

SALUTE E MALATTIA  
NELLA CULTURA  
DELLE CLASSI SUBALTERNE  
DEL MEZZOGIORNO

*a cura di Massimo Di Rosa*

1990

Guida editori  
NAPOLI

## Credenze stregoniche e interpretazioni farmacologiche

Nel sinodo tenutosi a Toledo nel 1229 si deliberò, con l'approvazione di papa Gregorio IX, che i vescovi della Francia meridionale dovessero in ogni parrocchia destinare un prete assistito da alcuni laici a vigilare sull'ortodossia dei parrocchiani e denunziarne ogni forma di eresia. Rapidamente questa istituzione si propagò in altri paesi e nel 1235 Gregorio IX ne affidò l'ufficio ai domenicani e due decenni circa più tardi il potere dell'Inquisizione fu esteso a tutta l'Italia tranne che per il Regno di Napoli. Ed è questa la ragione per la quale, rispetto al più vasto panorama europeo di quegli stessi secoli, il Regno appare povero di fonti documentarie processuali.

Ma ciò non significò mai che in queste contrade fosse assente ogni forma di eresia, e in modo particolare quella forma ereticale e contestativa che fu la stregoneria.

Ma fu proprio il Mezzogiorno che ebbe l'onore di ospitare nelle sue campagne il famoso noce di Benevento, conosciuto e preferito come luogo di convegno per i Sabba delle streghe che provenivano anche dalla Germania o Francia. Che fosse conosciuto, perlomeno a livello locale, come luogo di riunione delle streghe già nel Duecento, ne siamo informati da un atto notarile datato il 24 febbraio dell'anno 1273, nel quale viene usato come confine di alcune proprietà un noce detto « delle janare » (Piperno, 1640, IV, 57), termine con il quale erano conosciute le streghe del Regno, e che il Piperno, autore del più celebre trattato del noce, con un'etimologia fantastica, faceva derivare dal fatto che le streghe si spostassero *per aere mare*, ossia attraverso l'aria (Piperno, *De nuce...*, 1640, 77). D'altronde che questo luogo fosse conosciuto anche al di fuori della zona napoletana ne dà testimonianza San Bernardino da

Siena nel 1427 (Bernardino, San, 1936, 788). L'anno dopo il noce appare in un processo tenuto a Todi a carico di certa Matteuccia Francisci del Castello di Ripabianca, che confessa di andare al noce di Benevento dopo essersi spalmata il corpo con un unguento magico (Peruzzi, 1955, 14). Ma il noce non fu l'unico luogo « maledetto » del Regno. L'abate Antonio Greco ci informa nella sua *Dissertatio* che anche vicino Gragnano esisteva un monte delle janare, dove queste, riunendosi, prendevano l'aspetto di oche. Pitré racconta di una credenza residua in Sicilia secondo la quale ogni noce è luogo notturno di Sabba delle streghe o « donna di fora », secondo l'uso locale (Pitré, 101 ss.).

La stregoneria fu però un fenomeno di respiro geograficamente più ampio, e le luci dei roghi, nei secoli qui presi in esame, illuminavano l'intera Europa, e le condizioni in cui fu possibile lo sviluppo di questa forma di eresia, furono simili e in un certo qual modo uniformi in tutto il mondo Occidentale.

Questa relazione intende affrontare un problema interno delle credenze stregoniche, in particolare l'uso dell'unzione, gli effetti di essa e le implicazioni psicofisiologiche delle subaltermità europee. Preliminarmente va chiarito che ci si trova di fronte ad un'Europa, perlomeno quello che fu il nerbo centrale dell'Europa, povera, malata, frequentemente messa in ginocchio da carestie o cattivi raccolti. Fra il XIII e il XVI secolo l'Italia, insieme con l'Europa, « fu tormentata da una serie di malattie che si alternarono l'una all'altra con un bagaglio impressionante di vittime; e la peste non fu l'unica a carattere epidemico. Numerose altre si contendono il diritto di figurare in primo piano in quest'opera di distruzione: vaiolo, tifo, colera (diverso da quello asiatico emerso in Occidente nell'Ottocento ma pur sempre temibile), l'influenza con le sue manifestazioni bronco-polmonari, l'ergotismo » (Mazzi, 1978, 5/6), meglio conosciuto nel suo aspetto canceroso come « Fuoco di Sant'Antonio ». Ma la malattia, non può considerarsi un casuale evento privato e individuale o una catastrofe collettiva, comunque un fenomeno puramente biologico, bensì potrà essere meglio compresa se inserita nel mondo dei rapporti sociali. Essa ha strettamente a che fare con l'intreccio delle

vicende economiche, sociali, politiche e culturali di un determinato popolo in un'epoca determinata.

Il Mezzogiorno fu una terra in cui l'oppressione feudale, la fame, le malattie, assunsero delle tinte particolarmente degeneri: e sarà proprio al Sud che l'immaginario collettivo demoniaco e notturno svilupperà rappresentazioni di carattere onirico quali i Sabba, il Carnevale e quel particolare tipo di paradiso generalmente conosciuto come Paese di Cuccagna. La presenza baronale nel Meridione era schiacciante: basti pensare che da un computo del 1531, su 1563 terreni solo 55 erano demaniali e da un altro della seconda metà del Cinquecento su 1973 terre prese in esame ben 1904 erano di proprietà di baroni (Bianchini, 1859, 186), i quali, come avrà a dire il Machiavelli, sono « uomini al tutto inimici d'ogni civiltà » (*Discorsi*, I, 55).

A volte la fame, i disagi, la schiacciante oppressione di cui erano vittima le plebi rurali darà luogo a disorganizzati tumulti, animati da spirito di vendetta e di giustizia, ma che raramente apportavano qualche miglioramento.

Siamo dunque in presenza di una società fortemente gerarchizzata, piramidale, le cui basi erano formate da schiere informi (e spesso deformi) di contadini, disoccupati, vagabondi. Frutto principale di questa disastrosa situazione economica era un regime alimentare non adeguato, quindi la fame, *morborum summum*.

« Una popolazione sottoalimentata o malealimentata, presenta una maggiore fragilità sia biologica che psichica ed offre una scarsa resistenza alle malattie, dal punto di vista del contagio e anche della gravità del loro decorso » (Mazzi, 1978, 6).

Ad aggravare questa situazione bisogna aggiungere che le cure mediche, della medicina egemone, oltre che ad essere ben lontane dall'aver effetti terapeutici, nella maggior parte dei casi, era comunque un lusso che pochi potevano concedersi (Thomas, 1978, 12 ss.). Una cura medica fatta a Firenze nel 1371 costò ben 16 fiorini (Mazzi, op. cit., 32/333), una cifra enorme se si considera che poteva corrispondere all'incirca al pagamento di 80 giornate lavorative per un maestro muratore ed al salario di quattro mesi per un semplice manovale.

L'impotenza contro le malattie fu uno degli elementi essenziