio che, intorno al 1525, aveva preso posizione contro la legittimità dei processi alle streghe. Nella seconda metà del '500 sollevò enorme scalpore l'intervento di un medico umanista, Johann Wier, protestante di religione ma tipico erasmiano per atteggiamento mentale. Nel 1563, a quarantotto anni, mentre esercitava alla corte del tollerante duca di Clève Guglielmo V, scrisse il *De praestigiis daemonum*, divenuto in breve notissimo. Egli, pure ammettendo l'esistenza del demonio e dei suoi seguaci, sosteneva che le azioni delle streghe della sua epoca erano solo allucinazioni di povere donne malate, anziane e deluse. Esse, secondo il Wier, avrebbero dovuto essere affidate a un buon medico, non già ai giudici inquisitoriali. Anche in questo caso la reazione fu pronta: luterani e cattolici lo dichiararono pazzo, pericoloso seguace di Wycliff e la sua opera fu pubblicamente bruciata e messa all'indice. A questo punto non meraviglia neppure che Jean Bodin, che pure fu una delle intelligenze più brillanti del secolo, intervenisse contro Wier, accusandolo di essere un volgare complice di Satana e un medico incom-

petente: di sbagliare, quindi, e, per di più, di sbagliare in malafede. La chiarezza del ragionamento e del linguaggio, la concatenazione e la precisione degli esempi adottati fanno di Bodin un controversista di formidabili capacità: tanto che la sua *Démonomanie des sorciers* fu, a parte la *République*, di gran lunga la più letta e diffusa delle sue opere. In solo venticinque anni ebbe ben quindici edizioni in quattro lingue diverse e per circa un decennio - tra il 1580 e il 1590 - tenne il campo come il migliore libro recente sulla stregoneria.

A partire da quest'epoca e almeno per tutto il secolo successivo, si può dire che gli avversari della persecuzione restarono in netta minoranza e furono del tutto impotenti a frenare la marea dei processi che caratterizzò pressoché ogni zona europea.

È in Lorena che, nel 1595, il consulente del duca, Nicolas Rémy, scrive la sua *Demonolatria*, salutata come il massimo contributo cattolico dopo la pubblicazione del *Malleus*; l'autore è lo stesso giudice cui, tra il 1576 e il 1606, vengono attribuite da due a tremila condanne al rogo. Ancora maggiore successo pare avesse, in Franca Contea, un altro giurista, Henri Boguet, attivissimo sia nella persecuzione pratica che nella teorizzazione della medesima. Il suo *Examen des sorciers* dal 1602, anno della sua prima pubblicazione, al 1610 contò, solo in Francia, ben dieci edizioni. E poi, intendiamoci: non è che costoro fossero degli sprovveduti incolti, persone in cui le intemperanze inquisitorie fossero giustificate da rozzezza o da ignoranza. La maggior parte, anzi - il caso di Bodin, in questo senso, è lampante - si distingueva per le qualità intellettuali. Rémy, oltre che fiduciario e consulente diplomatico del suo duca, fu anche discreto storico; Boguet storico e agiografo, a sua volta; Pierre De l'Ancre, il «martello» delle streghe basche, fu scrittore piacevole e di talento; il gesuita Martino Del Rio pare addirittura fosse un autentico mostro di erudizione e latinista universalmente apprezzato. Insomma, si può dire che in quegli anni «più un uomo era profondamente imbevuto della cultura tradizionale dell'epoca, più era probabile che sostenesse gli esorcisti di streghe». Di più, dal momento che combattere l'eresia era da sempre considerata testimonianza di sicuro zelo religioso e che la stregoneria era considerata di gran lunga l'eresia peggiore tra tutte, è abbastanza facile capire come la recrudescenza epidemica della persecuzione fosse un meccanismo messo in moto anche dall'aumentata intensità che il problema religioso aveva assunto per gli uomini a partire dalla seconda metà del XVI secolo. Soltanto quando buona parte dei problemi legati all'assetto religioso europeo - sia da un punto di vista teologico che politico - saranno stati superati e saranno stati sciolti molti dei nodi pratici originati da quelli, anche il problema della stregoneria e della sua persecuzione saranno recepiti in modo diverso.

È quanto accadrà a partire dalla seconda metà del Seicento, quando l'Europa assume una sistemazione abbastanza stabile e, soprattutto, quando si crea una situazione religiosa dai confini assai più netti.

Prima, però, e in un crescendo progressivo almeno fino agli anni quaranta del secolo, si assiste alle esplosioni persecutorie più violente.

Robert Mandrou ha proposto, per la Francia, il periodo 1580-1610 come il momento di maggiore intensità e frequenza dei processi, ma per l'Europa in generale i due estremi si possono ampliare fino a comprendere un lasso di tempo che va dal 1560 al 1630. Solo per le regioni a nord del continente le date vanno spostate più in là. L'Inghilterra - in complesso non troppo contagiata dalle manie persecutorie - vive il periodo di massima diffusione dei processi alla metà del '600, la Svezia verso il 1660-70, alcune regioni settentrionali della Germania e la Nuova Inghilterra oltre oceano addirittura verso la fine del secolo.

Ma, a parte queste oscillazioni cronologiche, durante il Seicento le basi teoriche della persecuzione sono già da tempo salda acquisizione di giudici e teologi e la mitologia della strega si è profondamente radicata nella società europea. Non si tratta più di riscontrare ulteriori elaborazioni speculative per chiarire altri e nuovi aspetti di un problema che, a quell'epoca, era stato già ampiamente sondato fino ai minimi particolari, ma semmai di vedere se l'ossessione del demonio e dei suoi complici terreni potesse investire di sé e dare corpo ai fantasmi di nuove paure, personali o collettive.

Sicuramente, a partire dalla fine del XVI secolo, il rinnovato slancio della persecuzione è anche legato al progressivo rafforzamento degli stati nazionali. Un apparato giudiziario che funziona sempre meglio, giudici più numerosi, attivi, solidali con le strutture mentali del tardo medioevo, ormai padroni della scienza demonologica che aveva trovato nella stampa un formidabile mezzo di diffusione: tutto questo senz'altro contribuisce a un'azione sempre più capillare e diramata dalla repressione. Essa, per altri versi, viene portata avanti anche dalla grande rimonta della Riforma a partire dall'ultimo ventennio del '500. La storia religiosa d'Europa colloca lungo tutto il '600 la penetrazione sempre più diffusa dell'azione missionaria - sia dei cattolici che dei riformati - nelle zone rimaste fino ad allora emarginate e abbandonate a se stesse; così è probabile che lo slancio demonologico di questi anni sia stato in parte il lato negativo, una sorta di tara, del grosso sforzo di conquista spirituale delle campagne e delle ultime sacche isolate di paganesimo. È naturale, infatti, che insieme alla diffusione del catechismo e della Parola di Dio si sia introdotta tutta una civiltà e un modo di pensare che abbiamo veduto in che misura avesse radicata in sé la paura concreta e quasi fisica di Satana.

Una volta di più è bene guardarsi dal considerare la mitologia della strega come una pura costruzione fantastica, patrimonio di menti malate o di fantasie allucinate: essa, in realtà, si nutre di un'emozione collettiva, assume un preciso peso nella vita sociale dell'epoca, appartiene a tutto un patrimonio mentale. I sabba, i riti di adorazione del demonio, la profanazione dei sacramenti di cui ci si serviva per attuare i malefici e, insomma, tutto l'apparato che una tradizione già ampiamente collaudata attribuiva agli adoratori di Satana non rappresentavano affatto solo il travimento di povera gente illusa che cercasse una fuga dalle miserie quotidiane in visioni di mondi compensatori, ma appartenevano pure all'orizzonte mentale di uomini di cultura,

nutriti di diritto canonico e civile: la discriminante tra chi credeva nella stregoneria e che teneva un atteggiamento di prudente scetticismo non coincideva con il confine tra cultura e ignoranza, tra razionalismo e superstizione. Sembra, piuttosto, che gli uomini di questa età siano tutti ugualmente ossessionati dalla presenza e dal terrore del male - di cui il demonio è la personificazione ossessiva - e che ne sentano quotidianamente la presenza drammatica.

È così che si possono spiegare le febbri persecutorie, di cui il culmine viene raggiunto nel terzo decennio del Seicento. In Germania, la riconquista cattolica e la persecuzione del protestantesimo, specie nella Boemia e nel Palatinato, mieterono un altissimo numero di vittime; oltre il Reno, in Alsazia, in Lorena e nella Franca Contea gli anni 1628-30 sono stati descritti come «épidemie démoniaque». Bamberg, in Franconia, fu probabilmente la città che più di ogni altra si segnalò per avere organizzato la più spietata delle persecuzioni. Il merito dovette andare in buona parte al principe-vescovo Johann Georg von Dornheim, noto come «vescovo delle streghe». Pare che nei suoi dieci anni di governo (1623-33) ne abbia mandato al rogo ben 600. Tra le sue vittime è rimasto famoso il borgomastro della città, Johannes Julius, che, nel 1628, confessò di avere rinnegato Dio e di essersi dato a Satana; prima di venire giustiziato riuscì a fare pervenire una lettera alla figlia in cui si diceva di essere stato forzato a confessare con la tortura «che mi è stata inflitta più di quanto io possa sopportare». Ma la tortura, il cui uso è certo documentato ma di cui si è spesso esagerata la diffusione, non spiega da sola molte delle confessioni. Ad esempio l'Inghilterra, dove la legge comune ne proibiva l'uso, ebbe tuttavia un notevole numero di processi terminati con le confessioni dei rei; anche l'Inquisizione spagnola ne fece, in complesso, un uso cauto mentre, invece, nella zona tedesca, fu diffusissima e, alla lunga, il ricorso spietato a questo mezzo di coercizione sollevò più di qualche reazione. Proprio per questo il gesuita Spee, confessore durante la grande persecuzione di Wurzburg, s'era convinto che tutte le confessioni fossero assolutamente prive di valore, risultate come erano di un indiscriminato uso dei tormenti fisici; anche la sua, comunque, rimase voce isolata e priva di una effettiva incidenza pratica: nella loro sostanza, le basi intellettuali e il complesso di credenze che erano all'origine della persecuzione alle streghe rimasero salde ancora per buona parte del Seicento. Tanto più che, accanto all'esempio di Spee, ve ne sono altri non meno autorevoli che sembrerebbero portare a diverse conclusioni.

Bodin, nella prefazione della sua *Démonomanie*, ci assicura di essere stato convertito alla reale esistenza della stregoneria e alla necessità della sua persecuzione proprio dalla confessione di una donna, resa spontaneamente senza sollecitazioni esterne o tortura. I particolari si adattavano benissimo a quelli che la demonologia andava dicendo da molto tempo: vi si descrive il lungo viaggio per raggiungere il luogo del sabba, l'adorazione del demonio presentatosi sotto le spoglie di un uomo vestito di nero, i rapporti sessuali con lui. Il caso raccontato da Bodin non resta isolato e sono moltissime, anzi, le streghe che confessano spontaneamente senza essere sottoposte

alla minima sollecitazione: fu proprio questo fatto a convincere probabilmente uomini ragionevoli e prudenti della realtà effettiva di quanto gli accusati così spesso ammettevano. I trattati dei demonologi e l'azione degli inquisitori, in tal modo, elaborarono e misero a punto una struttura teorica che organizzava - sia pure ampliandoli - tutta una serie di «fatti» già emergenti dalle confessioni delle streghe. Dal momento che esse mostravano di crederci, non c'è da stupirsi che anche i giudici propendessero per la reale autenticità di quei racconti. In tal modo, quella che per la strega era «realtà soggettiva», per l'inquisitore diventava «realtà oggettiva»: entrambi erano così coinvolti in un avvenimento che, date le dimensioni assunte, doveva ammettere un «minimo di complicità tra il giudice e la vittima».

Un meccanismo molto simile dovette mettersi in moto nelle grandi epidemie conventuali che - molto ben documentate per la zona francese- furono diffuse anche altrove. In effetti, sembra che la possessione e l'ossessione demoniache siano state quasi il rinnovato contributo del Seicento al mito della presenza viva di Satana nella vita quotidiana.

Tuttavia gli episodi di questo genere - che vedono coinvolti soprattutto, anche se non esclusivamente, gli ambienti conventuali -, i plateali esorcismi cui inevitabilmente davano origine, la morbosa curiosità che sempre suscitavano hanno poco a che vedere con la storia della stregoneria vera e propria. Essi si collocano, piuttosto, nell'ambito dei problemi suscitati dallo sviluppo del monachesimo femminile dopo la Riforma cattolica e vanno considerati alla luce delle potenziali deviazioni che la mistica - e quella del Seicento fu essenzialmente femminile - può ammettere nel suo ambito.

Semmai, casi come quelli - notissimi - delle Orsoline di Aix-en-Provence o di Loudun danno la misura dell'esistenza di un grosso potenziale di frustrazioni repressive cui fantasie nevrotiche e ossessive finiscono per dare una concretezza quasi fisica. È vero che davanti alla situazione generale dei conventi femminili nel Seicento «sarebbe il caso di chiedersi come mai le ossessioni e le possessioni di religiose non siano state più frequenti», ma un netto confine separa questo dal mondo della strega. La monaca posseduta dal demone è, in fondo, una vittima che ha diritto alla compassione salvatrice della Chiesa; ben diversa è la situazione di coloro che hanno stretto un patto volontario con il nemico di Dio.

È probabile, però, che anche il dibattito acceso attorno alle clamorose possessioni conventuali - Mandrou lo ha dimostrato per la Francia - abbia contribuito, alla lunga, per lo meno a fare sorgere dei dubbi sulla validità dell'intera costruzione che la demonologia aveva da tempo eretto. Ma perché i giudici, che per secoli avevano portato avanti una persecuzione decisa e avevano contribuito a perpetuare il mito del demone, ad un certo punto decidono di rinunziarvi, sconfessando l'operato di generazioni di predecessori? Il razionalismo e gli argomenti della ragione naturale si erano mostrati del tutto impotenti a scalfire un complesso di credenze che trovava una sua precisa e insostituibile collocazione nella società europea. Tuttavia le prese di posizione di un Pomponazzi, del medico Wier o di Spee avevano cercato di confutare

le opinioni della demonologia con argomenti che volevano negare i riscontri pratici di quel mito, ma non ne intaccavano affatto le basi concettuali: il razionalismo degli uomini del Quattro e Cinquecento apparteneva anch'esso al contesto di un'epoca e non ne superava i parametri di fondo.

Bisognerà arrivare alla metà del XVII secolo perché l'operazione, non riuscita fino ad allora, sia portata a termine e senza incontrare grosse resistenze. Nel giro di una cinquantina d'anni si può dire che il progressivo svuotamento del mito della stregoneria è concluso e che le legislazioni di tutta Europa ne prendono atto.

Mutamento di struttura mentale, è stato detto; certamente sì, quando esso implichi anche un modo diverso di concepire alcuni aspetti della sensibilità religiosa collettiva che la razionalità teologica medievale si era sostanzialmente dimostrata incapace di comprendere.

Streghe, demoni e fertilità

di Arne Runeberg

Intorno alla stessa epoca abbiamo notizia di un movimento nuovo, segreto, anti-cattolico, la *secta et haeresis haereticorum fascinariorum*. Questa nuova «setta» comparve per la prima volta nelle zone alpine, cioè nelle stesse regioni in cui gli ultimi catari avevano trovato rifugio alcuni decenni prima, e da qui si diffuse rapidamente in tutta l'Europa occidentale. I suoi adepti erano generalmente chiamati *malefici* o *maleficae* (stregoni e streghe) e la loro caratteristica più tipica era l'uso degli incantesimi malefici contro altre persone, primi fra tutti, naturalmente, i fedeli cattolici. In Germania erano chiamati *Hexen*, termine che ha origine dall'antico tedesco alto-medievale *hagazussa* (probabilmente da *hag*, la stessa parola dello svedese *hage* e dell'inglese *haw*; forse, in origine, «bosco»). Nella sua forma moderna questo termine appare per la prima volta nelle regioni alpine, da dove si diffuse insieme alla nuova forma della stregoneria stessa. Si diceva che gli adepti della nuova «setta» si riunissero, durante certe notti, in feste diaboliche, nelle quali si accoppiavano a demoni di sesso opposto e con il demonio stesso. Adoravano il demonio come loro dio e maestro, ricevevano da lui strumenti magici e consigli su come esercitare la loro arte malefica.

Questa nuova eresia dei *fascinarli*, se uniamo tutte le testimonianze in proposito, mostra una grande somiglianza, da un lato, col manicheismo, e, dall'altro, con molti tipi di magia popolare e di stregoneria. Il sorgere di una simile «setta» anti-cristiana di maghi e di streghe durante il tardo medioevo può essere spiegata in modo naturale se teniamo presente il processo che abbiamo appena descritto. Quando i catari si ritirarono nei boschi e nelle vallate inaccessibili della Francia meridionale e delle Alpi, vennero a contatto con una popolazione tra cui erano sempre fiorite credenze e pratiche superstiziose. Ora, nello stesso periodo, gli inquisitori avevano cominciato a estendere la loro attività per includere nella loro giurisdizione anche stregoni popolari e maghi, che spesso erano condannati e bruciati assieme agli eretici. Sembra abbastanza naturale, allora, che questi manichei perseguitati e i cultori di arti magiche si siano uniti nella disperata lotta contro i loro persecutori. In questo modo si sviluppò un nuovo tipo di società anti-cattolica e persino anti-cristiana basata, in parte, sulle tradizioni delle società segrete catare che abbiamo descritto e, in parte, sulle tradizioni popolari e le corporazioni di origine pagana. Quando i documenti parlano in modo concorde di una «setta» di questo tipo, non siamo autorizzati a respingere la loro testimonianza senza studiare le probabilità di un tale sviluppo.

Tra i primi autori ad occuparsi della rapida espansione della stregoneria anti-cristiana ci furono Johann Nyder (morto nel 1440) in Germania e Nicolas Jaquier in Francia. Ebbe in particolare molta influenza l'opera di Jaquier, il *Flagellum haereticorum*

fascinariorum (scritto nel 1458). Jaquier, come la maggior parte dei suoi contemporanei, traccia l'espansione della stregoneria fino al suo configurarsi in «setta», i cui adepti sono nemici della cristianità e si riuniscono in determinati giorni, in una *synagoga diabolica* (cfr. il sabba delle streghe), dove adorano il diavolo in forma di capra e si uniscono carnalmente con lui. Questi eretici ricevono dal diavolo anche molti espedienti magici che usano per recare danno ai loro vicini provocando malattie, pazzia, morte, impotenza sessuale nell'uomo, sterilità nella donna, e vari tipi di danni sia ai raccolti che agli altri tipi di proprietà. Questa manifestazione della stregoneria, secondo Jaquier, è sorta solo in «tempi recenti» (*modernis temporibus*), un punto di vista che egli condivide con i suoi contemporanei, ad esempio Bernardo da Corno, il quale afferma che la *secta strigarum* risale alla prima metà del XIV secolo.

Anche se l'opera di Jaquier è, per molti aspetti, rappresentativa del punto di vista ecclesiastico sulla stregoneria e sulla magia intorno alla metà del XIV secolo, era ancora solo un'espressione delle sue teorie personali. Fu poco tempo dopo che la Chiesa definì il suo atteggiamento ufficiale nei confronti di questo problema. Nel 1484 papa Innocenzo VIII pubblicò la sua bolla *Summis desiderantes*, che intendeva facilitare particolarmente l'attività degli inquisitori Sprenger e Institor nel sud della Francia e nella zona del Reno, dove essi erano venuti a conflitto con numerose autorità religiose e secolari. Se considerato dal punto di vista della concezione teoretica della stregoneria, il documento non presenta vedute nuove o particolarmente notevoli, ma tuttavia è di grande interesse dato il carattere ufficiale che esso riveste.

Dopo alcune frasi di introduzione per esortare il clero a rafforzare la religione cattolica e a eliminare l'eresia, il papa prosegue riferendo di essere venuto a sapere che in alcune regioni della Germania parecchie persone di entrambi i sessi, dimenticando ogni preoccupazione per la salvezza dell'anima, abbandonavano la fede cattolica e, insieme ai demoni, uniti a loro sotto le parvenze di uomini e donne, provocavano danni con mezzi magici, incantamenti, affascinazioni, scongiuri e altre superstizioni e trasgressioni magiche, vizi e crimini, danneggiavano le gravidanze delle donne, ostacolavano l'incremento delle greggi, la maturazione dell'uva e dei frutti degli alberi, ecc. Alla fine il Santo Padre enumerava i poteri delegati ai suoi «cari figli» Heinrich Institor e Jakob Sprenger perché potessero combattere con successo e sterminare quella superstizione. Di conseguenza tutte le autorità secolari ed ecclesiastiche erano ammonite a dare sostegno con ogni mezzo alla loro attività e non ostacolarla in alcun modo, sotto pena di rigide sanzioni.

Sebbene questo documento fosse ben accolto dagli inquisitori, proprio perché dava loro il potere necessario nei confronti dei vescovi e delle corti secolari, ben presto si ritenne necessario preparare un trattato più dettagliato sulla teoria e sulla pratica della persecuzione della stregoneria. Così fu scritto e pubblicato, tre anni più tardi dagli stessi Sprenger e Institor il famoso *Malleus maleficarum o Martello delle streghe*.

Costoro, come Jaquier e come altri loro precursori in questo campo, tracciano le linee della crescente trasformazione della stregoneria in «setta» di nuovo tipo. Essa supera tutte le altre in malvagità, poiché i suoi membri si fanno un dovere di negare la religione cristiana, di schernirla e di adorare il diavolo stesso come loro Dio. L'accoglienza nella setta è preceduta dalla stipulazione di un contratto formale con il demonio. Le streghe tentano in ogni modo di recare offesa ad altri con malefici, attuati con l'aiuto dei demoni. Streghe e demoni, poi, cavalcano insieme attraverso l'aria e si accoppiano tra loro e i demoni assumono a loro piacimento le spoglie di uomini (*incubi*) o di donne (*succubi*). Allo stesso modo le streghe con l'aiuto di demoni si tramutano in vari animali o cose. Il cambiamento di aspetto e le cavalcate sono spesso precedute dall'uso di un unguento. La magia malefica delle streghe è descritta in gran parte nel *Martello delle streghe* alla stessa maniera di papa Innocenzo. Si dice che le streghe causano soprattutto impotenza, sterilità, malattie, proprio come altri tipi di danni alle messi e agli animali selvatici. Simili forme di magia, come è stato dimostrato, erano praticate anche nel primo medioevo [. . .]

La nuova configurazione delle tradizioni nel periodo della persecuzione consiste nel fatto che ora le streghe erano organizzate in una «setta» anti-cristiana e che ricevevano i loro poteri magici dal demonio, adorato come dio. Se, comunque, sostituiamo la parola «demone» con «demonio» o «diavolo», la differenza da questo punto di vista è ugualmente molto sottile.

Il sorgere di una organizzazione segreta anti-cristiana come la «setta» delle streghe medievali può essere spiegato in modo naturale come il risultato della persecuzione ecclesiastica degli eretici superstiti e dei maghi, che alla fine si unirono nella loro lotta disperata contro gli inquisitori. C'erano, infatti, molte caratteristiche del manicheismo adatte a facilitarne l'assimilazione alla vecchia magia popolare e a dargli un'impronta anti-cristiana o addirittura diabolica. Alcuni manichei dell'Europa orientale erano, sulla scorta delle fonti medievali, così opportunisti da adorare non solo il Figlio di Dio, che rappresenta i poteri del bene, ma anche, nello stesso tempo, il suo fratello infernale che, secondo la loro dottrina, è per il momento il vero padrone di questa terra [. . .].

Molti tratti tipici della stregoneria medievale, su cui ritorneremo più avanti, possono essere fatti risalire a fonti manichee. I bogomili, una setta bulgara parente stretta di quella catara, richiedevano, come le streghe di epoca più tarda, la solenne promessa del nuovo adepto di conservare un assoluto segreto su quanto aveva imparato. Il neofita doveva anche sottoscrivere un patto in base al quale non sarebbe ritornato nel seno della Chiesa cattolica. Si diceva anche che essi calpestarono l'ostia sacra, dopo avere finto di riceverla in atteggiamento pio, e che dopo essersi bagnati con acqua del fonte battesimale si sciacquassero con acqua sporca. In modo molto simile i catari dell'Europa occidentale rinunciavano solennemente al cattolicesimo e profanavano i suoi sacramenti in vari modi. Seguendo il loro credo, la croce non andava adorata ma piuttosto aborrita come lo strumento su cui Cristo era stato torturato. La chiamano

perfino *signum diaboli* e parimenti dicevano che nessuno doveva segnarsi col segno di croce o adorarla o credere che potesse aiutare in qualche modo, ma anzi ognuno doveva respingerla e sputarci sopra, poiché, come dicevano, Dio era stato sospeso, torturato e messo a morte sulla croce; per questa ragione ogni uomo che appartenesse al popolo di Dio e che amasse Dio avrebbe dovuto odiare la croce.

Si richiamano in modo enfatico alle pratiche manichee, che abbiamo appena descritto, quelle delle streghe di un periodo più tardo, che calpestarono la croce, praticavano una sorta di battesimo diabolico e usavano l'Eucarestia nell'attuare le loro azioni magiche dopo avere finto di riceverla in atteggiamento pio. Altre caratteristiche comuni sono il dare benedizioni per mezzo di baci e l'atto di prostrarsi durante l'adorazione comune. La parola *Benedicite*, che era usata in queste occasioni dai catari, ricorre più tardi in un processo di stregoneria ad Aberdeen (1597); in questa occasione fu usata per evocare il demonio. Le streghe, poi, si adoravano reciprocamente o adoravano i loro «demoni», il che si può chiaramente riscontrare dalla seguente descrizione (Lorena, 1589):

Raccontava la Beatrix Bayona che uno fra tutti loro era il capo supremo, che sedeva in una stanza su un'alta sedia, in modo molto serio e solenne, e che da lui andavano uno dopo l'altro, con paura e timore, che ognuno gli cadeva davanti in segno di ossequio e gli abbracciava i piedi con riverenza ed umiltà. In primo luogo si inginocchiavano, poi incrociavano le mani col palmo rivolto all'interno, come sono soliti fare quelli che danno testimonianza, però di spalle e in modo inverso; loro hanno le spalle rivolte a lui, rimangono inginocchiati fino quando egli stesso non dice che basta.

A proposito dei «credenti» catari, d'altra parte, abbiamo detto che quegli stessi eretici [i perfetti], adoravano dicendo uno alla volta: *Benedicite*, e piegando le ginocchia gli uni davanti agli altri per tre volte, aggiungevano dopo l'ultimo *Benedicite*: «Uomini, pregate il Signore per questo peccatore e questa peccatrice, perché ci renda buoni cristiani e buone cristiane e ci conduca ad una buona fine». Gli eretici rispondevano ad ogni *Benedicite*: «Dio vi benedica» e aggiungevano dopo l'ultimo *Benedicite*: «Dio sia pregato, vi faccia buoni cristiani e vi conduca ad una buona fine».

È impossibile, ovviamente, sulla base di un materiale così scarso, provare qualunque ipotesi per quello che riguarda le relazioni tra stregoneria e catarismo nel medioevo. Tuttavia, la concorde opinione dei contemporanei che ci fosse una stretta relazione fra streghe ed eretici non dovrebbe essere respinta senza un attento esame. Naturalmente, la più importante fonte di errore è la tendenza degli autori ecclesiastici a identificare i pagani con gli eretici e ad attribuire loro le stesse caratteristiche. Ma, da come li descrissero i loro persecutori, c'è una linea di sviluppo molto definita nei riti e nei «sabba» dei catari e delle streghe medievali che suggerisce la presenza di qualcosa di più che pure fantasie o speculazioni teologiche. Ad esempio il passaggio dagli ascetici manichei, generalmente descritti come molto pallidi, ai «perfetti» catari, vestiti di nero e al «diavolo» delle streghe che è descritto, nella maggior parte dei casi, come uomo vestito di nero, rappresenta un tutto continuo e ininterrotto. Una bolla papale del

1233 descrive così un «sabba eretico» dove l'iniziato da poco incontra un uomo dal pallore fuori del comune e così magro da far sembrare che la pelle sia appesa alle ossa. L'uomo bacia il neofita, che da quel momento dimentica tutto ciò che riguarda la fede cattolica [. . .].

Le «sinagoghe» eretiche o pasti comuni che si rifanno all'Eucarestia cattolica, sono descritti in molti processi. Jean Guiraud, eminente studioso cattolico del problema, ritiene probabile che questi pasti in comune dei catari medievali fossero lo sviluppo dell'analoga usanza dei cristiani antichi. In ogni caso queste «sinagoghe» catare, così come vengono descritte nelle testimonianze contemporanee, si sviluppano gradualmente fino ad assumere la configurazione di sabba delle streghe descritto dagli autori di un periodo più tardo.

D'altra parte, si deve osservare che molte caratteristiche della stregoneria medievale non si possono fare risalire al catarismo. Le origini della magia anti-cattolica del tardo medioevo sembrano piuttosto essere duplici e risalire all'indietro: in parte, all'oriente, soprattutto alle tradizioni manichee, e, in parte, agli antichi riti e credenze dell'Europa occidentale. Da un più particolareggiato esame dei documenti risulta chiaro, poi, che se le componenti intrinseche della stregoneria dell'occidente europeo furono le più importanti, soprattutto le tradizioni catare portarono il contributo del loro modello di organizzazione e del loro implacabile, conscio odio nei confronti della Chiesa cattolica [. . .].

Ipotesi sullo sviluppo della stregoneria nell'occidente europeo

La stregoneria europea mostra tutte le caratteristiche della magia primitiva. A questo proposito si possono istituire stretti paralleli con i popoli primitivi, specie con quelli delle foreste africane e del Sud America, ma anche di altre regioni. Il fenomeno magico rappresenta un livello di cultura che, con ogni probabilità, è più antico di quello, relativamente elevato, risalente all'età del ferro e più antico anche del culto del sole praticato durante l'età del bronzo. Per ricercare le sue radici dobbiamo, presumibilmente, risalire ai lenti inizi dell'età della pietra, dal momento che per il periodo precedente è impossibile anche fare congetture.

Molto probabilmente la credenza nelle streghe è esistita in Europa altrettanto a lungo quanto il culto della natura di cui troviamo traccia nei riti agrari di fertilità e che si accorda con la credenza nello spirito del grano e in altri primitivi spiriti di natura. Se osserviamo la condizione dei popoli primitivi [. . .] possiamo concludere che molto probabilmente la stregoneria, già in epoca remota, ben prima che i nostri antenati subissero l'influsso di culture più elevate, era un'arte che differiva fino ad un certo punto da altre contemporanee forme di magia e di culti di spiriti. D'altra parte, è chiaro che la credenza nelle streghe deve avere una connessione organica con la concezione della natura di quell'epoca anche da altri punti di vista, nello stesso modo in cui, ad esempio, la credenza nella stregoneria degli indiani Jibaro si rispecchia nella loro concezione del mondo in generale. Gli esseri che le streghe preistoriche del

nostro emisfero invocavano, le formule magiche che usavano, e le «medicine» che fabbricavano, devono essere state in stretto rapporto con gli esseri e i «medicamenti» che erano conosciuti ai comuni mortali dello stesso periodo.

Esattamente come l'animismo primitivo, sotto la spinta della crescente civilizzazione nel nostro emisfero, imboccò la via di più alti concetti religiosi, parimenti la credenza nelle streghe e il culto della natura del periodo precedente devono avere alterato i loro caratteri originali fino a raggiungere una configurazione molto complessa. Stregoneria, sortilegi e magia popolare ora si avviano ad essere considerati da un altro punto di vista: riti e culti loro tipici furono, in parte, incorporati nella religione predominante e, in parte, condannati come contrari ai nuovi insegnamenti. In questo modo si insinuò a poco a poco nei giudizi sulle azioni dello stregone una valutazione morale che non esisteva prima: gli esseri che egli invocava potevano essere «buoni» o «malvagi» e diverse forme di magia corrispondevano alle entità oggetto di questa classificazione.

Se un'evoluzione di questo tipo ebbe luogo, essa deve essersi prolungata per più di mille anni. Nel Nord Europa l'età del bronzo mostra ancora tracce di forme di culto più elevate; d'altro canto, resti di magia primitiva permangono ancora nella nostra epoca. In che modo questo sviluppo influenzasse la relazione tra stregoneria e magia popolare, possiamo immaginarlo solo approssimativamente. E' probabile che molte distinzioni esistenti in origine tra tipi diversi di riti cadessero sempre più in disuso sotto l'influsso dell'opinione che li condannava come assurdi o proibiti [. . .].

Ora, se supponiamo che i nostri antenati, in quest'epoca remota, praticassero diverse forme di magia malefica di cui alcune apparivano permesse, altre proibite, tutte devono essere sembrate moralmente reprimibili agli esponenti del pensiero religioso. Lo stesso processo si deve essere verificato con i vari tipi di *transfer* magico che, con ogni probabilità, esistevano in Europa, già a quest'epoca, e che senza dubbio inizialmente dovevano avere avuto lo stesso identico carattere del passaggio di ulcere da una persona all'altra, come è stato riscontrato tra gli Azande. D'altra parte, per gruppi sociali che, a causa di motivi religiosi, non desideravano prendere parte più a lungo ad un contesto magico di questo tipo, questo *transfer* deve essere apparso una magia dannosa i cui autori materiali arrivarono in tempo utile per essere posti allo stesso livello di streghe malefiche e stregoni. Le persecuzioni presero di mira eretici e streghe, alla fine coinvolsero anche gli esecutori delle più innocue forme di magia popolare e, inoltre, contribuirono, durante l'ultima parte del medioevo, a confondere fino a identificarli eretici, streghe e maghi popolari. Le società segrete di streghe che, in apparenza, erano già in declino, assunsero, con le persecuzioni, nuovo slancio. Organizzazioni di culto del tutto innocenti, fondate sul sistema di classi d'età ecc, in seguito alla pressione esercitata dalla Chiesa, furono portate a continuare la loro attività in segreto e furono perciò inserite a forza nella categoria della stregoneria, adatta a includere in sé elementi di origine anche profondamente diversa fra loro. La lotta contro i suoi persecutori fece assumere alla stregoneria un tono di acrimonia che

all'inizio non possedeva e, alla fine, la costante identificazione ecclesiastica dei demoni e delle divinità delle streghe con il diavolo, portò alla conseguenza che tutto questo apparato fu accettato in molti casi dalle streghe stesse. In tal modo si crearono tutti i presupposti per la combinazione di catarismo e stregoneria, già prima suggerita. D'altra parte, nello sviluppo della stregoneria da forma di magia pagana popolare in culto del demonio anti-cristiano e laico era insito il seme della degenerazione e della disintegrazione. Il culto delle streghe perse sempre più quell'aria di genuinità primitiva che aveva avuto in comune con i riti agrari di fertilità; i partecipanti al sabba non furono più individui primitivi che tentavano di influenzare la fertilità a loro vantaggio e in accordo con la loro concezione della natura, ma individui dalle sensazioni folli, degenerati, veramente convinti di adorare Satana in persona. La divinità incarnata delle streghe, strumentalizzata da avventurieri e truffatori, e la stregoneria nel suo complesso si trasformavano in quella vuota sperimentazione attuata con parti di cadaveri e tavolini che si muovono che ancor oggi sopravvive tra gli ignoranti delle grandi città.

Parallelamente a questo sviluppo, si stava verificando un cambiamento nel carattere della credenza popolare in conformità ai principi del pensiero religioso [...]. I risultati finali di questo sviluppo, iniziati già in epoca pagana, si manifestano in modo chiaro nella demonologia medievale: i «demoni», che riempiono le fantasie dei nostri antenati fino al XVIII secolo, non sono altro che spiriti popolari della natura, calati in abiti ecclesiastici di origine orientale. D'altra parte, le fate «buone», gli elfi e i folletti delle nostre favole sono anch'essi forme idealizzate degli stessi spiriti.

Se questa evoluzione seguì le linee che abbiamo appena tracciato, si deve concludere che molte somiglianze tra stregoneria e magia popolare — entrambe fenomeni sorti da una stessa radice — sono sopravvissute fino a tempi più recenti. Di più, che sono esistiti anche in epoca moderna forti somiglianze fra i demoni invocati dalle streghe e quelli nominati nel folklore, senz'essere per questo connessi con la stregoneria. Le streghe stesse per la verità, da come sono concepite nella mentalità popolare, mostrano molti punti di contatto con i demoni del folklore, perché proprio come gli stregoni delle tribù primitive in epoca moderna si elevano al di sopra del mondo umano ed entrano nella cerchia degli spiriti e dei demoni; così anche le streghe e gli stregoni europei hanno cercato di superare la linea di demarcazione tra umano e soprannaturale, imitando i demoni quanto più fosse possibile [. . .].

Il culto degli spiriti nella stregoneria

Il culto popolare dei demoni ebbe nella stregoneria un duplicato più esoterico. Questa particolare forma di magia è, per più versi, molto simile ai riti praticati apertamente nel mondo agricolo, tranne per il fatto che quest'ultimi si sviluppavano spesso in senso asociale. Inoltre, la stregoneria è caratterizzata da alcune tendenze che la rendono in genere estranea alla magia di origine europea, e che la accomunano piuttosto alla magia malefica delle razze primitive non europee.

Il carattere magico predominante della stregoneria dell'Europa occidentale può essere facilmente identificato. Le idee professate dagli scrittori contemporanei a proposito delle attività delle streghe hanno tutti i tratti caratteristici di un primitivo, magico modo di pensare e i mezzi usati nel mettere in pratica la loro arte sono gli stessi usati dai maghi primitivi di tutto il mondo. La stregoneria dell'Europa occidentale ha, però, alcune caratteristiche che la distinguono dalle altre forme di magia primitiva.

Uno di questi tratti distintivi è l'uso dell'ostia sacra per fini magici. Si ritiene che l'ostia, a causa della sua fondamentale importanza nel servizio divino, abbia in sé un potere magico che le streghe medievali non rifiutavano di usare, se riuscivano a farla uscire dalla chiesa. Bertoldo di Regensburg ricorda questa forma di sortilegio attuato in Baviera e in Austria già nel XII secolo. Ad Ehingen, in Svevia, una donna fu bruciata nel 1334 perché aveva usato un'ostia consacrata a scopo malefico, e ci furono casi simili ad Amburgo (1482), Buren (1447) e Murten (1482). Un mezzo infallibile per procurare danno era il far mangiare un'ostia consacrata ad un rospo che poi veniva bruciato.

Tra gli altri espedienti usati troviamo immagini di cera, argilla o piombo; polveri nere preparate alle volte con visceri ecc; unguenti preparati con grasso di bambini, ossa umane, o sangue; fiaccole o candele fatte ugualmente con grasso umano; ceneri; parti di serpenti e lumache; capelli, rospi, rane, grasso, sale consacrato, nodi magici; il malocchio; incantamenti e formule che alle volte si servivano anche di nomi di santi; ecc. Molti documenti ricordano anche un libro contenente una lista di streghe, o direttive per l'esercizio della stregoneria. Esattamente come la magia popolare era basata sulla credenza nella cooperazione con spiriti, la pratica della stregoneria presupponeva il culto di quegli stessi spiriti. Così i documenti parlano spesso di un culto dei demoni o diavoli come caratteristico delle streghe. Questi riti comprendono preghiere o incantesimi, sacrifici o altri riti molto vicini al culto popolare dei demoni.

Gli esseri adorati dalle streghe medievali erano spesso manifestamente identici agli spiriti popolari della natura: questa affermazione è avvalorata dalla loro notevolissima somiglianza con le streghe e i «demoni». Per di più essi avevano, naturalmente, molto in comune con le vecchie divinità pagane, il cui culto assunse un carattere segreto e illecito dopo l'avvento del cristianesimo. «Il popolo si rivolgeva ancora ai suoi vecchi dei quando essi furono bollati come demoni». Questi dei detronizzati si confusero gradualmente con i semi-dei e gli spiriti della natura, cui essi in origine somigliavano in modo abbastanza notevole. La loro fusione diede origine ad un nuovo tipo di esseri a metà divini e a metà umani, sotto l'influsso delle idee orientali sul demonio, filtrate in Europa soprattutto attraverso il cristianesimo e il catarismo. Il risultato di questo processo furono i «demoni» con l'aiuto dei quali le streghe del medioevo esercitavano la loro magia.

È significativo che il termine «demonio» sembri essere stato spesso sostituito dai persecutori con alcuni nomi tipici del folklore. Tra questi ne riscontriamo un gran numero che si collega al mondo della vegetazione, e comunque anche gli altri hanno,

per lo più, denominazioni prive di connotazioni morali. L'aspetto esteriore di questi esseri è molto vario, ma ci sono tuttavia alcune caratteristiche riscontrabili da un capo all'altro dell'Europa occidentale. L'identificazione degli esseri adorati dalle streghe con il demonio è il risultato della teoria ecclesiastica che ogni culto in onore di divinità non-cristiane fosse in onore del demonio. L'adorazione, secondo l'opinione ecclesiastica, era più o meno criminale a seconda della forma di invocazione e a seconda del valore che il fedele dava a questi stessi atti, ma non c'è dubbio sul fatto che coloro che praticavano simili riti avessero rapporti con il demonio stesso o con alcuni suoi ministri. Anche l'invocazione di spiriti popolari di natura, che in sé ci sembra abbastanza inoffensiva, agli occhi della Chiesa equivaleva all'adorazione del demonio, e di conseguenza veniva considerata come un tipo di stregoneria o eresia, due concetti spesso sinonimi nei documenti medievali [. .].

Un paragone tra il culto popolare del demone e il «culto del demonio» delle streghe indica chiaramente che noi dobbiamo distinguere forme di magia che in passato devono essere appartenute ad un comune complesso di idee. I riti e i sacrifici praticati durante il sabba delle streghe sembrano esser solo i corrispondenti più esoterici di quelli della magia popolare e anche i tratti comuni ad entrambi i riti sono numerosi. Tutti e due sono evidentemente basati, in origine, su un comune concetto di natura che ora esamineremo [. ..].

L'uomo e il mondo soprannaturale

Nel *The Golden Bough* Frazer ha dimostrato che i racconti in cui Juppiter, Zeus e altri dei sono presentati come antichi re mortali avevano avuto origine nel periodo in cui il re era identificato con il più potente dio della tribù, o, in altre parole, era considerato incarnazione di questo dio. La concezione di divinità in quest'epoca era del tutto diversa da quella moderna che noi siamo abituati a considerare come di per sé evidente e universale. Mentre infatti negli stadi più alti dello sviluppo di una civiltà dei e demoni sono guardati come esseri appartenenti a un mondo soprannaturale, radicalmente diverso dal nostro, il termine «dio» era usato in quest'epoca per definire un essere in possesso di poteri soprannaturali, almeno se paragonato al *milieu* nel quale egli era inserito. Il «dio» potrebbe così essere sia di origine umana che soprannaturale. Si credeva in tal modo che ogni «dio» umano, che in qualche modo avesse acquisito poteri soprannaturali, generalmente continuasse la propria vita al di là della morte in forma divina. Sebbene più complessa della nostra, questa concezione di divinità umane non si può considerare in nessun modo il risultato di una «confusione di concetti» o di una «vaga comprensione del divino»; al contrario è molto più chiara delle idee religiose di molti uomini moderni, che danno l'idea di voler riempire bottiglie vecchie con vino nuovo.

Il concetto di umano e di soprannaturale, che incontriamo negli antichi racconti dei re divini, ci guida nell'analisi della relazione intercorrente, in epoca antica, tra uomini e demoni. Abbiamo visto che la linea di demarcazione fra uomini e spiriti nel folklore

occidentale non fu affatto netta e decisa, perché gli spiriti mostrarono spesso aspetto umano, servirono uomini, si unirono in matrimonio ad esseri umani ed ebbero da loro figli, mentre, d'altro canto, sia uomini che donne ebbero spesso contatti con spiriti o demoni, e talvolta assunsero perfino un carattere demoniaco. Così mentre i nostri contemporanei, e in genere anche le classi più elevate durante il medioevo, tracciarono il confine tra umano e soprannaturale al di sopra del mondo terreno, oltre il quale ammettevano solo l'esistenza del Redentore, della Santa Vergine e forse anche di alcuni santi, le popolazioni delle società primitive tracciavano quella stessa linea di demarcazione tra i loro stessi membri. Da una parte essi ponevano la gente comune, stupida, condannata a trascinare la vita nella fatica, o, nel migliore dei casi, a migliorare la sua condizione con l'aiuto di malie e incanti; dall'altra c'erano invece dei e demoni accanto agli uomini e alle donne che avevano il potere di penetrare nella sfera del soprannaturale. Questo confine, che non passa orizzontalmente ma verticalmente attraverso la società umana, si prolunga in quella degli animali e delle piante, come appare nei racconti di cavalli, gatti e cani dotati di poteri soprannaturali, di alberi viventi ecc. ecc. La demarcazione tracciata tra esseri umani e soprannaturali non è, dunque, una linea distinta. Tutti gli uomini, nel corso della loro esistenza terrena, vengono, in un modo o nell'altro, a contatto con i demoni; varia solo la modalità di questo contatto. Mentre la maggior parte degli uomini è condannata ad essere un puro trastullo dei poteri superiori al mondo umano, ci sono altri che riescono a ottenerne il favore, a comandarli, o anche ad entrare nella loro sfera per mezzo di riti e sacrifici. Le sfumature tra ciò che è umano e ciò che non lo è sono numerose e indefinite; tentare di definirle o di graduarle vorrebbe soltanto significare forzare un complesso di credenze che in realtà non conosce distinzioni. I rapporti tra uomini e demoni non sono stati oggetto di speculazioni finché la Chiesa non affrontò il problema e non tentò di risolverlo a suo modo. Per gli uomini dell'epoca si trattava di un problema concreto: essi credevano di dipendere da spiriti e tentavano in diversi modi di influenzarli, di arrivare ad avere contatti con loro, o, se possibile, di acquistare una parte del loro potere. Solo in questo modo essi ritennero possibile ricevere la loro parte di buona fortuna nella vita ed evitare la cattiva sorte, che essi pensavano unanimemente provenire dagli esseri soprannaturali esistenti accanto a loro. Il nuovo insegnamento secondo cui ci si poteva proteggere contro i poteri del «maligno», conducendo un'esistenza irrepreensibile per la gioia di un Dio buono ma distante, poté guadagnare terreno solo gradualmente. Questa dottrina cristiana non era incompatibile con l'antica credenza popolare, per cui mentre gli spiriti del folklore aiutano i loro seguaci già in questa vita, il Dio cristiano ricompensa i suoi fedeli solo nella vita futura.

La giustificazione morale introdotta dalle autorità ecclesiastiche nella concezione delle relazioni tra uomini e spiriti, ebbe in origine un'importanza di second'ordine nelle credenze popolari. Il favore degli spiriti non dipende da motivi morali, almeno non più di quanto non avvenga tra le persone comuni nelle loro mutue relazioni. L'arte

di accaparrarsi il favore degli spiriti e degli dei della religione popolare inferiore non ha nulla a che fare con categorie di carattere morale; essa non è né «buona», né «cattiva», né «diabolica», tranne che agli occhi del clero. Per la gente comune, invece, quest'arte era molto importante, dal momento che offriva l'unica possibilità di condurre un'esistenza sopportabile prima della morte. L'antica religione popolare non ha mai prospettato ai suoi adepti un'esistenza disperata dopo la morte, nonostante le dottrine cristiane su questo punto abbiano tenuto in vita fino a epoca recente una forte credenza a proposito di una dimora destinata ai defunti e collocata sulle montagne o sotto terra, dove essi tenevano le loro feste, come i nani o gli altri spiriti.

Riuscire ad avere un contatto con gli spiriti era, dunque, un problema di primaria importanza per l'uomo delle epoche passate. Il loro favore era per lui una condizione fondamentale per ottenere tutto ciò che rendeva la vita meritevole di essere vissuta. La ricompensa promessa dalla Chiesa in cambio della rinuncia a questi vantaggi materiali era troppo lontana e astratta per allettare i più. Dal momento in cui — dal XIII secolo in avanti — il cristianesimo si affermò come religione dominante, essa dovette per secoli combattere un'antica concezione di vita che avrebbe potuto essere soppiantata solo se una più profonda civilizzazione avesse indicato chiaramente la via per una più alta visione morale tra le classi inferiori d'Europa [...].

La credenza europea sulle streghe e sulla stregoneria dimostra, se paragonata a fenomeni analoghi in aree diverse, l'esistenza di una forma di magia primitiva che sembra avere avuto origine all'epoca in cui i nostri antenati vivevano di caccia e di agricoltura in un mondo in cui la foresta si estendeva incontrastata. Questi antichi streghe e stregoni si sforzavano di instaurare un contatto con le famiglie, strettamente legate fra loro, degli spiriti del legno, dell'acqua e delle montagne per riuscire ad avere il dominio su una natura che avrebbe voluto essere simile a quella degli spiriti; e sono proprio quest'ultimi che la popolazione nei suoi riti di fertilità tentava di influenzare per ottenerne salute e benessere. Gli spiriti, e le streghe accolte tra loro, ebbero potere su tutta la natura, seguendo questa concezione primitiva: essi concedevano fertilità, salute e forza a chi volevano, e, nello stesso tempo, colpivano i nemici con malattie e morte. Lo scopo principale della primitiva magia europea, se riguarda i riti di fertilità, cerimonie di purificazione o altri settori, o nel peggiore dei casi, nel proteggersi tenendo lontani quei membri che avevano intenzioni ostili.

Di conseguenza, le streghe e gli spiriti della credenza popolare sono in pratica due entità inscindibili tra loro. Un loro completo esame porta a concludere che a mala pena si trova un aspetto che renda plausibile una divisione degli spiriti della credenza popolare in gruppi distinti. Tutti insieme formano un'unica famiglia in cui streghe, spiriti della natura e spettri di morti appaiono manifestazioni abbastanza diverse dello stesso tipo di entità. Anche la distinzione tra streghe umane e puramente fantastiche diventa sempre meno chiara man mano che risaliamo indietro nel tempo, nello stesso modo in cui non è chiaramente determinabile, nell'antica religione europea, la distinzione tra divinità, uomini e animali.

Esaminando in modo più puntuale le diverse forme di stregoneria e di magia popolare si raggiunge la conclusione che esse sono così strettamente connesse tra loro da rendere impossibile in molti casi una distinzione. Quanto alla configurazione della stregoneria come ben definito fenomeno storico-religioso della fine del medioevo, esso può essere spiegato solo come il prodotto della fusione di catarismo, stregoneria popolare e culto degli spiriti. Nel Nord dell'Europa, dove il catarismo non attecchì affatto, la stregoneria conservò il suo antico carattere popolare. D'altra parte, la relazione tra le streghe «eretiche» dell'Europa centrale e le nostre «fattucchiere» popolari fu così stretta che la loro persecuzione avrebbe potuto nello stesso tempo essere estesa fino ad includere la Svezia e la Finlandia, ma non avrebbe potuto raggiungere la stessa intensità delle regioni in cui la stregoneria era stata assimilata ad una setta anti-cristiana. I punti di contatto tra stregoneria e magia popolare emergono chiaramente anche dal paragone tra le riunioni delle streghe e i riti agrari di fertilità che furono praticati contemporaneamente a quelle. L'unica sostanziale diversità tra questi due tipi di manifestazioni consiste nel fatto che, mentre i riti popolari di fertilità erano praticati pubblicamente con la partecipazione di tutto il villaggio, i sabba delle streghe erano celebrati in segreto, di notte, e vi prendevano parte solo le streghe e gli stregoni iniziati all'arte segreta.

La pratica di immolare lo spirito della natura, che questo culto implicava, costituiva il punto culminante sia del sabba che dei riti stagionali di fertilità. Di solito è uno spirito del grano o del legno, alle volte uno spirito dell'acqua che viene ucciso nei riti di fertilità popolare: nei sabba, invece, è un «diavolo». In ogni caso questi esseri sono rappresentati da un uomo mascherato, un animale, un fantoccio, un albero. In certi riti popolari di fertilità una figura chiamata «strega» viene bruciata durante una cerimonia che sotto ogni aspetto corrisponde all'uccisione sacrificale in altri simili riti: è quasi certo che anche questa cerimonia ha in origine il medesimo significato. La caratteristica benefica delle streghe e il loro legame con i riti di fertilità appaiono talvolta anche nel moderno folklore, ad esempio quando si dice che esse curano malattie, che donano cesti di cibo che non si vuotano mai, o che provocano una rapida crescita dell'erba del prato su cui esse hanno danzato. Anche la loro magia è dannosa solo in senso relativo, come nel caso di oggetti tolti a una persona e dati a un'altra, o in quello di malattie, o altri danni provocati dalla loro magia e spesso rimossi da alcune persone che possono invece considerare l'atto come molto benefico. Il fatto che l'uccisione della «strega» durante i *festivals* stagionali si sviluppasse più tardi in una distruzione simbolica di dannose influenze, implica uno sviluppo che corrisponde puntualmente a quello passato attraverso la Morte, «Lutero», e altre simili rappresentazioni. Come Mannhardt e Frazer hanno puntualizzato, esse esercitano sia un influsso malefico sia uno benefico, legato alla fertilità, e il loro carattere più tardo di capro espiatorio è il risultato di una trasformazione di significato.

Problemi sociali, conflitti individuali e stregoneria

di Keith Thomas

Le credenze che sono oggetto di questo studio ebbero una grande varietà di implicazioni sociali e intellettuali, ma una delle loro più significative caratteristiche fu quella di fornire una spiegazione alla sfortuna umana cercando di porvi rimedio. Non v'è dubbio che questa preoccupazione riflettesse le incertezze di un ambiente fortemente insicuro, anche se con ciò non vogliamo dire che fossero proprio queste incertezze a dar vita alle credenze magiche; anzi, la maggior parte di esse erano state ereditate da generazioni precedenti, ed erano quindi anteriori alla società in cui sorsero. Tuttavia l'ambiente del XVI e del XVII secolo, in alcuni suoi aspetti, fu particolarmente favorevole al loro sviluppo.

In primo luogo dovremo considerare il problema della mortalità. Nel corso di questi ultimi due secoli si può dire che la ricerca demografica per la storia d'Inghilterra sia stata soltanto iniziata, e l'incompletezza delle testimonianze sta probabilmente ad indicare che le nostre conoscenze intorno alla salute e alle condizioni fisiche degli uomini di quel tempo rimarrà sempre parziale; è certo, tuttavia, che gli inglesi del periodo Tudor e Stuart erano, rispetto a noi, quanto mai esposti alla sofferenza, alla malattia e alla morte prematura. Anche tra i nobili, le cui condizioni erano probabilmente migliori di quelle di tutte le altre classi, per i nati nell'ultima parte del XVII secolo la durata della vita poteva essere di 29,6 anni; oggi sarebbe di 70. Un terzo dei figli dei nobili moriva prima dei 5 anni, mentre tra coloro che raggiungevano l'età adulta, il tasso di mortalità era molto vicino a quello registrato in India nell'ultima decade del XIX secolo. A Londra le condizioni erano particolarmente gravi. Nel 1662, il primo demografo inglese, John Gaunt, calcolava che, su 100 bambini nati vivi nelle metropoli, 36 morivano entro i primi 6 anni e altri 24 nei successivi 10 anni: secondo i suoi calcoli, dunque, le probabilità di vita erano inferiori a quelle valide per l'India durante l'epidemia del 1911-12. La valutazione del Gaunt era forse troppo pessimistica, ma non dobbiamo dimenticare che egli viveva in un periodo in cui il tasso di mortalità era straordinariamente elevato. Verso la metà del XVI secolo la durata media della vita poteva essere di 40-45 anni, per gli abitanti della campagna, beninteso. Ma gli uomini del tempo non avevano bisogno di elaborate indagini demografiche per percepire quanto breve fosse la vita e quanto avverse fossero le circostanze alla loro sopravvivenza: nel 1635 uno scrittore osservava: «scopriremo che i morti tra i 30 e i 35 anni sono più numerosi di quelli che hanno superato questa età», e anche coloro che continuavano a vivere oltre questo limite potevano prevedere un'esistenza contrassegnata da continue sofferenze fisiche. Le fonti letterarie suggeriscono che a soffrire di una qualche malattia erano in molti, e l'impressione è

confermata dalle conclusioni che possiamo trarre dalle nostre conoscenze della dieta dell'epoca. Il rifornimento del cibo era sempre precario, e per tutto il periodo le sorti del raccolto annuo rimasero incerte: le scarse testimonianze disponibili indicano che, probabilmente, la quantità del grano da semina aumentò del doppio tra il 1500 e il 1600, ma altrettanto vale per la popolazione. Pare che circa un raccolto su sei fosse disastroso, mentre la mortalità poteva raggiungere cifre elevatissime quando i momenti di carestia coincidevano con epidemie su vasta scala, o ne erano la causa. Nel XVI secolo era raro, anche se non del tutto inconsueto, morire per le strade di fame o per assideramento, ma anche in tempi di abbondanza sembra che la maggior parte della popolazione soffrisse di carenze di vitamina A (burro e verdura) e di vitamina E (latte e uova). La prima di queste carenze sarebbe stata la causa dei numerosi disturbi alla vista (xerofthalmia), la seconda dei numerosi casi di rachitismo. Anche lo scorbuto era diffuso. La ben nota «malattia verde», delle giovani donne, alla quale veniva dato un significato sessuale, era clorosi, ovvero anemia prodotta da mancanza di ferro, e ne era spesso la causa il disprezzo delle classi elevate per la verdura fresca. I ricchi mangiavano troppa carne e soffrivano spesso di stitichezza, consideravano il latte bevanda non adatta agli adulti ed erano facilmente soggetti a infezioni delle vie urinarie che, a loro volta, davano origine a quella malattia tipica dell'epoca Stuart, il calcolo alla vescica. Le carenze alimentari delle classi più umili, per contrasto, riflettevano semplicemente povertà più che ignoranza. I lavoratori non ebbero carne e burro a sufficienza fino al XIX secolo; nel XVII è probabile fossero immuni dai calcoli e dalla gotta, malattie che invece tormentavano chi stava meglio di loro, ed è anche probabile avessero denti più sani per l'abitudine di mangiare più vegetali. Ma erano costantemente denutriti e facilmente soggetti alla tubercolosi e a disturbi intestinali («griping in the guts») a causa del cibo di cattiva qualità. Inoltre sia i poveri che i ricchi erano vittime di infezioni dovute a mancanza d'igiene, all'ignoranza di una qualsiasi azione antisettica e all'assenza di condizioni sanitarie vere e proprie. Le epidemie furono la causa del 30% dei casi di morte nella Londra del XVII secolo: erano ondate periodiche di influenza, tifo, dissenteria e, nel XVII secolo, vaiolo, una malattia che secondo un medico del tempo, Thomas Sydenham, avrebbe prima o poi colpito la maggior parte della popolazione. Tra il 1670 e il 1689, 30.000 persone morirono di vaiolo a Londra, e lo studio degli annunci comparsi sulla «London Gazette», tra il 1667 e il 1774, mostra come su 100 persone disperse, delle quali si dava descrizione, 16 recassero i segni del vaiolo.

L'epidemia più temuta di tutte era la peste bubbonica che rimase endemica fino all'ultimo quarto del XVII secolo. Era una malattia tipica delle città e colpiva in modo particolare i poveri che, vivendo ammassati nella sporcizia, attiravano i ratti neri portatori delle pulci che propagavano il contagio. (Si tenga presente che, come oggi in India, così in alcune regioni dell'Inghilterra del XVII secolo, le classi più povere usavano sterco bovino come combustibile). Nei centocinquanta anni che precedettero la grande epidemia del 1665, Londra fu esente da peste soltanto per una dozzina d'anni:

tranne che per questo periodo, si pensava ne fosse morto ogni anno un certo numero di persone, e di tanto in tanto vi erano esplosioni violente, anche se molte delle morti che i contemporanei attribuivano alla peste erano dovute, con tutta probabilità, ad altre cause. Si pensa che nel 1563 fossero morti circa 20.000 londinesi; nel 1593, 15.000; nel 1603, 36.000, ovvero un sesto degli abitanti; nel 1625, 41.000, un altro sesto; nel 1636, 10.000 e nel 1665 almeno 68.000. Nelle città di provincia, poi, le morti da peste eliminavano una percentuale di popolazione ancor più elevata.

Il terrore della peste era dovuto alla sua comparsa improvvisa, alla sua virulenza, e agli effetti che produceva nell'ambito sociale. Le classi elevate abbandonavano temporaneamente le aree colpite e lasciavano morire i poveri: le conseguenze, di solito, erano disoccupazione, scarsità di cibo, saccheggi e violenze. Gli sfollati stessi erano oggetto di ostilità da parte degli abitanti della campagna che temevano di venire contagiati. Ulteriori violenze derivavano dalla resistenza popolare ai provvedimenti di quarantena e alle restrizioni delle autorità alla libertà di spostamento, ma soprattutto all'ordine di chiudere in casa il contagiato e i suoi familiari. La peste, diceva un predicatore, era tra tutte le malattie: La più spaventosa e la più terribile; ... allora tutti gli amici ci abbandonano, allora uomini e donne siedono o giacciono soli e diventano estranei ai propri parenti. Se uno ha la febbre gli è di un certo conforto prendere il bastone accanto al letto e bussare, e il suo servo arriva e lo aiuta con un cordiale. Ma se uno è ammalato di peste, allora siede e giace tutto solo.

Quando un viaggiatore visita oggi un paese che richieda certe precauzioni sanitarie, si procura tutti i ritrovati della medicina moderna: prende pillole contro le infezioni intestinali, si vaccina contro il vaiolo, fa iniezioni contro il tifo, la peste e la febbre gialla. Per gli abitanti dell'Inghilterra dell'epoca Tudor e Stuart precauzioni del genere non esistevano: la scienza medica era infatti impotente di fronte alla maggior parte delle minacce alla salute di quel tempo. Esisteva una professione medica organizzata, ma aveva ben poco da offrire. Nel XVI e all'inizio del XVII secolo i medici che uscivano dalle università avevano ricevuto un'educazione puramente accademica, fondata sui principi della fisiologia umorale, così come era illustrata nelle opere di Ippocrate, Aristotele e Galeno. Si insegnava loro che la malattia aveva origine da uno squilibrio di umori (sangue, flemma, bile gialla e bile nera). La diagnosi consisteva nello stabilire quale di questi umori avesse determinato la malattia; dopo di che si decideva una terapia che doveva portare di nuovo l'equilibrio tra i quattro elementi, sia con prelievi di sangue (con salassi, incisioni, o applicazione di sanguisughe), sia prescrivendo al paziente una serie di purganti e di emetici. Il medico percorreva così un circolo vizioso, alternando estrazioni di sangue a purganti, e accompagnando il tutto con la prescrizione di pomate, unguenti e pozioni. Il suo interesse si concentrava su quelli che noi oggi chiameremmo i sintomi della malattia — febbre o dissenteria — piuttosto che sulla malattia in sé. L'urina del malato era considerata l'ausilio più valido per stabilire le sue condizioni ed alcuni medici ritenevano sufficiente esaminare l'urina senza visitare il paziente, anche se questa prassi veniva condannata dal Collegio Reale

dei Medici. Non era forse vero, secondo la più rigorosa teoria galenica, che uno degli umori doveva per forza dominare in maniera innaturale? Così, lo stato perfetto di salute era pressoché irraggiungibile per definizione.

Dunque nel XVII secolo i medici non erano assolutamente in grado di diagnosticare e di curare la maggior parte delle malattie. R. Burton dichiarava: «Essi non sanno curare molte malattie quali apoplezia, epilessia, litiasi, stranguria, gotta . . . febbre quartana; una comune febbre spesso li sconcerta tutti». La medicina interna doveva dipendere dal lento sviluppo della fisiologia e dell'anatomia, non esistevano raggi X o stetoscopi, e il medico normalmente ignorava quello che avveniva all'interno del corpo del malato. Esistevano chirurghi che trattavano tumori, ulcere e malattie veneree, ma quest'arte era considerata inferiore dai medici; d'altra parte, senza anestetici e antisettici, la chirurgia poteva fare ben poco. Nella maggior parte dei casi le operazioni consistevano in amputazioni, trapanazioni del cranio, asportazioni di calcoli, interventi sulle ossa, incisioni di ascessi. I pazienti, com'era comprensibile, erano terrorizzati all'idea di sottoporsi a questo genere di torture, anche perché dopo questi interventi i casi di morte erano elevati. Il compendio di Richard Wiseman, *Severall Chirurgicall Treatises* (1676), era volgarmente noto come *Il libro dei martiri di Wiseman*.

L'inadeguatezza della tecnica medica dell'epoca era evidente soprattutto quando si trattava di far fronte alla minaccia della peste. Alcuni medici si erano accorti che in tempi di peste i ratti uscivano dalle loro tane, ma non associavano il fatto alla malattia, anzi, raccomandando l'uccisione di cani e gatti per controllare l'infezione, probabilmente peggioravano la situazione. Preferivano cercare le cause della peste nella combinazione di vapori malsani nell'aria e nella corruzione degli umori del corpo, anche se le opinioni sulle cause di questi fenomeni e sulla contagiosità del morbo erano contrastanti. Nel 1603 un predicatore diceva apertamente: «Di dove venga, da che cosa abbia origine e perché sia mandato . . . essi confessano di non sapere». Si raccomandava inoltre ogni sorta di amuleti e antidoti, come il tabacco, l'arsenico, il mercurio, i rospi rinsecchiti. Numerosi erano gli sforzi volti ad acquietare il panico popolare: si diffondeva la voce, ad esempio, che chi si fosse mantenuto tranquillo sarebbe stato immune dalla peste. Quale ulteriore rimedio i medici prescrivevano migliore igiene, cosa del tutto prudente, e l'isolamento degli infetti nelle proprie abitazioni, il che non era altrettanto prudente poiché gli altri famigliari venivano così esposti al pericolo del contagio. Nel 1665, all'epoca della grande peste non si era compiuto alcun progresso degno di nota nello studio della malattia. Il segretario in carica della Società Reale dei Medici confessava: «È un male misterioso, e temo che tale rimarrà, nonostante tutti gli studi e tutte le dispute di cui è stato oggetto».

Tuttavia la maggior parte della popolazione non si dava grande pensiero per l'incapacità dei medici di curare questa malattia e, con essa, molte altre: in realtà, le cure di un medico qualificato erano inaccessibili perché molto pochi erano coloro che

esercitavano questa professione. Il Collegio Reale dei Medici era stato istituito nel 1518 per sovrintendere e autorizzare alla professione i medici della *City* londinese, entro un raggio di sette miglia, e pare esercitasse questo monopolio in modo geloso e restrittivo: mantenne infatti limitato il numero dei suoi membri nonostante il successivo aumento degli abitanti della *City*. Nei primi anni della sua fondazione il Collegio aveva soltanto 12 membri, mentre la popolazione di Londra era forse di 60.000 abitanti; nel 1589 il numero dei membri del Collegio era salito a 38, mentre la popolazione era più che raddoppiata; successivamente il numero degli abitanti continuò ad aumentare in modo vistoso, ma quello dei membri del Collegio rimase quasi inalterato fino al periodo della Guerra Civile; nel 1663 fu portato a 40 e, nel tardo periodo Stuart, aumentò ancora, ma la proporzione tra la popolazione londinese e i suoi membri residenti dotati di licenza non può mai essere stata inferiore a 1 su 5000, e in genere, poteva anche essere superiore.

Nelle province dove le licenze alla professione medica rilasciate dal Collegio non furono mai così importanti come quelle della Chiesa e delle Università, la situazione era leggermente migliore. Il numero dei medici di provincia crebbe regolarmente per tutto il periodo. Uno studioso moderno ha compilato una lista di 814 medici che ottennero la licenza tra il 1603 e il 1604: Norwich ne aveva 17, Canterbury 22, Exeter 13 e York 10. È possibile che non tutti questi abbiano esercitato o che la stessa lista dia una stima inferiore al valore poiché non tutti i documenti dell'epoca sono arrivati fino a noi. Verso la fine del XVII secolo, ben poche dovevano essere le città sedi di mercato senza un medico residente: il teologo nonconformista Richard Baxter, che afferma di non essere stato quasi mai libero da sofferenze fisiche, da giovane aveva potuto consultare 36 medici diversi.

I medici tuttavia costavano troppo per gli strati più umili della popolazione — cioè la metà di essa — anche se spesso adeguavano le proprie parcelle alla tasca del cliente: nel XVII secolo un signore poteva aspettarsi di dover pagare circa una sterlina al giorno per assistenza medica, ma le persone più umili potevano cavarsela con pochi scellini, sempre che il medico fosse disposto a farlo. Nondimeno molti si lamentavano che soltanto i ricchi potevano permettersi il medico regolarmente: «La medicina», dichiarava il vescovo Latimer nel 1552, «è un rimedio possibile soltanto per i ricchi e non per i poveri; il povero infatti non può pagare il medico». Alla fine del XVII secolo Richard Baxter scriveva: «molte migliaia di persone giacciono ammalate e muoiono perché non hanno denaro per pagare il medico». Anche coloro che avevano un reddito modesto, di 20 o 30 sterline annue, avevano difficoltà a trovare «dieci scellini per aver salva la vita in caso di necessità». Nel 1687 il

Collegio Reale dei Medici stabilì che i propri membri dovevano prestare consulenza gratuita ai poveri e, poco dopo, istituì un dispensario provvisorio che vendeva medicinali a prezzo di costo, misura che irritò i farmacisti e non risolse il problema. Le parrocchie dovevano pagare tariffe mediche per i propri poveri e alcuni municipi assumevano medici condotti, ma l'istituzione di un servizio medico statale era

auspicato soltanto dagli utopisti. Uno di essi, John Bellers, dichiarò nel 1714 che metà delle persone che morivano ogni anno soffriva di malattie curabili e che soltanto la povertà impediva loro di curarsi.

Anziché ai medici, i pazienti potevano rivolgersi ai chirurghi o ai farmacisti. Nel 1514, 72 chirurghi ottennero la licenza per esercitare la professione nella città di Londra, mentre nel 1634 si pensa che i farmacisti raggiungessero il numero di almeno 150; nel 1701 si diceva che a Londra ve ne fossero 1000, più 1500 apprendisti. Superavano così i medici nella proporzione di 5 a 1. I farmacisti si arrogarono il diritto di fare diagnosi e prescrivere medicinali, oltre a fornirli direttamente, benché i medici opponessero resistenza a questa incursione nelle loro competenze: il XVII secolo fu testimone di una lunga battaglia giuridica che si protrasse fino al 1704, quando il diritto dei farmacisti alla consulenza medica fu sospeso dalla Camera dei Lords. Ma essi esercitarono a lungo la professione. nelle province, dove la distinzione tra medici, farmacisti e chirurghi era meno rigida e anche a Londra, prima della fine del XVII secolo, si vantavano di avere in mano il 95% della professione medica, finché, dopo il 1704, la loro arte subì una definitiva evoluzione verso la condizione dei professionisti moderni. I loro trattamenti non erano necessariamente inferiori a quelli offerti dai medici, anzi il numero dei loro clienti li costringeva a prescrivere nuovi medicinali al posto dei rimedi umorali tradizionali, cosa che il Collegio Reale guardava con sospetto.

Ma l'impatto della medicina organizzata sugli strati più bassi della popolazione fu soltanto poco più che superficiale. Molti poveri preferivano ignorare del tutto le categorie autorizzate alla professione e consultare invece una brava erborista, o altri rappresentanti di quella «grande moltitudine di persone ignoranti», che il Parlamento aveva denunciato nel 1512 per pratica medica illegale. Tra il 1542 e il 1543 un altro atto del Parlamento aveva concesso di curare ferite esterne e di fare prescrizioni per curare i calcoli a tutti coloro che avessero la preparazione necessaria. Secondo un libellista, nel 1699 non vi era «orinatoio pubblico nella *City*» che non fosse ornato di manifesti reclamizzanti i servizi di qualche ciarlatano che si faceva passare per medico. Alcune delle panacee così vendute riflettevano genuine credenze popolari in erbe e radici, altre arrecavano seri danni al paziente, talora addirittura fatali.

Ma questo fu soprattutto il periodo che vide nascere la medicina domestica. Ogni donna di casa aveva il suo repertorio privato di cure. Nel 1649 Nicholas Culpepper osservava: «Di qualsiasi cosa soffriate, il primo individuo che incontrerete vi saprà prescrivere una medicina adatta», e gli abitanti del villaggio di Dry Drayton nel Cambridgeshire dichiaravano nel 1662: «Nessuno esercita la professione di medico o di levatrice, solo dei vicini generosi si aiutano l'un l'altro». In realtà non si ricorreva mai ai medici per i parti, fatta eccezione per i ricchi o per casi particolarmente gravi. Numerosissime erano le levatrici, con o senza licenza, ma la loro preparazione era rudimentale: il forcipe fu inventato da Peter Chamberlen all'inizio del XVII secolo e, secondo una levatrice, nel 1687 i due terzi degli aborti e delle morti all'atto della

nascita o nei primi mesi di vita erano da attribuirsi all'incompetenza e all'inefficienza delle sue colleghe. La moglie di un farmacista, un certo Newmark, era talmente atterrita dall'idea che una levatrice le si potesse soltanto avvicinare che il marito dovette prometterle che l'avrebbe chiusa da sola in una stanza fino a che non avesse partorito.

Quanto agli ospedali, alla fine del XVII secolo a Londra esistevano per gli ammalati soltanto S. Bartholomew e S. Thomas, e anche altrove ne esistevano pochi. Dovevano servire in primo luogo per i poveri: nessuna persona che vantasse una discreta posizione sociale poteva pensare di entrare in ospedale come paziente e se l'avesse fatto avrebbe certamente corso il rischio di contrarre qualche fatale malattia infettiva.

Ancor meno si poteva fare per i malati di mente. Il principale interesse della medicina del tempo era quello di curare i mali del corpo: «Quanto alle malattie della mente», scriveva Richard Burton «non ce ne occupiamo». Gli psicopatici furiosi venivano rinchiusi dai parenti, tenuti sotto controllo dagli ufficiali parrocchiali o mandati presso case di correzione. Le forme di malattia mentale meno drammatiche erano invece considerate casi di malinconia, da curare con purganti o prelievi di sangue, ma potevano anche essere scambiate per *hysteria* ed essere associate a disfunzioni dell'utero. L'origine uterina delle malattie nervose rimase convinzione più o meno radicata in Inghilterra fin verso la fine del XVII secolo, quando Thomas Willis formulò la teoria dell'origine cerebrale dell'*Yhysteria*, diventando così un pioniere della scienza neurologica.

Non esisteva dunque alcuna istituzione medica ortodossa che offrisse cure soddisfacenti per le malattie mentali. Vari professionisti di basso livello ottennero licenze come «curatori di pazzi e di persone folli», e alcuni di essi istituirono manicomi privati, ma anche il Bethlem Hospital (Bedlam) di Londra dimetteva i suoi pazienti come incurabili se non guarivano entro un anno. Così era facile cercare spiegazioni soprannaturali per la depressione mentale, mentre il clero forniva il maggior numero di psicoterapisti: come dichiarava il profeta puritano William Perkins, la medicina, da sola, non bastava a curare la malinconia.

Queste erano le circostanze in cui acquistavano prestigio tanti metodi non proprio ortodossi di curare le malattie. Se, da un lato, la popolazione in genere non amava la medicina galenica per i suoi rimedi nauseabondi ed era atterrita dalla chirurgia, dall'altro, alcune tra le persone più intelligenti del tempo esprimevano il loro assoluto disprezzo per la teoria medica convenzionale, mentre i pratici fuori legge, ai quali il Collegio Reale dava la caccia, trovavano spesso protettori influenti. Re Giacomo I considerava la medicina accademica del tutto inutile perché frutto di semplici congetture; Francis Bacon pensava che i «pratici e le vecchie» avessero «molto maggior successo con le loro cure dei medici istruiti»; Robert Burton, l'arcivescovo di Abbot, e molti altri uomini meno noti del tempo facevano dichiarazioni analoghe; alcuni scienziati e intellettuali seguivano l'esempio di Paracelso ed erano disposti ad apprendere dagli erboristi e dalle donne esperte; Thomas Hobbes, che nutriva un vivo

interesse per il problema della sopravvivenza, concludeva che avrebbe preferito «consultare o ricevere cure mediche da una vecchia esperta che fosse stata al capezzale di molti ammalati piuttosto che dal più dotto ma inesperto medico»; i dottori in medicina, pensava Lodowic Muggleton, erano «i più grandi imbroglioni ... al mondo e, se non fosse mai esistito un dottore in medicina, gli uomini sarebbero vissuti più a lungo e in migliori condizioni di salute»..

Prima di sottovalutare queste opinioni non tecniche dovremmo ricordare che persino Thomas Sydenham, il più grande medico del XVII secolo, pensava sarebbe stato meglio per molti pazienti che la medicina non fosse mai stata inventata. Notava inoltre come molti poveri dovessero la propria vita al fatto stesso di non potersi permettere le cure convenzionali. Non era il solo, per la verità, ad avere queste opinioni tra i suoi colleghi: John Aubrey ricordava: «Ho sentito dire dal dotto e pio dr. Ridgeley che se si conoscesse la malvagità e la disonestà (oltre all'ignoranza) dei medici e dei farmacisti, la gente li prenderebbe a sassate quando passano per strada». Dunque l'impotenza davanti alla malattia fu un elemento essenziale dello sfondo su cui si inseriscono le credenze sulla magia. Altrettanto essenziale fu la vulnerabilità nei confronti di altro genere di sfortuna, specialmente quando questa colpiva all'improvviso. Dopo la peste, forse, la più grave minaccia alla sicurezza fu l'incendio. Nel XVI e XVII secolo era un rischio molto più frequente di quanto non lo sia oggi, e minori erano le attrezzature per domarlo. Le città, con i tetti di paglia, i camini di legno, le abitazioni vicine le une alle altre, erano facilmente vulnerabili. Poiché non esistevano fiammiferi, spesso si preferiva procurarsi un secchio di carboni ardenti da un vicino piuttosto che perder tempo a manovrare l'acciarino. Durante la notte ci si serviva di candele che, se venivano collocate in un luogo particolarmente asciutto, potevano facilmente dar fuoco alla casa: «Temi la candela, mia buona moglie», ammoniva l'agricoltore Thomas Tusser, «temi la candela nel granaio, nel fienile, nel ripostiglio». Quando si dovevano pulire i camini si era soliti ricorrere a una soluzione rapida, e cioè si sparava o si dava fuoco all'interno; questo fu appunto il modo in cui ebbe inizio l'incendio di Beccles nel 1586: 80 case bruciate ne furono il risultato. Un ulteriore rischio proveniva dalle numerose botteghe artigianali sparse tra le abitazioni, dove il rispetto delle misure di sicurezza era del tutto rudimentale. I tintori, i birrai, i fabbricanti di sapone erano una continua fonte di pericolo: l'incendio che causò 200.000 sterline di danni a Tiverton, nel 1612, ebbe inizio quando la fornace di un tintore fu lasciata surriscaldare.

Alcune delle più clamorose conflagrazioni furono il risultato di negligenza causata da condizioni di vita primitive. 150 edifici furono danneggiati a Woburn nel 1595 perché una donna aveva provocato l'incendio della propria casa gettando i pagliericci usati sul fuoco; Tiverton fu gravemente danneggiata nel 1598 quando un incendio fu provocato da alcune mendicanti che avevano cercato di cuocere dei dolci sulla paglia, non potendosi permettere l'acquisto di legna; buona parte di Northampton fu distrutta nel 1675 quando una donna lasciò sul fuoco troppo a lungo la pentola del bucato, e,

nel 1689 il palazzo di Whitehall fu quasi interamente bruciato perché una lavandaia danese, per accelerare l'asciugatura della biancheria, aveva acceso in casa un fuoco di carboni. L'incendio, una volta scoppiato, di rado poteva essere domato. Le tecniche anti-incendio rimasero sostanzialmente inalterate dalla conquista Normanna alla morte di Elisabetta I. Anche i municipi più dotati nel campo delle attrezzature disponevano soltanto di secchi di pelle, di qualche scala e di ganci di ferro per tirare giù i tetti di paglia ed impedire che l'incendio si estendesse. Fino alla metà del XVII secolo non esistevano congegni meccanici per proiettare l'acqua verso l'alto, e anche l'approvvigionamento d'acqua non era sempre sicuro. Alcune città richiedevano ai proprietari di case di tenere dei secchi d'acqua fuori della porta, altre cercavano di limitare la costruzione di edifici di legno e con il tetto di paglia. Tale era stata la politica ufficiale della *City* londinese fin dal XII secolo, ma i regolamenti di questo tipo erano più facilmente formulati che tradotti in pratica, e le attrezzature anti-incendio si rivelavano tristemente inadeguate quando le fiamme ormai avvampavano. Non esistevano vigili del fuoco, e allo scoppio di un incendio la scena era quella del caos più completo. Il solo metodo antincendio di una certa efficacia che si conoscesse all'epoca era quello di far saltare le case vicine per impedire che il fuoco si propagasse, ma così accadeva che, quando le fiamme cessavano, c'era inevitabilmente parecchio lavoro per i ladri.

Incapaci di impedire lo scoppio di un incendio e praticamente inermi quando si verificava, gli uomini dell'epoca non disponevano di migliori rimedi quando si trattava di affrontare la perdita dei propri beni. Non ci fu assicurazione sugli incendi fino all'ultimo ventennio del XVII secolo e a chi fosse stato vittima di un incendio non rimaneva altro da fare che richiedere un'autorizzazione da parte della Chiesa affinché si raccogliessero elemosine in suo favore nei luoghi di pubblico culto. Le lettere che autorizzavano a mendicare venivano emesse per una grande varietà di scopi caritatevoli e la loro efficacia era pari a quella che può avere oggi la vendita di bandierine a scopo di beneficenza, ma il loro prestigio diminuì a causa delle frodi che cominciarono a crescervi intorno. Esse ci aiutano tuttavia a formulare una valutazione dei danni arrecati dagli incendi: mostrano, ad esempio, che negli ultimi cinquant'anni del XVII secolo ci furono 89 incendi diversi che recarono danni per 1000 o più sterline ciascuno; il costo complessivo di questi grossi incendi può essere fissato nella cifra di 913.416 sterline; dobbiamo però ricordare che da essa sono esclusi i danni del grande incendio di Londra del 1666: circa 10 milioni di sterline, oltre 13.000 case distrutte, 100.000 persone senza tetto. Sono esclusi anche altri incendi minori, oltre a quelli di cui non ci è giunta notizia. Tutto questo avveniva in un periodo in cui i metodi antincendio cominciavano a migliorare; nel XVI secolo la situazione doveva essere ancora più grave.

Come puro e semplice fattore economico, l'incendio era dunque estremamente importante. Ma ancora più gravi erano le conseguenze umane: non c'era infatti evento che potesse simboleggiare in modo più eloquente l'instabilità delle sorti umane:

«Colui che a un'ora poteva valere 5000 sterline e, come disse il profeta, beveva il vino da coppe d'argento, un'ora poteva non avere neppure un piatto di legno in cui mangiare la carne, né un tetto per coprire il suo triste capo». Le lettere che venivano lette ad alta voce nelle chiese la domenica servivano a ricordare costantemente che in un istante l'uomo poteva essere gettato dalla ricchezza nella più squallida povertà, e che non si poteva sapere a chi sarebbe toccato. La minaccia psicologica era resa più grave dalla casualità del pericolo. Alcune città evitarono grandi incendi, mentre altre ne furono ripetutamente colpite: Tiverton fu incendiata 3 volte (1598, 1612, 1731); Marlborough Blandford, Dorchester e Beaminster ne soffrirono ripetutamente; Warwick e Northampton ebbero un solo grave incendio, ma in entrambi i casi gran parte della città fu distrutta; nella metropoli, infine, gli incendi erano tanto comuni che quando cominciò il grande incendio del 1666 quasi nessuno, nelle immediate vicinanze, vi fece caso.

In questo modo povertà, malattia, calamità improvvise erano aspetti familiari alla società di allora, ma non dobbiamo commettere l'errore anacronistico di credere che gli uomini del tempo ne fossero spaventati nel modo in cui lo saremmo noi se fossimo proiettati indietro nel tempo: nell'Inghilterra dei Tudor e degli Stuart, infatti, si era quanto mai abituati alla malattia e ben poche erano le speranze di potere vivere a lungo. I genitori non si preoccupavano dei propri figli perché ben sapevano che avrebbero potuto perderli durante l'infanzia. Mariti e mogli erano ben disposti all'idea che il coniuge sopravvissuto contraesse un nuovo matrimonio. L'atteggiamento dei poveri nei confronti dei propri cari era spesso quello di noncurante stoicismo, mentre, tra la borghesia, molti osservatori notavano insensibilità al pericolo della peste e, in genere, una certa riluttanza ad obbedire alle regole studiate proprio per la loro sicurezza. Quando vi era la minaccia della fame, i poveri erano capaci di usare la violenza per procurarsi il cibo, ma non raggiungevano un'aperta ribellione e non si mostravano interessati a cambiare le strutture della società in cui vivevano: diversamente dagli abitanti dei paesi sottosviluppati di oggi, non conoscevano altri paesi stranieri dove le condizioni di vita fossero migliori. Invece di adoprarsi per le riforme sociali, essi si orientavano spesso verso metodi di liberazione più diretti. Il bere, ad esempio, era quasi una struttura portante nell'edificio statale, aveva un suo ruolo in quasi ogni cerimonia pubblica, ogni funzione professionale, ogni occasione privata di gioia o dolore. Alle fiere e ai mercati, che fino al 1874 rimasero esenti da normali restrizioni di licenza, il consumo di alcool poteva essere enorme: «Andate all'estremo capo della città dove c'è una fiera», osservava un predicatore nel 1638, «e là giacciono come su un campo di battaglia; qui un uomo, là un altro». Come notava un francese nel 1672, non vi era affare in Inghilterra che si potesse trattare senza boccali di birra: i predicatori tardo-medievali si lamentavano che i lavoratori erano ubriachi almeno una volta la settimana, mentre, durante il regno di Carlo II, i visitatori stranieri

osservavano che gli artigiani non lasciavano passare un giorno senza recarsi alla birreria.

La birra di per sé era economica da produrre. Il prete di campagna elisabettiano William Harrison ne produceva due galloni al mese nella propria abitazione con una spesa di soli 20 scellini per volta, e anche se non sappiamo quanto numerosa fosse la sua famiglia, il consumo quotidiano doveva essere certamente elevato. Pare che sia in mare che sulla terraferma, fosse concessa la quantità media di un gallone di birra *pro capite* al giorno; la birra era infatti un elemento fondamentale nella dieta quotidiana, sia in quella dei bambini che in quella degli adulti. Le prime cifre di cui disponiamo per il consumo nazionale di birra, riferibili agli ultimi anni del XVII secolo, mostrano come nel 1684 in Inghilterra e nel Galles l'imposta di consumo fosse applicata su un totale di 6.318.000 barili di birra (4.384.000 di birra forte, 1.934.000 di birra leggera), barili che contenevano 36 galloni a Londra e 34 nelle province. Ciò induce a credere che ciascun abitante del paese, uomo, donna o bambino, consumasse circa 40 galloni l'anno, vale a dire una pinta al giorno. Ma bisogna ancora tener conto del margine rappresentato dalla birra confezionata privatamente, sulla quale non si pagavano tasse. Gregory King calcolava che nel 1688 quest'ultima raggiungesse un 70% in più rispetto alla totale produzione nazionale: anche senza questa aggiunta la cifra del consumo *pro capite* è la più elevata che si conosca nei tempi moderni, e tutto ciò senza tener conto del vino importato e del crescente consumo di liquori.

Può darsi che fosse l'aumentato consumo di carne e di pesce salati nel XVII secolo a determinare una maggiore sete, ed è anche probabile che l'apatia prodotta da una dieta prevalentemente cereale creasse una più forte esigenza di stimolanti. La mancanza di alternativa con altre bevande incoraggiò ulteriormente il consumo dell'alcool. Il té e il caffè erano ancora dei lussi: il té costava 25 scellini la libbra alla fine del XVII secolo e non si affermò come bevanda della classe lavoratrice fino all'ultimo quarto del XVIII secolo; il caffè aveva un ruolo ancor meno importante nelle abitudini della maggior parte della popolazione, anche se divenne molto di moda tra i londinesi raffinati.

L'alcool era così una droga essenziale che fungeva da anestetico alle fatiche del vivere. L'ubriachezza abbatteva le barriere sociali e donava ai disperati un temporaneo ottimismo. Era diffusa nelle prigioni elisabettiane e nelle classi più umili. (Fu soltanto nel XVII secolo che il signore si sostituì al pezzente come il membro, per antonomasia, più «ubriacone» della comunità). I poveri si davano al bere per cancellare certi orrori della propria esistenza; l'alcool scorreva liberamente nei periodi di pestilenza: «Ho visto io stesso», ricordava un predicatore nel 1638, «quando gli annunci di morte raggiungevano il culmine, becchini che non mostravano esitazione alcuna nel trasportare i morti alle loro tombe, e molti altri barcollare ubriachi per le strade». Durante le esecuzioni si offriva sempre da bere al condannato: la strega Ann Bodenhams, giustiziata a Salisbury nel 1653, continuava a chiedere da bere, e sarebbe

morta ubriaca se i suoi giustizieri gliel'avessero concesso. La birra, scriveva un contemporaneo:

conforta la mente oppressa e turbata; farà ridere una vedova in lacrime e le farà dimenticare il dolore per la morte del marito; ... è la più calda fodera del mantello di un uomo nudo; sazia e allevia la fame e il freddo; un brindisi è il conforto del povero, l'acquisto più prezioso del pastore, del falciatore, dell'aratore, del fabbro, è il tesoro dello stagnino, il gioiello del venditore ambulante, la gioia del mendicante, e la nutrice affettuosa del prigioniero.

Tra i poveri, ben poche erano le cose che potevano sostituire il ruolo del bere, quello cioè di fare apparire la vita momentaneamente più sopportabile. C'era più valore in una botte di birra che nei quattro vangeli, aveva dichiarato un eretico del XV secolo; il malto, aggiungeva, giustificava meglio della Bibbia i voleri divini nei confronti dell'umanità.

Una forma più nuova di narcotico era il tabacco che fu introdotto in Inghilterra all'inizio del regno di Elisabetta I e alla sua morte, si era già affermato in modo definitivo. Dapprima ci fu il tentativo di presentare il tabacco soltanto nei suoi aspetti terapeutici, ma presto tale pretesto non convinse più. Nel 1597 un tale osservava che i fumatori consumavano tabacco «per piacere. . . e non potevano farne a meno proprio per nulla nel corso del pranzo». Alcuni osservatori dicevano di conoscere fumatori incalliti che fumavano la pipa dalla mattina alla sera e persino a letto. «Essere privati del tabacco è per alcuni la morte», dichiarava un membro del Parlamento nel 1621. Tuttavia, fumare la pipa era un'abitudine costosa: il tabacco variava molto di prezzo a seconda della provenienza, ma, durante il regno di Giacomo I, molto di rado il prezzo fu al di sotto di 1 sterlina per libbra. Spesso costava anche di più; le cifre per il consumo nazionale sono confuse, ma indicano un costante aumento, da una media annua di 140.000 libbre nel 1614-21 a 11.300.000 nel 1669-1709. Ciò indica che il consumo *pro capite*, da meno di un'oncia annua, all'inizio del secolo, salì, verso la fine, a circa due libbre. Il tabacco deve aver avuto un effetto distensivo sul sistema nervoso degli inglesi del periodo Stuart; uno storico moderno ha suggerito (e forse non è proprio una battuta) che esso contribuì a stimolare le virtù del compromesso politico che ebbe luogo nel tardo XVII secolo. La Santa Comunione, pensava Christopher, si sarebbe potuta distribuire meglio dentro una pipa.

Un altro modo per evadere dalla realtà era il gioco. Oggi la prospettiva di vincere una fortuna al totocalcio attrae milioni di persone e incoraggia all'ottimismo le classi lavoratrici in difficoltà. Nel XVII secolo il gioco distoglieva i lavoratori poveri dal cercare di migliorare le proprie condizioni e dall'attività politica, con la prospettiva che il fortunato avrebbe potuto elevare il suo stato, nonostante le carenze del sistema sociale. Si scommetteva con le carte, i dadi, i cavalli, le corse a piedi, la lotta tra l'orso incatenato e i cani, le lotte dei galli e un'infinita quantità di passatempi del genere. Anche i poverissimi giocavano poste alte in rischiose speculazioni, e i documenti dei procedimenti penali del tempo, di tanto in tanto, contengono riferimenti a lavoratori

incapaci di mantenere moglie e figli per aver perduto tutto il loro denaro giocando a carte. Nel 1663 Samuel Pepys si stupì nel vedere comuni lavoratori perdere cifre come 10 o 20 sterline scommettendo sui galli e l'orso e i cani.

Queste erano dunque le abitudini che intere generazioni di riformatori borghesi avrebbero cercato di distruggere nelle loro successive campagne per la riforma dei costumi, combattendo contro i passatempi popolari, le birrerie e l'ubriachezza delle classi più umili. Ma, in realtà, quello contro cui combattevano era il fatalismo impotente di chi non vedeva altra alternativa se non quella di affogare i propri dolori. Le credenze delle quali ci occupiamo erano tutte fondate sulla necessità di far fronte alla sventura e di mitigarne il rigore, ma non dobbiamo dimenticare che alcuni uomini del tempo preferivano ricorrere a forme di evasione più drastiche e immediate [...].

Utilità delle credenze magiche

Le credenze magiche erano incoraggiate dagli insegnamenti religiosi dell'epoca, che ponevano l'accento sul potere del diavolo e sull'impotenza di chi fosse oggetto dei suoi assalti. Si è anche visto come il desiderio di una contropartita soprannaturale fosse diffuso tra i membri più deboli e inermi della società, i quali non esitavano a dare libera espressione alla loro insoddisfazione. Tuttavia, non c'è motivo di credere che tutti coloro ai quali si muoveva l'accusa di stregoneria avessero stretto un patto implicito col demonio o avessero lanciato minacce e maledizioni contro i propri avversari: nostro compito principale sarà, dunque, chiederci perché altre persone attribuissero loro tali colpe. Per rispondere a questa domanda dobbiamo analizzare le circostanze in cui venivano a formarsi le accuse di stregoneria.

In una società tecnologicamente più arretrata della nostra non è difficile spiegare l'immediata presa che le credenze magiche potevano esercitare, dal momento che fornivano una spiegazione a sventure quotidiane non giustificabili altrimenti. Disgrazie improvvise quali la morte di un bambino, la perdita di una mucca, la brusca alterazione del normale corso della vita quotidiana, tutto poteva, in mancanza di ragioni più plausibili, essere attribuito all'influsso di qualche malvagio vicino. In pratica si poteva individuare nella stregoneria la causa di qualsiasi genere di sventura individuale e, talvolta, l'elenco dei mali poteva essere quanto mai vario: a Maidstone, ad esempio, nel 1652, un gruppo di streghe fu accusato di aver provocato la morte di nove bambini e di due adulti, una perdita di bestiame del valore di 500 sterline e quello di una grande quantità di frumento.

Particolarmente seducenti erano le spiegazioni soprannaturali nel campo della medicina dove più che mai palese si manifestava l'impotenza umana di fronte ad una grandissima varietà di pericoli e insidie. Non esisteva, ad esempio, spiegazione per una morte improvvisa che oggi sarebbe attribuibile a cancro o a disfunzione cardiaca, mentre l'assoluta ignoranza della microbiologia rendeva totalmente inspiegabile la comparsa di molti tipi di infezione. Privi di qualsiasi giustificazione naturale, ci si orientava così verso la superstizione:

La gente comune - scriveva un medico nel 1735 - quando è incapace di penetrare le ragioni della sofferenza fisica è estremamente incline a vedere in essa l'effetto di poteri superiori e invisibili; e credendo, come dicono, di essere vittime di una cattiva lingua o afflitti dal malocchio vedono nella necromanzia e nella magia la causa dei loro mali e sono portati a usare come cura formule magiche, amuleti e rimedi antimagici.

Esisteva, dunque, una precisa tendenza ad attribuire alla magia una gamma notevole di morti, malattie, dolori fisici che oggi non presenterebbero alcun problema: reumatismi, artrite, paralisi progressiva, tubercolosi, sono tutte malattie riconoscibili nei sintomi delle presunte vittime della stregoneria nel XVII secolo. I medici di oggi, ad esempio, non avrebbero difficoltà a formulare la diagnosi del male di Roger Boyden che, mentre batteva il grano, «cadde improvvisamente al suolo e divenne invalido sia al braccio che alla gamba destra e così continuò fino alla morte», o di quello di sua figlia, Lucy Boyden che «divorava avidamente un'enorme quantità di cibo e tuttavia dimagriva fino a ridursi pelle e ossa fino a morirne»: il primo senza dubbio era stato colto da un attacco di paralisi; l'altra, forse, da cancro o tubercolosi galoppante, e tuttavia, nel 1605, Margaret Cotton fu incolpata della morte di entrambi per averla procurata con arti magiche. Una tale diagnosi rifletteva un'autentica necessità emotiva. Così, infatti, si esprimeva Lady Widdrington, quando fu informata della malattia fatale che aveva colpito la figlia di Alexander Nickle: «non riusciva a capire i disturbi della bimba ... a meno che non fosse stregata».

Non erano soltanto i profani a trovare una risposta soddisfacente in questo tipo di spiegazione; le credenze nelle streghe contribuivano anche a mascherare l'incompetenza dei medici professionisti dell'epoca.

Raramente un uomo o una donna si recano dal medico per la cura di una malattia - scriveva Thomas Ady - ma la domanda che essi fanno al medico è questa: «Signore, non credete che questo paziente sia vittima di una fattura o di una cattiva lingua?» O più semplicemente: «Signore, non credete che il paziente sia stregato?» E a questa domanda molti medici ignoranti risponderanno: «Sì, certamente». La ragione è *ignorantiae pallium maleficium et incantatio*, una formula per mascherare l'ignoranza del medico. Quand'egli non riesce ad individuare la causa della malattia dice che il paziente è stregato.

Questo quadro è certo fin troppo eloquente, ed esiste una ricca documentazione di casi in cui medici dell'epoca suggeriscono o confermano una simile diagnosi. Anche se alcuni esperti erano del parere che le streghe potevano solo infliggere malattie naturali, l'opinione più diffusa era invece che proprio l'assenza di cause naturali in una malattia fosse indizio di stregoneria, e quando non era possibile trovare altra spiegazione di una malattia, persino il più autorevole istituto del paese, il Collegio Reale dei Medici di Londra, era talora disposto ad incoraggiare le credenze nella stregoneria. Così, nel caso di John Parker, nel 1623, il Collegio non escludeva la possibile stregoneria, anzi dichiarava che «poteva esserci qualche influsso, data la

stranezza del morbo del paziente». Prima, nel 1602, il Collegio era apparso diviso nella «celebre causa» di Elisabeth Jackson, accusata di aver provocato con arti magiche le convulsioni della quattordicenne Mary Glover: il processo divenne famoso per la difesa dei medici John Argent e Edward Jorden, i quali invano avevano sostenuto che il male traeva origine da cause naturali; alla fine fu l'accusa a trionfare, sostenuta dalle testimonianze di almeno altri tre membri del Collegio, compreso Thomas Moundeford, che in seguito ne fu presidente per ben tre volte. In genere si credeva, dunque, che l'incapacità dei medici di identificare la causa delle malattie dei pazienti fosse rivelatrice della presenza di una stregoneria. Ai giudici di pace il popolare manuale di Michael Dalton insegnava che il primo segno di probabile stregoneria si constatava «quando un corpo sano fosse improvvisamente colpito, senza plausibile ragione o causa naturale apparente». Anche negli strati più elevati della società, dove si poteva ottenere la consulenza medica più qualificata, le accuse di stregoneria potevano circolare liberamente. L'improvvisa morte del duca di Derby nel 1594 fu dapprima attribuita a un tipico caso di magia, mentre due presunte streghe furono giustiziate nel 1619 per aver causato la morte del figlio maggiore del duca di Rutland e per aver tormentato altri membri della famiglia; nel 1621 Edward Fairfax, l'elegante traduttore del Tasso, accusò sei donne di aver stregato la propria figlia, e tra le altre presunte vittime di sortilegi e malefici si potevano annoverare, inoltre, la contessa di Bridgewater, Lord Purbeck, Sir John Washington, Lady Jennings e Lord Windsor.

Se la scienza medica era spesso incapace di formulare diagnosi per le malattie umane, ancor più evidenti erano i suoi limiti nel campo delle malattie del bestiame. È vero che esistevano veterinari di professione, ma questa scienza era ancora rudimentale, anche se i contadini, ovviamente, avevano qualche nozione in merito. All'inizio del XVII secolo i più importanti manuali sulla cura del bestiame non facevano riferimento alcuno a malattie di origine soprannaturale e quando nel 1600 Nicholas Stockdale fu accusato di aver stregato le pecore di John Richer, una giuria del Norfolk poté tranquillamente assolverlo dopo aver stabilito che gli animali erano morti di indigestione per essere stati imprudentemente lasciati in un campo di stoppie d'orzo tagliate di recente. Ma si potevano attribuire alla stregoneria avvenimenti più singolari, quali il diffondersi nella mandria di un contadino del contagio da cui rimaneva immune quella dei vicini, o malattie con sintomi allarmanti come il parossismo che colpì i maiali di un conciatore di Southampton nel 1589, i quali «danzavano e saltavano in maniera assai strana come fossero stati stregati». È facile, dunque, constatare come la credenza nella possibilità di stregonerie avesse l'utile funzione di fornire alla vittima della sfortuna una spiegazione, in assenza di altre. Fungeva da complemento alle carenze della tecnica contemporanea, particolarmente di quella medica, ma non le eliminava perché alla magia si faceva ricorso per spiegare alcuni disastri, e non altri: raramente era menzionata come causa di fallimenti commerciali o industriali, e ancor più di rado era invocata per spiegare il maltempo o l'impotenza sessuale, cosa tanto

comune sul Continente. Ma queste conclusioni potrebbero essere il risultato di un'illusione ottica dovuta alla natura delle testimonianze che ci sono rimaste: le formule d'accusa dei tribunali erano caratterizzate dall'enfasi che gli ordinamenti inglesi davano ai crimini specifici, soprattutto aver ucciso o recato danno a persone o animali. Nell'Essex, ad esempio, il 70% delle accuse si riferiva alla morte o alla malattia di esseri umani, e la maggior parte delle altre a danni causati al bestiame, mentre la libellistica, che faceva da sfondo ai processi, rivelava che le streghe potevano essere incolpate anche di sfortune più insignificanti, anche se queste ultime non potevano costituire una base d'imputazione legale. È difficile sapere fino a che punto le prove addotte nei tribunali fossero sottoposte a selezione, ma si ha l'impressione che esistessero dei criteri specifici per i casi di stregoneria; non si potevano certo applicare in modo indiscriminato a qualsiasi tipo di sfortuna, ma divenivano più plausibili se riguardavano quelle sciagure di cui, per convenzione corrente, le streghe erano ritenute responsabili.

Si deve anche riconoscere che in determinate circostanze la vittima poteva, volontariamente o involontariamente, tacere la spiegazione naturale che poteva fornire, preferendone una soprannaturale: era infatti più allettante attribuire alla malevolenza o alle arti magiche del proprio nemico sciagure provocate dalla propria semplice negligenza o incompetenza. Quando Enrico VIII si stancò di Anna Bolena sparse la voce che ne era stato attratto soltanto perché lei aveva usato arti magiche per sedurlo. Simili interpretazioni attiravano anche persone meno importanti che si trovavano in situazioni analoghe. Durante il regno di Giacomo I, dopo che il quinto conte di Sussex ebbe abbandonato la moglie per un'amante, gli amici della contessa cercarono di provare che l'impossibilità di conservare l'affetto del marito era stata determinata dalla magia nera, e quando, nel 1619, una gentildonna scoprì che la figlia era fuggita con un aratore di pessima reputazione, figlio di un criminale che era stato giustiziato, attribuì la *méssalliance* a «stregoneria diabolica». È questo un esempio di quella funzione della stregoneria che è stata definita «salvare la faccia».

Simili accuse di aiuti diabolici erano ampiamente usate da uomini politici messi in ombra da propri rivali, a cominciare dal cardinal Wolsey, che si credeva avesse stregato Enrico VIII, a Oliver Cromwell, che si era certi avesse stretto un patto col demonio alla vigilia della battaglia di Worcester. Alla stregoneria si potevano attribuire anche altri tipi di insuccesso, come nel caso di persone sconfitte, che piuttosto di ammettere di aver avuto la peggio in una battaglia leale, preferivano credere che i loro avversari avevano barato. In un mondo primitivo credenze come queste possono costituire un dannoso freno al progresso tecnico scoraggiando efficienza e spirito innovatore.

Infatti in una società tribale l'individuo che emerge può insospettire: tra i Bemba della Rhodesia settentrionale, ad esempio, si dice che trovare un alveare con del miele nei boschi porta fortuna, trovarne due ancora di più, trovarne tre è stregoneria. È evidente che in un ambiente del genere le credenze magiche contribuiscono a mantenere in vita

rudimentali principi di uguaglianza, diventando forze conservatrici che frenano l'eccesso di iniziativa individuale. Così, nell'Inghilterra del XII secolo, il cronista William di Malmesbury poteva deprecare il fatto che la gente comune disprezzasse chi riusciva ad emergere in qualsiasi campo, perché riteneva che avesse ricevuto l'aiuto del demonio.

Non molte, tuttavia, sono le prove che le credenze nella stregoneria esercitassero questo influsso egualitario nell'Inghilterra del XVI e XVII secolo, dove la vita commerciale era caratterizzata dall'aperta competizione e dove il desiderio di emergere era sempre più accettato: durante il periodo Tudor, in certi casi, la genialità nel campo della meccanica fu attribuita alla stregoneria, e durante il regno di Maria un arciere fu arrestato per stregoneria poiché tirava troppo bene, ma era raro (anche se non del tutto inconsueto) spiegare il successo di un rivale in commercio in termini di poteri magici. Nel XVI secolo si pensava che la magia — sorta di tesoro nascosto — fosse alla base di qualche clamoroso esempio di quella mobilità sociale alla quale gli uomini dell'epoca non riuscirono mai ad abituarsi: correva voce, ad esempio, che un certo James Philippe di Brignal nello Yorkshire avesse fatto un incantesimo così efficace sull'ottavo Lord di Scrope di Bolton (morto nel 1549) «da ottenere un patrimonio di terre e di beni che lo elevò dallo stato di modesto proprietario terriero quasi a quello di *gentleman*, diventando pari a lui, anzi migliore». Allusioni del genere aiutavano a spiegare come certe ricompense non fossero sempre proporzionate al merito, ma pare non fossero diffuse. In Inghilterra la magia serviva a spiegare l'insuccesso, non il successo: «Riteniamo stregati coloro che diventano improvvisamente poveri», scriveva Reginald Scot, «non coloro che diventano rapidamente ricchi».

Le sfortune di carattere militare, tuttavia, erano spesso attribuite alle arti magiche del rivale. Nel secolo XV si ritenne che la sconfitta inglese in Francia fosse provocata dalle arti magiche di Giovanna D'Arco, e anche durante il regno di Carlo II alcuni ritennero che una strega della Cornovaglia fosse responsabile della sconfitta del duca di York contro i danesi. Quando il castello di Wardour, durante la Guerra Civile, riuscì a restare temporaneamente immune dagli attacchi dei realisti, gli assediati attribuirono questa inattesa resistenza alle arti magiche di Robert Balsom, un predicatore puritano che faceva parte della guarnigione assediata. Si diceva ancora che Giacomo II possedesse un cappello magico che gli rivelava l'identità dei suoi eventuali nemici, e che avesse ai suoi servigi un negromante papista capace di controllare i venti e di affondare la flotta di Guglielmo d'Orange.

Molte di queste accuse erano certamente false o ingannevoli. Il vicario elisabettiano di Brenchley, nel Kent, che durante il servizio religioso continuava a perdere la voce, stabilì che ciò era dovuto alla stregoneria di un suo parrochiano, ma i membri più avveduti della congregazione non ne erano convinti, poiché sospettavano che fosse affetto da sifilide. Anche i capitani di mare potevano invocare la magia per giustificare il naufragio o la cattura delle navi che comandavano. Molte accuse

provenivano da servitori o bambini che cercavano una scusa per la propria negligenza, come nel 1634 a proposito delle venti streghe del Lancashire le cui vicende processuali ebbero inizio con l'invenzione di una storia fantastica da parte del ragazzo Edmund Robinson, che se n'era andato a zonzo invece di condurre a casa il bestiame e voleva evitare le frustate. Quando nel 1582 una mucca diede un calcio al secchio di Alice Baxter e il latte del mattino andò perduto, essa si precipitò dal padrone e gli spiegò che l'animale era stato pietrificato da uno spirito malvagio. «Quando una contadina non riesce a far venire il burro» osservava Selden «dice che nella sua zangola c'è una strega» [. . .].

Lo studio delle accuse di stregoneria è, così, complicato dall'esistenza di molti casi in cui le credenze magiche erano sfruttate a fini personali, spesso del tutto fraudolenti. Talvolta lo scopo principale era quello di eliminare la persona accusata per timore che rivelasse qualche colpa segreta; così avvenne per Joan Peterson che fu accusata e giustiziata nel 1625 per impedirle di implicare altri in un caso di cospirazione. Talora l'accusa nasceva da una lotta tra famiglie; durante il regno di Giacomo I, dopo che Thomas Methwold ebbe sposato Anna Lea contro il volere delle sue tre sorelle, esse si organizzarono per formulare nei suoi confronti un'accusa di stregoneria. Talvolta, nei tribunali, accuse fraudolente come questa venivano scoperte, ma è probabile che altre non lo fossero. Tuttavia casi del genere vanno considerati non come cause originarie ma del tutto accessori nei confronti delle credenze magiche: presentano sì, alcuni problemi patologici di interesse, ma nel nostro studio saranno trascurati.

Le accuse fraudolente di stregoneria non sarebbero mai potute esistere se non fossero esistite *a priori* quelle fondate. Molti approfittarono della credulità dei contemporanei, ma ciò non basta a spiegare come tali credenze abbiano avuto inizio. Anche il giovane imbroglione, William Perry, «il ragazzo di Bilson», addestrato a fingersi stregato da alcuni preti, ammise di aver scelto Joan Cocks perché essa era «una donna di cattiva reputazione e già sospetta di simili cose». Anche Edmund Robinson, nel 1634, costruì la sua storia sulla base di pettegolezzi locali. L'accusa di stregoneria poteva nascondere un regolamento di conti privato, così come avvenne — per fare un esempio parallelo — durante la persecuzione cattolica degli eretici protestanti, quando le vittime erano spesso denunciate da vicini o «amici». Ma ciò non spiega ancora come abbia avuto origine la persecuzione dei protestanti e anche delle streghe. Perché una persona onesta spiegava le proprie disgrazie attribuendole all'occulta malevolenza di un vicino? Fino ad ora si è detto che questo era un comportamento tipico quando non esistesse alcuna causa naturale evidente. Ma la stregoneria non era l'unica alternativa disponibile. Se qualcuno subiva un improvviso rovescio poteva cercare una spiegazione negli astri, poteva incolpare gli spiriti maligni o le fate, poteva chiedersi quali precauzioni rituali avesse trascurato, o poteva scrollare le spalle e dar la colpa alla propria sfortuna. In molte società primitive praticamente tutte le morti, eccettuate quelle per vecchiaia, sono attribuite a stregoneria o a spiriti ancestrali o a fenomeni simili. Ma nell'Inghilterra di questo periodo si era abituati alla

possibilità di incidenti e disavventure. Anche se si voleva incolpare qualcuno non c'era bisogno di invocare la stregoneria; ad esempio, si potevano accusare altri nemici della società, come i cattolici, intorno ai quali la fantasia popolare aveva intessuto una fama di sadismo. I cattolici, si diceva, avevano dato inizio alla Guerra Civile infiltrandosi in incognito tra le file dei Parlamentari; avevano causato la morte di Carlo I e si erano camuffati in modi diversi sotto le spoglie di *Levellers*, Quaccheri e altri rivoluzionari; stavano all'origine dello scoppio di molti incendi nelle città del XVII secolo e potevano anche attaccare le singole persone. Al buon William Brettergh che viveva tra papisti vicino a Liverpool si diceva fossero stati uccisi parecchie volte cavalli e buoi durante la notte, «da seminaristi (e su questo non c'era alcun dubbio) e da ribelli che si aggiravano nei paraggi».

Tra tutte le spiegazioni della sventura la più ovvia era quella teologica secondo la quale Dio aveva voluto una calamità per punire il peccato, per mettere alla prova il credente o per qualche suo altro sconosciuto ma giusto disegno. Ma questa dottrina non era mai stata assimilata con facilità. Non era certo consolante pensare che i propri peccati fossero stati presi di mira da Dio a giustificazione di un suo intervento. Secondo un gentiluomo del Kent, Henry Oxinden, era anzi proprio questo rifiuto a sopportare l'intervento divino che induceva ad imputare le proprie sventure alla stregoneria di un vicino. Ad esempio il vicario di Brenchley non poteva credere che Dio intendesse punire *lui* personalmente, e attribuiva la cattiveria del proprio figlio alle arti magiche della vecchia Margaret Simons. Scot si chiedeva ironicamente quante streghe sarebbero state giustiziate se qualche inglese dell'epoca elisabettiana fosse stato sottoposto da Dio alle prove di Giobbe.

Ma indubbiamente la difficoltà principale per la spiegazione teologica della sventura, comune anche a quella astrologica e ad altre, era che non offriva alcuna prospettiva di rimedio. Si poteva invocare il conforto divino con la preghiera, ma senza garanzia di successo. L'attrattiva delle credenze magiche invece stava proprio nel fatto che esse offrivano quella prospettiva di riparazione che i teologi negavano. Personalizzando le proprie sventure, le vittime potevano guardarsi da attacchi futuri usando i convenzionali antidoti magici. Tra i più popolari vi erano le erbe: verbena, aneto, sorbo selvatico, che si appendevano sulla soglia. Ma vi erano altri amuleti come i ferri di cavallo che, si è detto, erano presenti nella maggior parte delle case del West End londinese nel XVII secolo. Se la strega aveva già colpito, esisteva una grande quantità di metodi per costringerla a rivelarsi e per neutralizzare la fattura. Molto comune era l'uso di bollire, cucinare, seppellire o trattare in vario modo un campione dell'urina della vittima, dopo di che la strega doveva normalmente provare grande disagio per l'impossibilità di urinare, ed era così costretta a farsi riconoscere. Recenti scavi hanno portato alla luce più di venti esemplari a Londra e nell'Inghilterra orientale di «bottiglie di strega», e cioè fiaschette contenenti capelli, pezzetti d'unghie ecc. della vittima che si cercava di curare. Le prove chimiche dimostrano che tali bottiglie un tempo avevano contenuto urina.

Quest'uso rifletteva le convinzioni dell'epoca circa il potere dei fenomeni di simpatia. John Locke, per esempio, aveva consigliato che le urine della contessa di Shaftesbury fossero sepolte per curarne la nefrite, mentre le massaie di campagna solevano mettere attizzatoi roventi negli escrementi dei ragazzi convinte che ciò avrebbe provocato loro dolore e avrebbe loro impedito per sempre di defecare davanti alle soglie delle proprie abitazioni. Un'altra pratica consisteva nel bruciare una tegola o un pezzo di paglia del tetto della casa della persona sospetta o bruciare o seppellire vivo uno degli animali che si ritenevano stregati. Tra gli altri usi vi era anche quello di tagliare e bruciare i capelli della persona sospetta e fare un pupazzo per poi trafiggerlo con spilli. Girne osservava un contemporaneo, «spesso si diventava streghe nel tentativo di difendersi dalla stregoneria».

La maggior parte di queste pratiche aveva lo scopo di riportare la strega sul luogo del delitto. Quand'essa appariva, si credeva che la vittima potesse porre fine ai suoi mali graffiandola e facendola sanguinare; questa era la cura «più infallibile», dicevano i testimoni del processo del Lancashire nel 1717. C'è da dire che la cosiddetta «graffiatura» poteva comportare vari tipi di violenza. Battere la strega era per alcuni un modo di ottenere guarigione. Quando la vecchia Mother Rogers fu sospettata nel 1593 di aver stregato un bambino, lo stregone di Hastings consigliò di conficcarle un coltello nelle natiche.

Ma la miglior cura era denunciare e processare la strega. Secondo le credenze dell'epoca, l'efficacia di tali processi non solo offriva alla vittima la soddisfazione della vendetta, ma anche un vero e proprio sollievo. «Il maleficio» scriveva John Gaule «si previene o si cura con l'esecuzione della strega. Tutti i figli di Robert Throckmorton si ristabilirono dopo l'esecuzione delle streghe di Warboys». Si comprende così in modo evidente la virulenza delle denunce, quando si tiene conto che ai processi veniva attribuito un vero e proprio effetto terapeutico sulla vittima. L'eliminazione fisica della strega era diventata ciò che Giacomo I chiamava «un salutare sacrificio per il paziente». Era, per di più, l'unica procedura che incontrasse l'approvazione dei teologi i quali, naturalmente, proibivano l'uso di antidoti contro la magia; dal loro punto di vista anche le percosse date alla strega erano diaboliche.

La grande attrattiva delle credenze magiche rispetto ad altri tipi di spiegazioni della sventura dipendeva dunque dal fatto che esse fornivano alla vittima dei mezzi precisi di rimedio. Non offrivano soltanto la soddisfazione razionale di identificare la causa del malanno, ma rendevano anche possibile adottare immediati rimedi consultando lo stregone e applicando rimedi magici adeguati. Così persone che avevano sopportato per anni la sfortuna si aggrappavano disperatamente all'unica spiegazione che poteva contemporaneamente essere anche una soluzione [. . .].

Stregoneria e società

Le credenze magiche sono dunque importanti per lo storico sociale in quanto fanno luce sui punti più deboli delle strutture della società del tempo. Sostanzialmente la

strega e la sua vittima erano due persone che avrebbero dovuto convivere in armonia, ma che invece vivevano in uno stato di celata ostilità cui la società non forniva uno sbocco legittimo vietando il ricorso alla legge e a una aperta violenza. In Africa le accuse di stregoneria derivano spesso da conflitti all'interno della famiglia, ad esempio tra le mogli di un marito poligamo, ma in Inghilterra la strega e il suo accusatore non erano quasi mai parenti. Le tensioni che tali accuse generalmente riflettevano si fondevano sulle condizioni sociali dei membri più poveri e sottomessi della comunità, e le accuse di stregoneria erano un mezzo per esprimere rancori profondi in forma accettabile. Perché un'accusa fosse plausibile la persona sospetta doveva essere di condizioni sociali ed economici inferiori a quelle della presunta vittima; soltanto in questo caso si poteva pensare che essa si fosse servita di pratiche magiche per attuare la sua vendetta, perché se fosse stata la più forte avrebbe avuto a sua disposizione metodi più diretti. Questo è il motivo per cui non esistono in pratica casi in cui la strega fosse di condizione sociale più elevata rispetto alla vittima, ed è lo stesso motivo per cui di solito le streghe erano povere. Forse era più facile accusare dei poveri, incapaci di difendersi, ma la ragione essenziale è che proprio i poveri potevano trovarsi con maggiori probabilità nelle condizioni da cui trassero origine le accuse di stregoneria.

Il grande numero di accuse di stregoneria rifletteva così un conflitto non sanato tra il comportamento di buon vicinato prescritto dal codice morale del villaggio e le forme di comportamento individualistico sempre più frequenti, che accompagnarono i cambiamenti economici del XVI e XVII secolo. Naturalmente il conflitto tra le esigenze dell'individuo e i doveri di altruismo verso il prossimo è sempre esistito; sarebbe certo errato pensare che nel villaggio medievale non fossero esistite difficoltà e conflitti, ma queste tensioni dovevano trovare qualche altro sfogo, perché fu soltanto la Riforma che, togliendo la protezione del rituale cattolico, fece apparire la stregoneria come un grave pericolo per la gente comune. Inoltre vi è motivo di credere che durante il periodo Tudor e Stuart i conflitti di villaggio divenissero particolarmente acuti. Il vecchio sistema dei *manors* aveva fatto molto per provvedere alle vedove e alle persone anziane con un sistema ben organizzato di assistenti poveri. Le vedove godevano del diritto di *freebench*, vale a dire di successione ad una parte della terra che aveva avuto in affitto il marito, da un quarto a tutta, a seconda delle consuetudini del luogo. Se non era in grado di coltivare lei stessa la terra, la poteva cedere ad un membro più giovane della famiglia che, in cambio, si impegnava a mantenerla. Queste disposizioni erano più generose rispetto alle leggi del diritto comune per la successione dei terreni in affitto: queste ultime infatti limitavano l'eredità della vedova ad un terzo. Esistevano anche altre forme di privilegio per i poveri a seconda delle consuetudini del luogo, che andavano dal diritto di spigolare per tre giorni prima che il campo di stoppie fosse adibito a pascolo (concesso in alcuni casi prima del XVIII secolo, ma tolto in una disposizione del 1787), al permesso di dormire in chiesa se non si aveva altro luogo dove andare.

Il declino del sistema dei *manors* non è stato ancora chiarito nei particolari dagli storici moderni, e anche le leggi sulla successione attendono di essere studiate, ma sembra certo che questo periodo abbia visto il tramonto di molte istituzioni tradizionali. La pressione della popolazione contribuì a sfaldare molte antiche posizioni acquisite per tradizione, portò ad un maggior peso esercitato dal popolo e al sorgere di affitti più competitivi. Il passaggio dall'affitto a lungo termine (*copyhold*) all'allodio (*freehold*) e l'aumento degli affitti stessi (*rack-renting*) fu svantaggioso per le vedove; altrettanto lo furono i diritti di proprietà, che infransero molte delle cooperative comunitarie del villaggio. Il peggioramento delle condizioni delle persone dipendenti e degli anziani aiuta a spiegare perché le streghe fossero soprattutto donne e probabilmente non più giovani, molte di loro anche vedove: «Sono di solito persone senza amici, curvate dagli anni, gravate da infermità», diceva un contemporaneo. I loro nomi compaiono tra gli indiziati di stregoneria e allo stesso tempo nelle liste dei bisognosi della parrocchia; erano infatti persone che per lo più vivevano dell'aiuto dei vicini.

Allo stesso tempo, mentre le condizioni dei membri più poveri della comunità si facevano più difficili, l'antica tradizione della carità e dell'aiuto reciproco veniva corrosa da progressi economici come il crescente desiderio di possedere terre, l'aumento dei prezzi, lo sviluppo della specializzazione in agricoltura, l'espansione delle città e l'affermarsi del commercio. Queste tendenze erano accompagnate dalla progressiva scomparsa dei sistemi che in epoca precedente risolvevano i conflitti sorti nel villaggio, cioè i tribunali dei *manors* e le corporazioni religiose. Molti contemporanei credevano che la loro fosse un'epoca di disintegrazione, in contrasto con la passata armonia del medioevo: Robert Burton, ad esempio, attribuiva alla decadenza dei tradizionali vincoli sociali il numero di processi mai registrato prima: «la carità, l'amore, il timor di Dio, l'alleanza, la parentela, il vincolo del sangue, il cristianesimo non possono limitarli».

(Prima di poter vedere nella giusta luce commenti di questo genere e riuscire a separare l'analisi sociale vera e propria da una vaga nostalgia per un'immaginaria «lieta» Inghilterra, si dovranno fare ancora molte ricerche storiche. Ma vi fu un'innovazione, durante il XVI secolo, che senza dubbio indebolì l'antica tradizione della reciproca carità: fu la legge nazionale sui poveri formata da una serie di statuti dei Tudor: essa istituì dei funzionari addetti ai poveri, con il compito di imporre una tassa e di provvedere ai membri indigenti della parrocchia. Nulla poteva rendere più ambigui i doveri morali del padrone di casa: da un lato lo stato proibiva l'accattonaggio indiscriminato, dall'altro continuava a proclamare le responsabilità degli abitanti delle singole parrocchie verso i propri poveri, concedendo anche il permesso di accattonaggio entro i confini della parrocchia se i funzionari addetti lo permettevano. Dal pulpito il clero continuava ad insistere sul dovere morale della carità anche se molte autorità del luogo proibivano ora ai padroni di casa di dare elemosine sulla porta. Durante il periodo Tudor si invocava il sistema nazionale

soltanto in casi di speciale emergenza e in molte zone del paese il prestito di cibo e arnesi ai vicini continuò ad essere essenziale per il mantenimento dei vecchi e degli infermi: con tutta probabilità era un mezzo di assistenza ai poveri importante come la tassa che veniva devoluta ai poveri o le grandi beneficenze private. Non per nulla John Hales descriveva la carità come il nerbo che tiene unita la comunità.

Questa difficile fusione di carità pubblica e carità privata esasperava la diffidenza con cui i contemporanei guardavano ai poveri: li odiavano come un peso per la comunità e una minaccia all'ordine pubblico, ma riconoscevano anche che era un dovere cristiano essere caritatevoli verso di loro quando mancasse l'assistenza pubblica. Il conflitto tra il risentimento e il senso del dovere produssero quella condizione ambigua che rese possibile per alcuni scacciare bruscamente le mendicanti dalla propria casa e tuttavia sentirsi la coscienza fortemente turbata. Questo senso di colpa costituì un terreno fertile per le accuse di stregoneria. Qualsiasi sventura seguisse poteva essere interpretata come una vendetta della strega, e l'odio di classe costituiva un altro stimolo a denunciarla. Le tensioni che diedero origine alla caccia alle streghe a livello popolare — e va sottolineato che questi conflitti non avevano luogo tra i molto ricchi e i molto poveri, bensì tra gente abbastanza povera e gente poverissima — erano le tensioni di una società che non sapeva più distinguere chiaramente come o da chi dovessero essere mantenuti i suoi membri bisognosi.

In queste circostanze le credenze nella stregoneria contribuirono a mantenere in vita i tradizionali doveri di carità e di buon vicinato in un periodo in cui altre forze economiche e sociali cospiravano per indebolirli. Il timore della vendetta della strega era un fortissimo freno a infrangere il vecchio codice morale: infatti, mostrarsi ingenerosi con un vicino era il modo più rapido per essere colpiti. Le streghe, si diceva giustamente, non potevano fare del male a chi era generoso con i poveri, ed essere caritatevoli era l'antidoto più cristiano contro la stregoneria. «Quando siamo colpiti da una calamità», pensava Thomas Ady, «non dovremmo chiederci quale vecchio o quale vecchia è venuta ieri alla porta per farli impiccare come stregoni; dovremmo piuttosto dire: "Poiché non ho aiutato quel povero che di recente è venuto alla mia porta, ma gli ho dato soltanto parole aspre e cattive, per questo Dio ha posto la sua afflizione su di me"». Ciò era perfettamente in armonia con l'insegnamento ecclesiastico secondo il quale chi aiutava sarebbe stato ricompensato, mentre l'avarizia non avrebbe dato frutti.

D'altro canto per una vecchia la reputazione di strega poteva essere l'ultima risorsa per assicurarle un buon trattamento da parte degli abitanti del villaggio. Un saggista scrisse a proposito di *A Witch* (1615): «la richiesta del più nobile degli uomini può essere respinta, ma non quella di una strega che chiede siero di latte e birra». Faceva eco in questo modo a Reginald Scot il quale aveva osservato che «queste miserabili [le streghe] sono così odiate dai loro vicini e così temute che pochi osano offenderle o negare loro quello che chiedono». Uno dei personaggi del *Dialogue concerning Witches* di George Gifford osservava a proposito di una strega: «Sono stato così

attento ad assecondarla come fosse stata mia madre stessa, dandole ora una cosa ora un'altra».

Gli atti processuali confermano, a questo proposito, le testimonianze dei *pamphlets*: «Non voglio scontentare la mia vicina Alldrige», diceva un agricoltore inglese nel 1580, «poiché non posso farle un torto che subito un malanno o un altro mi colpisce il bestiame». Nel Devonshire, durante il 1565, Edward Goodridge consigliava un vicino a non intentare causa contro la sospetta strega Alse Martyn «poiché lui sapeva il male che quella poteva fare». Nel grande processo alle streghe del Lincolnshire nel 1612 si venne a sapere che Jennet Device aveva imparato dalla madre un incantesimo per «ottenere da bere»; che nessuno poteva sfuggire alla furia di Elizabeth Southernns se avessero dato alla sua famiglia «motivo di offesa o avessero negato loro qualcosa di cui avessero bisogno»; che John Device, infine, aveva avuto tanta paura di essere stregato da quella vecchietta di Anne Chattox che aveva pattuito di pagarle un sussidio annuo per il cibo a condizione che non facesse del male né a lui né ai suoi beni; sul letto di morte, però, era certo di essere stato stregato perché non aveva pagato l'ultima rata. Nello Yorkshire del periodo giacobita, Elizabeth Fletcher, «una donna nota per aver fama di strega . . . aveva un tale potere sui vicini più ricchi che nessuno di essi osava rifiutare di fare qualsiasi cosa lei chiedesse; anzi, senza che fosse loro richiesto, le fornivano fuoco e le davano cibo dalle proprie mense». Nel Flintshire, durante il Protettorato, Anne Ellis viveva di elemosina e facendo calze che la gente era disposta a pagare moltissimo per paura delle sue arti magiche. Nello Hampshire, nel 1575, Thomas Gooter sapeva che la vecchia Mother Hunt era una strega perché, diceva, «non posso spaventare un suo maiale o rinchiudere il suo bestiame che subito dopo io o il mio padrone abbiamo i nostri guai». Finché la credenza nella stregoneria rimase in vita agì quasi da copertura protettiva per coloro che si credeva fossero dotati di poteri magici. Come diceva il cartista William Lovett, ricordando la sua infanzia, una persona che avesse reputazione di strega era trattata con rispetto nel villaggio: «Di qualunque cosa si invaghisse zia Tanny, ben pochi di quelli che la temevano osavano rifiutargliela».

Le credenze magiche svolsero così, durante i primi tempi dell'Inghilterra moderna, un ruolo simile a quello che hanno oggi in molte società primitive: rafforzarono gli schemi morali già esistenti dando rilievo al fatto che l'infrazione delle norme di buon vicinato avrebbe avuto ripercussioni nell'ordine naturale e, allo stesso tempo, furono un freno all'esprimere sentimenti offensivi, sia da parte della strega che da parte della vittima. Come ha scritto Evans Pritchard a proposito degli Azande: «La loro credenza nella stregoneria è un utile correttivo degli impulsi non caritatevoli, perché la manifestazione di malumore, di meschinità o di ostilità può portare serie conseguenze». Le credenze nella stregoneria come quella nella divina provvidenza erano manifestazioni della stessa idea, e cioè che la probabile causa della sfortuna materiale doveva essere ricercata in qualche deviazione dal codice morale.

Da questo punto di vista le credenze nelle streghe si potrebbero a ragione definire «forze sociali conservatrici», volte a mantenere in vita le norme che regolavano l'esistenza del villaggio. Ma all'opposto potevano anche avere effetti più radicali. Anche se la maggior parte dei contemporanei invitava alla carità per evitare ritorsioni soprannaturali, altri sostenevano invece che era pericoloso dare qualsiasi cosa a una sospetta strega e invitavano la comunità a dichiararle l'ostracismo. Se una strega era nota come tale poteva essere soggetta a violenze e a trattamenti rudi: Jane Wenham, ad esempio, fu descritta nel 1717 come «una povera donna che era vissuta per sessant'anni con la reputazione di strega, e per questo era diventata così odiosa a tutti i suoi vicini che le si negava il necessario per vivere... Quanto più si radicava nei suoi vicini la convinzione che fosse una strega, ... tanto più la si maltrattava».

Questi due modi diversi di trattare la strega non erano senza fondamento, poiché era soltanto la persona sospettata di stregoneria ad essere allontanata, e il sospetto non aveva motivo di formarsi finché si era in rapporti di amicizia e generosità coi propri vicini. Le credenze nella stregoneria, in altre parole, mantennero in vita le convenzioni di carità e dei buoni rapporti di vicinato, ma quando queste convenzioni caddero esse fornirono una giustificazione alle infrazioni e resero possibile per gli individui di per sé non caritatevoli distogliere l'attenzione dalla propria colpa concentrando l'interesse su quella della strega. Nel frattempo il timore di aumentare le file dei suoi accusatori, tratteneva la strega dal bussare a porte che non fossero amiche. In Inghilterra, come in Africa, le credenze nelle streghe potevano così contribuire a sciogliere «legami che non erano più sentiti».

Non si pretende che questa interpretazione sia valida per tutte le accuse di stregoneria del periodo. La maggior parte della documentazione che ci è rimasta è troppo scarsa per sapere se lo sia, ma laddove le prove sono sufficientemente numerose si può, in genere, supporre che i rapporti tra strega e accusatore fossero del genere descritto. Lo schema può essere applicato anche a molte accuse del Continente e ad alcune di quelle riscontrate nel New England, ma non c'è bisogno di usare a sostegno le testimonianze relative a questi paesi, poiché, per principio, non è detto che il contesto delle accuse di stregoneria fosse lo stesso in società diverse.

In Inghilterra intervenivano talora anche altri fattori. Un'accusa di stregoneria era più plausibile, ad esempio, se riguardava una persona già famosa per le sue arti magiche di strega o di stregone benefico. La maggior parte dei demonologi sosteneva che la strega benefica poteva sia provocare che togliere incantesimi, mentre molti stregoni benefici si trovarono accusati di magia nera. Alcune fonti contemporanee suggeriscono che un'anomalia fisica poteva essere importante: un manualetto popolare metteva per l'appunto in guardia i suoi lettori onde «evitassero tutte le persone che hanno difetti fisici, al piede, alla mano, all'occhio o altre membra, specialmente gli zoppi e gli uomini senza barba». Le accuse di stregoneria potevano essere rivolte a «ogni vecchia con la faccia rugosa, la fronte solcata, il labbro peloso, i denti bavosi, gli occhi strabici, la voce stridula, la lingua velenosa», come diceva John Gaule.

Alcuni sostenevano di saper riconoscere una strega dal suo aspetto; così, nel 1651, Nicholas Widgier, carrettiere di S. Dunstan nel Kent, era convinto che la moglie del birraio, Dorothy Rawlins, fosse una strega perché «aveva gli stessi occhi delle streghe che erano state impiccate a Faversham». «Quanto spesso» — pensava Thomas Potts nel 1613 — «la gente dirà: "I suoi occhi le si affossano nel capo; Dio ci salvi da lei"». Che le donne barbute fossero streghe era un detto proverbiale, e anche la bruttezza o la deformità fisica potevano creare sospetti.

Ma quando le accuse di stregoneria consentono un attento esame rivelano che non era tanto l'aspetto fisico quanto piuttosto la condotta e la posizione sociale della persona sospettata a determinarne la rovina. Anche l'ultima caratteristica nella lista di John Gaule, «una lingua velenosa», è un fenomeno sociale, non fisico. La prima vittima di Matthew Hopkins aveva una gamba sola, ma a causare la sua rovina fu il fatto che per questa deformità fisica essa gravava sugli altri che dovevano assisterla e mantenerla. Altrettanto vale per la maggior parte delle brutte vecchie che si ritenevano streghe. Non si hanno prove che l'aspetto fisico fosse determinante per l'accusa, anzi solo raramente si facevano considerazioni del genere nelle deposizioni. Deviazioni dal codice morale, quali nascita illegittima o promiscuità sessuale, potevano essere leggermente più importanti, ma non più di quanto lo fossero per altri tipi di reato. La natura dei documenti che ci sono rimasti non ci consente di stabilire con precisione il peso sia dell'uno che dell'altro elemento, ma è chiaro che né l'uno né l'altro erano essenziali.

Non mi pare, poi, necessario cercare di dare una spiegazione psicologica o psicoanalitica al fatto che la maggior parte degli accusati fossero donne. Questa caratteristica dei processi si può spiegare in modo più plausibile sulla base di considerazioni sociali ed economiche: le donne infatti erano le più sottomesse nella società del tempo e di conseguenza le più soggette alle accuse. È vero che questo lato del problema affascinò i demonologi dell'epoca i quali non esitarono ad infierire sui difetti del sesso debole e a vederlo più incline ai contatti con Satana. In queste fantasie di frati era senza dubbio evidente una forte tendenza antifemminista, come nel *Malleus maleficarum*, dove si trattava ampiamente il tema dell'accoppiamento con il demonio e l'insieme di credenze popolari su *incubi* e *succubi*, ma in Inghilterra il sesso, come aspetto vistoso della stregoneria, non fu quasi mai considerato nei processi, fatta eccezione forse per il periodo di Hopkins. L'idea che la caccia alle streghe riflettesse una guerra tra i sessi non può essere accettata, se non altro perché le vittime e i testimoni stessi potevano essere con la stessa probabilità sia donne che uomini.

Il massimo che si possa dire a proposito di questo problema è che la mitologia della stregoneria raggiunse il suo culmine in un periodo in cui le donne erano generalmente considerate sessualmente più avidi degli uomini. Lo scapolo Robert Burton scriveva: «Quale paese, quale villaggio non si lamenta della innaturale, insaziabile lussuria delle donne»? Nel XVIII secolo, tra la borghesia a questa opinione si sostituì la

convinzione, e si veda l'esempio della *Pamela* del Richardson, che le donne fossero sessualmente passive e per nulla lascive, e il cambiamento coincise esattamente con la scomparsa della credenza che esistessero streghe che appagavano i propri appetiti sessuali in convegni con il demonio. Sia l'una che l'altra convinzione riflettevano il tentativo di soffocare un'aperta discussione dei problemi sessuali: lo spiccato aumento di inibizioni sessuali che rivelava la letteratura del XVIII secolo rendeva più difficile per i moralisti e i predicatori esporre nei dettagli vecchie storie di sabba e *succubi*; così, invece di proclamare la peccaminosità del sesso soppressero l'argomento evitando di parlarne.

Certo, molto rimane da spiegare del lato fantastico delle credenze nelle streghe. Il concetto di stregoneria fornì una particolare visione del mondo e un vocabolario immaginativo a molti che non erano direttamente coinvolti in accuse di stregoneria: l'immagine della strega si componeva di elementi diversi, alcuni dei quali, come la credenza tipicamente inglese nei demoni familiari sotto forma di animali, rimangono tuttora non documentati. Tutto quello che si è fatto qui è stato proporre una spiegazione sociale del contesto in cui si formarono le accuse e delineare le convinzioni che le resero plausibili.

Aspetti fisiologici e psicologici del «*Malleus maleficarum*»

di Gregory Zilboorg

È quasi superfluo affermare che fin dai primissimi albori della storia umana l'uomo ha creduto nell'esistenza degli spiriti e della magia, e che, fin dai tempi più remoti, ha cominciato ad attribuire diversi fenomeni naturali inconsueti all'attività degli spiriti maligni. Tale convinzione l'ha naturalmente indotto a ritenere che qualsiasi patologia del comportamento umano fosse provocata da uno spirito maligno; è quindi probabile che la teoria della possessione diabolica sia antica quanto l'uomo. Ad esempio la stele egiziana, conservata nella biblioteca nazionale di Parigi, ci tramanda la storia di quella che potremmo chiamare una possessione demoniaca, da cui fu afflitta una giovane principessa della ventesima dinastia, finché alla fine non la guarì il dio egiziano Khons. Il che significa che già tredici secoli prima dell'era cristiana, si sentiva l'esistenza di un legame tra possessione diabolica e la necessità di curarla. Tuttavia queste manifestazioni psicopatologiche, pur rasentando i confini della medicina, non stabilirono con essa un contatto fecondo fino a tremila anni dopo che la principessa egiziana fu guarita dal dio Khons. Nel campo degli studi psichiatrici l'intermezzo di attività che caratterizza il periodo intercorrente tra la stesura del *Morbo sacro* di Ippocrate e la morte di Galeno, cioè un periodo approssimativamente di settecento anni, fu spesso caratterizzato dalla aperta persecuzione dei malati mentali, che erano presi per streghe, maghi e negromanti. Sotto gli imperatori Augusto, Tiberio e Settimio Severo, v'era l'uso di esiliarli. Tra i Celti, i Franchi, e indubbiamente anche altrove, il popolino si faceva giustizia da sé e uccideva le streghe. Inoltre bisogna tener presente che il Vecchio Testamento e anche il Nuovo, trattano frequentemente del problema di cacciare i demoni e ingiungono ai credenti di sterminare le streghe e gli stregoni. Benché nel terzo secolo dell'era cristiana non si distinguesse ancora chiaramente la strega dall'invasato posseduto da angeli buoni, e alcuni padri della chiesa (come Tertulliano) li trattassero umanamente, l'atteggiamento negativo verso i casi di possessione cominciò a fissarsi in modo definitivo nel quarto secolo, sotto l'imperatore Costantino. Dall'epoca di sant'Agostino in poi, la lotta contro il demonio divenne una delle preoccupazioni più vive e costanti sia dei religiosi che dei laici. Il malefico potere di sortilegi come il nodo o la scala della strega, era riconosciuto e temuto in tutta l'Europa, perché si riteneva che portasse il male nelle case e dominasse gli elementi naturali al punto da suscitare tempeste in mare e provocare naufragi. La «scala della strega» era temuta in Scozia, quanto in Italia l'equivalente «ghirlanda delle streghe». La paura dell'ignoto e dell'incomprensibile permeava la mente dei legislatori quanto quella del popolino; accadeva così che il *Codex Theodosianus* non era affatto più clemente in materia di

magia o stregoneria dell'antica severissima legge franca, codificata e conosciuta con il nome di *Lex Salica*. Nel IX secolo la tradizione ecclesiastica e secolare s'accordarono nell'accettare pienamente la tradizione ormai consolidata anziché tentare di sradicarla; il Concilio di Parigi (829) ammonì le corti secolari perché ratificassero le condanne pronunciate dai vescovi. Secondo il Summers, da questo periodo in poi, fu stabilita per la stregoneria la pena di morte, sebbene già dall'inizio del VII secolo papa Gregorio I (590-604) avesse ufficialmente preso posizione contro gli stregoni e i maestri di magia nera.

La distinzione tra il malato mentale, la strega e l'eretico, si fece sempre più sfumata, e verso la metà del XIII secolo questi termini suonavano come sinonimi. Verso la metà del secolo XV non si faceva ormai quasi più distinzione e le differenziazioni erano praticamente impossibili, per ragioni che risulteranno evidenti quando tratteremo direttamente delle prove addotte dal *Malleus*. È interessante notare in proposito che la prima bolla papale che prese in considerazione esplicitamente la stregoneria, fu quella di Gregorio IX nel 1233, e che le prime leggi rigorose contro gli eretici promulgate da un'autorità laica furono quelle di Federico II, il famoso contemporaneo di papa Gregorio IX. Questi fatti possono rivestire un interesse più che transitorio e il loro significato, se rettamente inteso, ci può forse fornire uno spunto alla comprensione di ciò che accadde duecentocinquanta anni più tardi al culmine del Rinascimento. Federico II non godeva della reputazione di gran credente e alla sua corte molti liberi pensatori trovarono cordiale ospitalità; fu persino sospettato personalmente di nutrire idee eretiche, perché strinse amicizia con alcuni tra i più illustri studiosi arabi del suo tempo. Si attribuisce a Federico II l'affermazione, da vero eretico, che i più grandi impostori del mondo furono Mosè, Gesù e Maometto. Eppure Federico II fu tra i prmissimi a bandire gli eretici, a punirli e a confiscare i loro beni. Per quanto tali misure potessero essere state dettate da opportunismo politico o da motivi di carattere economico, è difficile scorgere in questi fatti il puro gioco fortuito delle circostanze. Gioverà ricordare che il «libero pensiero» di Federico non fu un fenomeno isolato e che il XIII secolo rappresentò il primo risveglio dal sonno medievale seguito alla caduta di Roma. Fu una specie di pre-Rinascimento delle scienze e delle arti: in medicina, Arnaldo di Villanova, Mondino e Alberto Magno; in teologia, Tommaso d'Aquino; nella filosofia e nelle scienze, Giovanni Scoto, Alessandro di Hales e Ruggero Bacon: tutti segnarono un netto distacco dalla linea del pensiero tradizionale. Mondino, un precursore del Vesalio, osò volgere di nuovo lo sguardo al corpo umano anziché ai testi tradizionali per apprendere l'anatomia, e, sia lo Scoto che Alessandro di Hales, espressero chiaramente il dubbio che non fossero i poteri diabolici a causare le malattie mentali.

Fu evidentemente il primo risveglio dello scetticismo scientifico a spingere le autorità, secolari ed ecclesiastiche, a prendere delle misure di autodifesa e a dare il via, così, alla persecuzione. I secoli carichi di eventi che seguirono, con la conquista di nuove

terre e la sottomissione del mondo maomettano, provocarono un temporaneo arresto sia dello sviluppo naturale dello spirito critico che della necessità di persecuzione attiva, ma entrambi ricomparvero e si riaffermarono verso la fine del XV secolo. Ci si chiede, dunque, quale fosse realmente l'atteggiamento diffuso sul problema della stregoneria. L'esistenza di un'opposizione al punto di vista tradizionale è accertata dal tono polemico di molte pagine del *Malleus*. Ma questa opposizione non s'era ancora sufficientemente consolidata; inoltre, quand'anche lo fosse stata, non dobbiamo dimenticare che il *Malleus* venne pubblicato per la prima volta quando erano trascorsi sì e no tre decenni dalla comparsa della stampa e perciò non era possibile la diffusione dell'opposizione con questo mezzo. Le proteste in vernacolo di Montaigne e Rabelais erano impensabili in quel periodo. Perciò non ci si poteva aspettare una gran divulgazione dell'opposizione scientifica alla universale «mania di persecuzione endemica», nella cui stretta si dibatteva il mondo di allora. Chiariremo almeno parzialmente quale fosse la natura di questa «mania di persecuzione» o, piuttosto, quali fossero i fattori psicologici che crearono un'atmosfera adatta alla «psicosi di massa», alla *folie à joule* per così dire, quando sentiremo da Sprenger e Kraemer quale ritenevano fosse il peccato capitale della strega. Nel frattempo esaminiamo le opinioni di coloro che si sentirono in dovere di autorizzare la persecuzione delle streghe [...].

La perdita quasi completa di ogni distinzione tra la malattia fisica o mentale, e l'eresia o apostasia, provocò un adattamento della fisiologia e della psicologia del tempo. Uomo, donna o bambino, nessuno sfuggiva al nuovo campo della patologia demoniaca.

Così troviamo che nei processi di Wurzburg furono condannati ragazzini di dieci e undici anni, due coristi dodicenni, «un bambino di dodici anni che frequentava la scuola inferiore, i due giovani figli della cuoca del principe, il maggiore di quattordici anni e il minore di dodici», vari paggi e seminaristi insieme a un certo numero di ragazze tra cui furono «implicate una bambina di nove o dieci anni e la sua sorellina minore».

L'obiezione sollevata che si trattasse di episodi di delirio delle presunte streghe, venne ripetutamente accantonata in questo modo:

Perciò sono in errore coloro che sostengono che la stregoneria non esiste e che si tratta di pura immaginazione, e che credono che i diavoli esistano solo nella fantasia della gente volgare e ignorante, e che gli uomini attribuiscono erroneamente gli accidenti naturali che accadono a demoni immaginari. Infatti vi sono uomini dotati di fantasia così fervida che credono di vedere figure e forme reali, mentre non sono altro che il riflesso dei loro pensieri, e le interpretano come apparizioni di spiriti maligni e persino spettri di streghe. Ma ciò è contrario alla vera fede, che ci insegna come alcuni angeli caddero dal cielo e sono ora diavoli; dobbiamo dunque ammettere che per loro stessa natura essi possono compiere molti prodigi che a noi sono interdetti. E coloro che tentano di indurre altri a compiere tali nefandi prodigi si chiamano streghe e

stregoni. E poiché la miscredenza di un battezzato si definisce con termine tecnico eresia, ne consegue che tali persone sono patentemente eretiche.

Tuttavia persino gli autori del *Malleus* sono disposti ad ammettere che talvolta le affermazioni di una strega possano riferirsi a un delirio piuttosto che a una realtà; benché credano fermamente nel «trasporto», cioè nella capacità della strega di trasportarsi o di farsi trasportare materialmente nell'aria, ammettono che a volte questo «trasporto» è solo una finzione fantastica; pure questo non scuote la loro convinzione che gli agenti patogeni restino gli stessi, cioè il demonio:

...Sebbene quelle donne immaginino di cavalcare con il diavolo, che assume un nome simile e getta un incantesimo sui loro occhi. Il terzo punto è questo, che l'atto del cavalcare per l'aria può essere puramente Ousorio, perchè il diavolo ha poteri straordinari sulla mente dei suoi seguaci, cosicché quello che commettono soltanto con l'immaginazione, credono di aver fatto veramente e materialmente con il corpo.

È chiaro che anche se il delirio era riconosciuto come tale, la causa vera era considerata un'altra, l'esser soggetti al delirio un peccato e la malattia mentale un'azione criminosa compiuta dalla volontà malefica del paziente. Un tale atteggiamento presta facilmente il fianco all'accusa di ignoranza e si possono sospettare i due inquisitori di voler demolire completamente quel poco che si sapeva di fisiologia scientifica che, per quanto tramandato in forma corrotta, portava pur sempre i nomi autorevoli di Aristotele, Galeno e dei loro interpreti arabi come Avicenna; gli autori del *Malleus* insistono ripetutamente sul fatto che è loro compito confutare i miscredenti, non demolire le autorità del passato, perché mai e poi mai essi attaccherebbero qualsiasi autorità, laica o ecclesiastica, pagana o cristiana, che non fosse quella del diavolo e dei suoi servi. Perciò affermano che

... i demoni con le loro arti provocano effetti dannosi per mezzo della magia, però è vero che senza l'aiuto di un agente [come diremmo al giorno d'oggi: senza un fattore esogeno] non possono creare alcuna forma, sostanziale o accidentale; noi non sosteniamo che possano infliggere danno senza l'aiuto di un agente, ma che con il concorso di un agente possono provocare malattie e tutte le altre passioni e infermità, e che queste sono vere e reali.

Infatti questi «mali e infermità del corpo non sono certo invisibili, anzi tutt'altro, sono evidenti ai sensi, perciò possono esser provocati dai demoni».

Benché si rifacessero a sant'Agostino e a «molte testimonianze credibili che sarebbe impudente negare», la questione della diagnosi differenziale si imponeva tuttavia in maniera ineluttabile. Come si poteva discriminare in tali circostanze tra un'affezione naturale e una soprannaturale che presentavano gli stessi segni e gli stessi sintomi? Per rispondere alla domanda, gli autori del *Malleus* tentano di dissipare ogni dubbio sul loro rispetto della medicina tradizionale. Citando sant'Agostino, dicono:

Perciò sant'Agostino (*De Civitate Dei*, libro V), dove tratta la questione di due fratelli che si ammalarono e guarirono simultaneamente, approva le argomentazioni di Ippocrate piuttosto che quelle di un astronomo Ippocrate infatti sostenne che la

simultaneità degli avvenimenti era causata dalla somiglianza dei loro umori, e l'astronomo che era dovuta all'identità del loro oroscopo. La risposta del medico era la più pertinente perché egli addusse la causa più patente e immediata.

E più oltre:

Tuttavia accade talvolta che ai demoni sia consentito solamente di affliggere un uomo con un tormento così lieve che, grazie a una forte disposizione contraria, può essere totalmente eliminato; in tal caso certe erbe o armonie possono indurre nel corpo umano una disposizione così contraria che il tormento è totalmente eliminato. Per esempio i demoni possono talvolta affliggere un uomo con il tormento della melanconia; ma pure possono farlo così debolmente che erbe e armonie che hanno il potere di causare una dilatazione e un'elevazione degli spiriti (emozioni contrarie alla melanconia) possono eliminare la melanconia stessa.

Il *Malleus*, dunque, non trascura le misure terapeutiche mediche, e fa più di una concessione alla medicina. Ammette persino che anche un'affezione più grave di un lieve tormento melanconico possa prestarsi a un trattamento scientifico piuttosto che a uno criminologico.

Della stessa opinione sono il beato Alberto, nel suo commentario a *San Luca*, capitolo IX, Nicola di Lyra e Paolo di Burgos, sul I libro di *Samuele*, capitolo XVI. Quest'ultimo omileta giunge alla seguente conclusione: che bisogna ammettere che coloro che sono posseduti dal demonio possono non solo trovar sollievo ma anche esser completamente liberati tramite mezzi materiali, dando per scontato che in questo caso non si tratta di affezioni acute. E lo prova col seguente ragionamento: i diavoli non possono alterare la materia corporea a loro piacimento, ma solo provocando la confluenza di agenti attivi e passivi, come dice Nicola. Nello stesso modo un oggetto materiale può causare nel corpo umano una disposizione che lo rende suscettibile alle operazioni demoniache. Ad esempio, secondo il parere dei medici, la mania predispone fortemente gli uomini alla demenza e conseguentemente all'ossessione demoniaca: perciò se, in un caso simile, l'agente passivo che induce predisposizione viene rimosso, ne seguirà che l'afflizione attiva provocata dal demonio sarà guarita.

Benché gli autori del *Malleus* tendano a concordare, almeno in parte, con l'opinione citata sopra e cerchino, per così dire, d'inchinarsi alla scienza medica, non lo fanno direttamente, ma attraverso la citazione (naturalmente accettata con riserva) dei loro predecessori o contemporanei più liberali. Non mancano mai, anche quando si dichiarano d'accordo, di ventilare la questione capitale se l'uso di tali metodi materiali sia completamente legittimo, per quanto possa dimostrarsi efficace. Avremo modo di ritornare su questo punto più oltre. Nel frattempo, va detto che il *Malleus* si mostra decisamente diffidente verso i metodi di terapia «naturali», perché si dichiara convinto che «nessuna stregoneria può esser rimossa da poteri naturali, al massimo può esserne mitigata». Vero è che gli autori erano consapevoli del fatto che poteri naturali e non magici, come ad esempio quello della musica, erano stati usati per

secoli nella cura dei malati mentali; uomini così pii non potevano convenientemente confutare l'autorità della Bibbia, che menziona l'effetto della musica sulla follia di Saul. Da ciò l'affermazione esplicita:

E per ciò che riguarda il libro I dei *Re*, capitolo XVI: dove Saul, tormentato da un demone, trovava sollievo quando Davide suonava la cetra al suo cospetto, e il demone si allontanava ecc. Si deve sapere che è vero che l'afflizione di Saul era in qualche misura mitigata dal suono della cetra e dalla naturale virtù dell'armonia, poiché la musica in qualche modo gli rasserenava i sensi per mezzo dell'udito; e dalla serenità egli era reso meno propenso a quell'assillo. Ma la ragione per la quale lo spirito maligno si partiva quando Davide suonava la cetra era la potenza della croce, come è chiaramente significato nella chiosa dove si dice: Davide era esperto nella musica, abile nelle note più diverse e nelle modulazioni armoniose. Egli dimostra l'unità sostanziale suonando ogni giorno in «modi» diversi. Davide reprimeva lo spirito maligno per mezzo della cetra, non perché ci fosse gran virtù nella cetra, ma perché era fatta a forma di croce, essendo una croce di legno sulla quale erano tese le corde. E già allora i demoni la fuggivano.

E chiaro che il *Malleus*, col piazzare una croce dotata di poteri terapeutici in mano al re dell'antico Israele, ben mille anniprima dell'avvento di Cristo, assegna al demone l'intero campo della patologia perché è la prassi della Scrittura e del discorso chiamare ogni spirito impuro *Diabolus*, da *Dia*, cioè «due», e *Bolus*, cioè «pezzo»; perché uccide le due parti, il corpo e l'anima. E questo corrisponde all'etimologia benché in greco *Diabolus* significhi «tenuto prigioniero», che è anche appropriato, perché non è permesso al demone di fare tutto il male che vorrebbe.

Questo brano, malgrado la sua ridicola e puerile filologia, è di grande importanza perché dimostra un atteggiamento mentale inflessibile e implacabile, del tutto incurante dei fatti. Il *Malleus*, essendosi proposto di provare e non di esaminare il punto in discussione, finisce necessariamente per invocare e mobilitare qualsiasi argomento disponibile. Il punto da provare era che da Dio proviene solo il bene e che tutti i mali provengono dal demone, ma sempre con il permesso di Dio. È interessante notare, sotto questo profilo, con quanta gelosia e zelo il *Malleus* collezioni tutte le possibili fonti e argomenti per evitare anche la più lieve imprecisione nell'ascrivere tutto il male e nient'altro che il male al demone; si rifà a sant'Agostino (*De Civitate Dei*, libro V) citando: «Se qualcuno attribuisce le vicende umane al Fato, intendendo per Fato la volontà e la potenza di Dio, che si tenga la sua idea, ma corregga la sua lingua».

Stando così le cose, qual era il demone della patologia così accuratamente e costantemente sorvegliato e governato dal demone? Il *Malleus*, come si è dimostrato, fa alcune concessioni ai medici e alla medicina, ma prosegue dicendo che i demoni, oltre alle innumerevoli maniere in cui possono provocare le più svariate calamità, hanno sei modi diversi di nuocere all'umanità. Il primo è di suscitare un amore impuro nell'uomo per la donna o nella donna per l'uomo Il secondo è di seminare tra gli

uomini odio o gelosia. Il terzo è stregarli cosicché l'uomo non possa compiere l'atto sessuale con la donna o viceversa la donna con l'uomo; o con mezzi svariati procurare l'aborti come s'è detto prima. Il quarto è causare una malattia che attacchi qualunque organo. Il quinto togliere la vita all'uomo. Il sesto privarlo di ragione.

I punti tre, quattro e sei abbracciano ovviamente gran parte del campo della medicina, se non lo coprono del tutto. È vero che qua e là si trovano riferimenti alle cause sociologiche della malattia mentale — ad esempio l'improvvisa perdita dei beni o del denaro — anche a malattie francamente «naturali» come l'epilessia e la lebbra, e persino a stati come il sonnambulismo, ma il *Malleus* trova impossibile scagionare interamente il demone anche in tali circostanze. Così i demoni, per mezzo delle streghe, affliggono a tal segno i vicini innocenti con perdite dei beni, che in un modo o nell'altro sono costretti dapprima a chiedere l'intercessione delle streghe e, alla lunga, a sottomettersi ai loro consigli; come ci hanno insegnato numerose esperienze. Quanto al sonnambulismo, molti ritengono, e non senza ragione, che sia opera diabolica. Infatti vi sono demoni di specie diverse: alcuni, che sono caduti dai cori angelici inferiori, sono torturati con pene inferiori per peccati più lievi, oltre alla pena della dannazione che devono soffrire in eterno. E costoro non possono danneggiare alcuno, o almeno non gravemente, ma per lo più si dedicano a scherzi maligni. Altri sono gli *incubi* o *succubi*, che affliggono gli uomini di notte, lordandoli del peccato della lussuria. Nulla da stupirsi che si diano anche a tali giochi irriverenti.

E anche in un altro punto:

Si racconta di coloro che camminano nel sonno di notte sul tetto di alti edifici senza farsi alcun male, il che è opera degli spiriti maligni che così li conducono; e molti affermano che quando queste persone sono ribattezzate, ne traggono gran beneficio. È stupefacente il fatto che, chiamati per nome, cadono a terra di colpo, come se quel nome non fosse stato loro conferito nella debita forma all'atto del battesimo.

Quanto all'epilessia, abbiamo trovato spesso che certa gente è stata colpita dall'epilessia o dal mal caduco a causa di uova che sono state sepolte con i cadaveri, specialmente con i cadaveri delle streghe, seguendo altre cerimonie delle quali non possiamo parlare, particolarmente quando queste uova siano state somministrate a una persona nel cibo o nella bevanda [...].Sebbene sia più difficile a credersi che le streghe possano causare la lebbra o l'epilessia, dato che queste malattie generalmente derivano da predisposizione o difetto fisico permanente, nondimeno si è trovato a volte che anch'esse sono state causate dalla stregoneria. Nella diocesi di Basilea, infatti, nel distretto dell'Alsazia e Lorena, un onesto bracciante parlò rudemente a una donna litigiosa, ed ella lo minacciò irosamente che si sarebbe presto vendicata. L'uomo non vi fece gran caso; ma la sera stessa sentì che gli cresceva una pustola sul collo, la grattò leggermente e si trovò con tutta la faccia e il collo gonfi e tumefatti, e un'orribile forma di lebbra gli ricoprì tutto il corpo. Andò subito a chieder consiglio agli amici, e raccontò loro della minaccia della donna, e disse che avrebbe scommesso la testa che tutto questo gli era accaduto per via delle arti magiche di quella strega. In

breve, la donna fu presa, interrogata, e confessò il suo misfatto. Ma quando il giudice le chiese più particolarmente la ragione e il modo in cui aveva operato, rispose: «Quando quell'uomo mi insolentì, mi adirai e andai a casa; e il demone mio familiare cominciò a chiedermi perché fossi di malumore. Glielo dissi, e lo pregai di fare la mia vendetta su quell'uomo. Allora mi domandò che cosa volevo che gli facesse; gli risposi che desideravo che avesse sempre la faccia gonfia. Il diavolo se ne andò e afflisse l'uomo di una malattia ancor più tormentosa che non gli avessi chiesto; infatti non speravo che lo piagasse con una lebbra così dolorosa». E così la donna fu arsa sul rogo.

E infine, nella stessa diocesi, nel territorio della Foresta Nera, una strega, mentre il carceriere l'issava sulla pira preparata per bruciarla, disse: «Ti darò quel che ti meriti»; e gli soffiò in viso. E subito fu afflitto da una lebbra orrenda su tutto il corpo e non sopravvisse per molti giorni. Per amore di brevità si omettono i crimini spaventosi di questa strega e molti altri esempi che si potrebbero citare.

Questi episodi, e il modo nel quale sono riferiti, sono caratteristici del *Malleus*: sono ingenui, chiari, crudeli, appropriati, e sono animati da uno spirito di odio profondo per le donne (streghe). Degli stregoni il *Malleus* parla solo brevemente; la sua misoginia è tanto tipica quanto spietata e incontrollabile. Di conseguenza, pur ammettendo che il diavolo può agire direttamente, il *Malleus* ritiene che non potrebbe condurre a termine neppure, una centesima parte delle sue imprese senza l'intervento delle streghe.

Uomini dotti propongono questa spiegazione: che vi sono tre cose in natura: la lingua, l'ecclesiastico e la donna, che non conoscono moderazione sia nel bene che nel male, e quando oltrepassano i limiti della propria condizione, raggiungono le più sublimi altezze e le più abissali profondità della bontà e del vizio. Quando sono governati da uno spirito buono, sono eccellentissimi nella virtù; ma quando sono governati da uno spirito maligno, indulgono ai vizi più esecrandi. [...] Che altro è la donna se non un nemico dell'amicizia, una punizione inevitabile, un male necessario, una tentazione naturale, una calamità desiderabile, un pericolo domestico, un danno dilettevole, un malanno di natura, dipinto di bei colori? Perciò, se è peccato ripudiarla quando si dovrebbe tenerla accanto, non farlo è invero una tortura necessaria; perché o si commette adulterio divorziando, o bisogna sopportare contese giornalieri.

Così le donne, inferiori per natura, menzognere, viziose, e impure senza remissione, sono naturalmente il più docile e sollecito strumento del demonio. Il *Malleus* sostiene le sue posizioni misogine con un'altra delle sue caratteristiche escursioni filologiche, la presunta derivazione della *femina*: si suppone che la parola derivi da *fe* e *minus*, e che ciò indichi un difetto di natura. Si dà inoltre la prova che la donna è costituzionalmente inferiore, perché

... si deve notare che ci fu un difetto nella creazione della prima donna, dato che fu formata da una costola ricurva, cioè una costola del torace, che è curvo per così dire in direzione contraria all'uomo. E poiché, per via di tale difetto, è un animale imperfetto, macchina sempre inganni.

Una volta attribuito l'intero campo della patologia fisica e mentale al demonio e alle sue streghe, il *Malleus* pone un'enfasi particolare sulla patologia mentale: «Perché se i desideri segreti di un uomo gli si leggono in faccia, e i medici possono indovinare il pensiero dai battiti del cuore e dallo stato del polso, ben più facilmente lo scopriranno i diavoli». Se è vero che il materiale illustrativo è piuttosto copioso, è tutto del tipo del delirio della strega che fece venire la lebbra al povero bracciante. Com'è comprensibile, gli autori del *Malleus* si appellano costantemente alla fede e alla tipica logica formalistica del tempo, piuttosto che ai fatti e all'esperienza, perché «è meglio fornire prove basate ... sulle Scritture, piuttosto che su esempi recenti, dato che i fatti nuovi sono sempre rafforzati dai vecchi esempi». Tuttavia il *Malleus* non si limita a citare le Scritture. Quando occorre provare che le streghe e gli stregoni possono trasformarsi in bestie e darsi al cannibalismo, si rammenta al lettore che Circe cambiò i compagni di Ulisse in bestie e che i compagni di Diomede furono tramutati in uccelli. Dopo aver esposto le proprie convinzioni e assegnato all'Inquisizione il compito di liberare il mondo dall'eresia diabolica, Sprenger e Kraemer, evidentemente, credettero che per rispondere adeguatamente alle esigenze poste dal loro arduo compito, e particolarmente al possibile scetticismo del clero e dei monaci a beneficio dei quali erano state scritte le prime due parti del *Malleus*, bisognava preparare una speciale psicologia fisiologica, e dare alcuni criteri di diagnosi differenziale. Il che fecero con la consueta intransigenza e risolutezza.

Il *Malleus* ricorda ripetutamente al lettore che nessuno può divenire strega o stregone senza stringer un patto col demonio e che tutte le eresie della stregoneria sono il risultato della libera scelta della donna, dal momento che la dottrina del libero arbitrio non si poteva eliminare.

Il peccato dell'uomo procede dal libero arbitrio, ma il demonio non può distruggere il libero arbitrio, perché questo infrangerebbe la libertà; perciò il demonio non può esser la causa di questo o di qualsiasi altro peccato.

Pure il *Malleus* è pienamente consapevole che a volte l'uso della ragione è completamente reso impossibile; e questo stato può esser esemplificato da certe persone naturalmente anormali, dai pazzi e dagli ubriachi. Non fa perciò meraviglia che i demoni possano, col permesso di Dio, incatenare la loro ragione; e si dice che tali uomini farneticano, perché i loro sensi sono stati sottratti dal demonio.

Non occorre dire che, in tali circostanze, una diagnosi differenziale basata su dati oggettivi come sintomi e segni, aveva un valore puramente accademico, dato che la completa confessione era il fattore decisivo nell'intero processo di investigazione, e qualsiasi affermazione ispirata a deliri e allucinazioni otteneva credito come fosse stata una confessione valida. I due domenicani ammettono: «abbiamo spesso appreso dalle confessioni di quelle che abbiamo mandato al rogo che non di propria volontà si erano date alla stregoneria» Il problema è delineato nel modo più chiaro dagli autori stessi:

E se si chiede come sia possibile distinguere quando una malattia sia provocata da stregoneria e quando da un naturale difetto fisico, rispondiamo che vi sono vari metodi. Il primo è il giudizio dei dottori. Si vedano le parole di sant'Agostino nella *Dottrina cristiana*: a questo tipo di superstizione appartengono tutti gli incantesimi e gli amuleti appesi o legati sulla persona, che la scuola della medicina disprezza. Ad esempio i dottori si accorgono da varie circostanze - l'età del paziente, il colorito sano, la reazione degli occhi - che la sua malattia non proviene da alcun difetto del sangue o dello stomaco o da altra infermità; e giudicano perciò che non sia dovuta a difetti naturali, ma a una causa estrinseca. E dato che la causa estrinseca non può essere un'infezione velenosa, che sarebbe accompagnata da umori cattivi del sangue e dello stomaco, hanno ragioni sufficienti per giudicare che è dovuta a stregoneria.

In secondo luogo, quando la malattia è incurabile, cosicché il *paziente* non riceve sollievo da alcuna medicina, ma sembra anzi aggravarsi in seguito alla sua somministrazione. In terzo luogo, il male può sopraffare un uomo così improvvisamente che si può attribuire solo a stregoneria. Un esempio di questo genere è giunto a nostra conoscenza. Un uomo di nobili natali della città di Spira aveva una moglie così ostinata che, per quanto cercasse in tutti i modi di compiacersela, lei rifiutava di accondiscendere ai suoi più piccoli desideri, e sempre lo affliggeva con i suoi sarcasmi insultanti. Accadde che, entrando un giorno in casa, la moglie lo schernì come al solito con parole oltraggiose, ed egli volle uscire di casa per evitare un litigio. Ma lei gli corse svelta davanti, chiuse a chiave la porta da cui egli voleva uscire e protestò solennemente che se non l'avesse battuta, non c'era in lui onestà né fedeltà. A queste parole pesanti l'uomo levò la mano, non avendo intenzione di farle del male, e la colpì leggermente con la palma aperta sul di dietro; cadde al suolo di colpo e perdette i sensi e rimase a letto per molte settimane afflitto da una penosissima malattia. Ora è ovvio che questa non era una malattia naturale, ma causata da una stregoneria della donna. E molti casi simili sono accaduti e sono noti a molte persone.

Per quanto il *Malleus* offra altre acute considerazioni in relazione al problema della diagnosi, le osservazioni precedenti sono le più complete. Tuttavia si dovrebbe rivolgere particolare attenzione al problema della cura della malattia. In altre parole la fulmineità, ma soprattutto il carattere cronico erano considerati elementi patognomonici dell'opera demoniaca. Il ragionamento si svolge così:

Si argomenta inoltre che san Tommaso e san Bonaventura nel libro IV, distinzione trentaquattresima, hanno detto che un sortilegio dev'essere permanente perché non può avere alcun rimedio umano; perché quand'anche il rimedio esista, o è sconosciuto all'uomo, o è illecito. Queste parole si intendono nel senso che tale infermità è incurabile e dev'esser ritenuta permanente; essi aggiungono inoltre che, anche se Dio trovasse un rimedio costringendo il demonio a rimuovere la piaga dall'uomo, e l'uomo fosse guarito, tale cura non sarebbe umana. Perciò se non lo cura Iddio, non è lecito all'uomo stesso tentare in alcun modo di trovare una cura.

Quest'ingiunzione e questa estrema sottomissione fatalistica a proposito delle malattie mentali, non furono create esclusivamente dal XV secolo o dagli autori del *Malleus*. In una forma o nell'altra si sono perpetuate nei secoli fino ai nostri giorni nella veste del nichilismo terapeutico, nella custodia manicomiale sostitutiva della terapia attiva e in simili metodi di cura. Evidentemente ci scontriamo qui con un atteggiamento fondamentale dell'uomo verso la malattia mentale che richiede un'ulteriore e approfondita indagine storica e psicologica.

Per tornare per un attimo al problema della diagnosi differenziale: il quesito è più spesso posto che risolto dagli autori del *Malleus*. Da un lato, si addentrano in dettagli quali la distinzione tra sortilegio, demonopatia e vera e propria malattia mentale o stato di eccitamento (cioè psicosi). Dall'altro, non forniscono nessuna risposta. Si limitano ad asserire:

E non bisogna stupirsi che i demoni abbiano tale potere, quando anche un difetto naturale può portare allo stesso risultato, come si dimostra nel caso degli eccitati e dei melanconici, nei maniaci e in alcuni alcoolizzati che sono incapaci di vero discernimento. Infatti gli eccitati credono di vedere cose prodigiose, come bestie e altri orrori, quando in realtà non vedono nulla.

Tuttavia la conoscenza della psichiatria classica che si riflette in questa citazione è evidentemente ricavata da libri piuttosto che dalla pratica clinica, perché in nessun punto del *Malleus* troviamo un accenno concreto al modo di distinguere le malattie elencate nella nosologia galenica da quelle che gli inquisitori descrivono come macchinazioni delle streghe. Troviamo invece una conoscenza abbastanza completa della sintomatologia delle malattie mentali che gli inquisitori usano allo scopo esclusivo di scoprire le streghe. Conoscevano l'anestesia isterica che avevano modo di constatare quando ricorrevano alla tortura, e con lo stesso mezzo scoprirono il fenomeno del mutismo estremo, patologico, che si incontra così di frequente nelle forme stuporose della schizofrenia catatonica. Parlano di varie contorsioni del corpo, che sono evidentemente convulsioni isteriche, ma colpisce il fatto che vengano menzionate così casualmente. Evidentemente questo tipo estremo di *grande histérie* non fece la sua comparsa che più tardi, soprattutto verso la metà del sedicesimo secolo, e fu qualificata «istero-epilessia» dagli autori francesi o completa «istero-demono-patia» da quelli italiani dei secoli seguenti. In breve, Sprenger e Kraemer descrissero letteralmente ogni tipo specifico di nevrosi o di psicosi che incontriamo nella pratica psichiatrica odierna. Ma ritorniamo alla questione della psicologia fisiologica o della psicopatologia del *Malleus*.

Oggi ci chiediamo: i due inquisitori fecero ricorso a teorie psico-fisiologiche nuove che s'armonizzassero con il loro concetto mistico-materialistico delle attività demoniache? Dobbiamo rispondere negativamente. Si basarono principalmente sulla psicologia tomistica delle «facoltà», che si combinava naturalmente con la fisiologia eclettica, umorale, composita di Galeno e di Aristotele. Al demonio assegnarono il dominio dei «moti locali», cioè di quei cambiamenti

invisibili che si verificavano solo in certi organi senza influenzare tutto l'organismo. Il demonio non poteva invadere l'anima poiché Dio solo poteva penetrarvi, ma poteva invadere qualsiasi altra parte dell'organismo, compresa la testa, e così intaccare la ragione. I due domenicani dedicano molto spazio alla considerazione dei disordini sessuali, come l'impotenza, le perversioni e i deliri concernenti la perdita di organi in particolare degli organi sessuali, e speculano con molto acume se il delirio di negazione corporea sia un sortilegio e un turbamento dei sensi interni ed esterni, o se riveli invece una reale patologia organica. Questa seconda ipotesi è negata perché il demonio non ha alcun potere al di là della sua influenza sui moti locali. Ad esempio, le allucinazioni uditive sono discusse così:

Ma dato che [i demoni] hanno capacità intellettive, quando desiderano esprimere il loro pensiero, allora con una perturbazione dell'aria racchiusa nel corpo da essi assunto, aria che non proviene da ispirazione ed espirazione come succede per l'uomo, producono non vere e proprie voci ma dei suoni che hanno qualche somiglianza con le voci, e li proiettano articolatamente nell'aria esterna verso l'orecchio dell'ascoltatore. E' evidente che si può riprodurre una parvenza di voce senza la respirazione, quando si consideri il caso di altri animali che non respirano e tuttavia si ritiene che producano suoni, come certamente ne producono altri strumenti, secondo l'affermazione di Aristotele nel *De anima*. Certi pesci infatti, quando sono catturati, emettono un grido improvviso fuor d'acqua e muoiono.

Il *Malleus* non trascura mai, naturalmente, di sottolineare che tale patologia mentale è impossibile senza il concorso del peccato «Si presume che tutti coloro che sono soggetti a tali deliri, siano in peccato mortale» perché come risulta chiaro dalle parole di sant'Antonio: il demonio non può in alcun modo entrare nella mente e nel corpo di un uomo, né ha il potere di penetrare nei suoi pensieri, se tale persona non s'è prima spogliata di tutti i pensieri santi, ed è del tutto cieca e privata di contemplazione spirituale.

Una delle maggiori difficoltà con cui il *Malleus* dovette misurarsi a quel tempo, fu il crescente influsso delle concezioni e delle fantasie astrologiche. In certo qual modo si rese necessario adattare il *Malleus*, almeno fino a un certo punto, alle varie tendenze: si doveva riservare uno spazio appropriato per il lunatico, dare un significato appropriato alle stelle e, pur senza privare il demonio della sua influenza, non gli si doveva attribuire alcuna autorità sui corpi celesti, che erano sotto diretto controllo del Signore. Per citare il *Malleus*:

... ci sono due ragioni per le quali i demoni molestano gli uomini in certe fasi della luna. La prima è per gettare il discredito su una creatura di Dio, cioè la Luna, come dicono san Gerolamo e san Giovanni Crisostomo. La seconda è perché, come s'è detto sopra, non possono operare se non tramite le potenze naturali. Perciò studiano l'attitudine dei corpi a ricevere un influsso e poiché, come dice Aristotele, il cervello è la parte più umida di tutto il corpo, è sommamente soggetto all'operazione della Luna, che ha il potere di incitarne gli umori. Inoltre, le forze animali si completano nel

cervello, e perciò i demoni disturbano la fantasia dell'uomo a seconda delle fasi della Luna, quando il cervello è maturo per tale influenza [...].

Certi uomini infatti, che sono chiamati lunatici, sono molestati dai demoni in un momento più che in un altro; e i demoni non si comporterebbero così di propria volontà, ma piuttosto li molesterrebbero in qualsiasi momento, se non fossero loro stessi profondamente influenzati da certe fasi della Luna. Una prova ulteriore è fornita dal fatto che i negromanti osservano certe costellazioni per invocare i demoni, cosa che non farebbero se non sapessero che i diavoli sono soggetti alle stelle.

Come si vede, ci si riferisce all'umidità o all'aridità del cervello e ai diversi umori interessati nei vari stati psicopatici. Si dà anche un'eccellente definizione della proiezione:

Infatti la fantasia o immaginazione è per così dire il tesoro delle idee raccolte dai sensi. Per questo tramite accade che i demoni rimescolino a tal punto le percezioni inferiori, cioè la capacità di conservare le immagini, che esse si presentano come un'impressione nuova, ricevuta al momento dalle cose esterne.

I deliri sono distinti dalle allucinazioni. Persino le teorie più moderne, che stabiliscono un intimo legame tra proiezione e allucinazione, sono debitamente rappresentate nel *Malleus*, sebbene avvolte nella pesante fraseologia del XV secolo:

Le apparizioni che s'affacciano in sogno ai dormienti procedono dalle idee conservate nel deposito della mente, per un naturale movimento locale causato dal riflusso del sangue alla più importante e recondita sede delle facoltà della percezione; e noi parliamo di un movimento locale intrinseco nella testa e nelle cellule del cervello.

Lo stesso fenomeno può accadere anche per un movimento locale simile creato dai demoni. Inoltre non accade solo ai dormienti, ma anche a persone sveglie. Anche in loro infatti i demoni possono sollevare ed eccitare le percezioni e gli umori interni, cosicché le idee racchiuse nel deposito della mente fuoriescono e appaiono alle facoltà della fantasia e dell'immaginazione, cosicché gli uomini le prendono per vere. È questa la tentazione interiore.

E non fa meraviglia che i demoni possano compiere tale azione tramite i loro poteri naturali, poiché anche l'uomo da solo, sveglio e nel possesso delle sue facoltà, può volontariamente estrarre dal suo deposito le rappresentazioni che vi ha racchiuso ed evocare così l'immagine di qualsiasi cosa gli piaccia. Ammesso questo, è facile capire come si possa verificare l'eccessiva infatuazione d'amore.

Parlando appunto dell'amore, Sprenger e Kraemer seguirono la tradizione secolare che traeva origine dalla psicopatologia clinica greca, e che tornava molto utile alla loro intransigente filosofia ascetica. Considerarono l'amore una forma di malattia mentale e invocarono l'autorità di Avicenna per provare che era uno stato mentale abnorme. Poi, per conto proprio, collegarono questa malattia mentale al demonio, poiché si supponeva che il diavolo avesse particolari poteri sulle questioni amorose — il suo dominio *par excellence* — non tanto a causa della naturale sozzura dell'atto sessuale__così si esprime il *Malleus* — ma perché fu questo il peccato originale dei

nostri progenitori, e il demonio ha continuato a esercitarsi ininterrottamente in questo campo dalla caduta di Adamo ed Eva. Perciò il *Malleus* è fermamente convinto che «ogni stregoneria deriva dalla lussuria carnale che è insaziabile nella donna. Si veda il libro dei *Proverbi*, cap. XXX: "Ci sono tre cose che non sono mai soddisfatte, una quarta che non dice mai basta: cioè la bocca dell'utero. Perciò, per soddisfare la propria lussuria, si uniscono persino ai diavoli"». Si forniscono esempi di deliri sistematizzati simili a quelli che si verificano nelle odierne schizofrenie.

Noi inquisitori abbiamo ascoltato una testimonianza credibile di questo metodo nella città di Breisach, nella diocesi di Basilea, raccogliendo ampia confessione da una giovane strega che era stata ricondotta alla fede, la zia della quale era stata a sua volta bruciata nella diocesi di Strasburgo. Costei aggiunse che era divenuta strega in seguito al metodo con cui la zia aveva per la prima volta tentato di sedurla. Infatti, un giorno la zia le aveva ordinato di salire al piano di sopra con lei e di recarsi in una stanza in cui trovò quindici giovani vestiti di verde alla foggia dei cavalieri tedeschi. La zia le disse: «Scegli chi vuoi tra questi giovani, e io te lo darò e ti prenderò in sposa». E quando lei aveva detto che non ne voleva alcuno, era stata crudelmente battuta, così alla fine aveva acconsentito ed era stata iniziata secondo la predetta cerimonia. Disse anche che veniva spesso trasportata nella notte con la zia a grandi distanze, anche da Strasburgo a Colonia [...].

Ecco un altro esempio proveniente dalla stessa fonte. Si sparse recentemente la voce, venuta a conoscenza di Pietro il Giudice a Boltingen, che tredici bambini erano stati divorati nello stato di Berna, e la pubblica giustizia fece vendetta esemplare sugli assassini. Quando Pietro interrogò una delle streghe imprigionate a proposito del modo in cui mangiavano i bambini, la donna rispose: «Facciamo così. Tendiamo i nostri inganni soprattutto ai bambini non battezzati e anche a quelli che sono stati battezzati, specie se non sono stati protetti dalle preghiere e dal segno della croce, (si noti che dietro ordine del demonio prendono principalmente bambini non battezzati, perché non possano esserlo in futuro) e con i nostri incanti li uccidiamo nella culla o anche mentre dormono a fianco dei genitori, in modo che dopo si pensi che siano stati soffocati o siano morti di qualche altra morte naturale. Poi li portiamo via in segreto dalle tombe e li cuociamo in un calderone, finché tutta la carne non si stacca dalle ossa, per fare un filtro che si può bere facilmente. Con la materia più solida fabbrichiamo un unguento che ha virtù di aiutarci nelle nostre arti, nei piaceri e nei trasporti; col liquido riempiamo una fiasca o una borraccia, e chiunque ne beva, con l'aggiunta di poche altre cerimonie, acquista immediatamente grande dottrina e diventa un capo nella nostra setta».

Si riferiscono anche suicidi tra le streghe (per mezzo di impiccagione). In breve, il *Malleus maleficarum* potrebbe, con qualche piccolo ritocco editoriale, servire da eccellente manuale di psichiatria clinica descrittiva del XV secolo: basterebbe sostituire alla parola *strega* la parola *paziente* ed eliminare il demonio.

Si deve dire tuttavia che, sebbene i quadri clinici in generale sembrano simili a quelli odierni, le tendenze che emergono — cannibalismo, misticismo, fantasie deliranti di possessione diabolica — sono la caratteristica tipica di quel periodo storico. Come ha fatto notare l'Esquirol più di un secolo fa, il malato mentale incentra le sue tendenze deliranti su qualche elemento tipico della sua epoca: nel XV e XVI secolo si trattava del demonio, nel XVIII secolo dei giacobini o dei borboni, e nel secolo XIX della polizia.

Si è già detto che la tendenza principale del *Malleus* è fondamentalmente antierotica. Per alcuni aspetti è un manuale di psicopatie sessuali. Ci si pone quindi naturalmente la domanda: per qual ragione all'Inquisizione fu concessa la straordinaria occasione storica di conquistare un campo così immenso della conoscenza umana e di creare una «paranoia endemica» per un periodo di oltre due secoli? Occorrerebbe più d'una conferenza basata su uno studio approfondito e specialistico per formulare un'ipotesi adeguata. Si è fatto dianozi riferimento al XIII secolo e a certe somiglianze tra quel periodo e il Rinascimento. Parrebbe che al di là dei molteplici e complessi fattori economici e politici, che resero necessario per la Chiesa serrare i ranghi e lottare per la conservazione dell'unità (intesa prima di tutto come unità del dogma), si fossero sprigionati una serie di fattori psicologici che sono di particolare interesse per noi medici, e specialmente per gli psicopatologi.

La rinascita delle arti e delle scienze ebbe come diretta conseguenza un'enorme liberazione della vita istintuale umana. Questa liberazione fu naturalmente accompagnata da una forte spinta biologica all'auto-affermazione istintuale, alla libertà nel senso più lato. La tradizione ascetica che aveva governato il mondo per più d'un migliaio di anni dovette fronteggiare un tale risveglio relativamente improvviso degli istinti umani. All'epoca in cui Cassiodoro si ritirò a Montecassino per vivere con i suoi libri invece che con i politici di Teodorico, la tendenza era di allontanarsi dal mondo e da qualsiasi cosa ricordasse gli istinti, le passioni e i desideri umani. Essi venivano respinti, ma poiché gli impulsi istintuali non possono essere soppressi, erano proiettati nel mondo esterno come entità maligne e rappresentati come demonio. In un certo senso, chiunque si ritirasse così dal mondo meritava il nome dato a san Benedetto, *effugator daemonum*, perché cacciava i demoni. Al tempo di Sprenger e Kraemer questa tradizione s'era ormai in gran parte incrinata, o almeno aveva subito una grave scossa. I valori considerati tradizionalmente morali erano alquanto in ribasso ed era sorto un aspro conflitto tra l'autorità tradizionale, che in quel momento propugnava un severo ascetismo, e il crescente edonismo del periodo. Il risultato era naturale quanto inevitabile: una grave psicosi paranoide.

È interessante da questo punto di vista leggere nel *Malleus maleficarum* le diverse confessioni di molte streghe, o le osservazioni che le accompagnano.

Bisogna notare qui che, come si è già accennato, questa iniquità ha inizi poveri e modesti, come sputare per terra, o chiudere gli occhi, o borbottare parole vane al momento dell'elevazione del corpo di Cristo. Conosciamo una donna, ancora in vita

grazie alla legge secolare, che quando il prete, durante la celebrazione della messa, benedice il popolo dicendo: *Dominus vobiscum*, aggiunge sempre tra sé queste parole in volgare: *Kehr mir die Zung in Arss umb*. Oppure dicono qualcosa di simile in confessione dopo aver ricevuto l'assoluzione, o non confessano tutto, specialmente i peccati mortali, e così lentamente per gradi sono indotte al totale rinnegamento della Fede e all'abominevole professione del sacrilegio.

In altri termini queste «streghe» erano *realmente* eretiche, avevano realmente peccato contro i sacramenti, mormoravano realmente oscenità nelle chiese, e realmente si erano ribellate contro il segno della croce o lo temevano: tutto ciò naturalmente avveniva perché erano in preda alla malattia mentale. Alla luce della psicopatologia d'oggi non è molto difficile intuire che si tratta per lo più non di isterie, ma di nevrosi coatte e psicosi schizofreniche. Si sa che negli adolescenti e negli adulti una delle fasi più tipiche di una nevrosi coatta è anche oggi un'espressione conscia o inconscia di sacrilegio, una serie di impulsi diretti contro Dio, Cristo e la Chiesa. Qualsiasi siano le sue ragioni psicologiche, questo fenomeno clinico si osserva ancor oggi nella nostra età relativamente irreligiosa e materialistica. Nel XV secolo, secondo le descrizioni che si incontrano nel *Malleus*, le cose non potevano essere sostanzialmente diverse, ma la ragione per la quale la medicina sembrò esser stata messa in minoranza o risospinta indietro di fronte a una tal massa di materiale psichiatrico al giorno d'oggi si può difficilmente intuire.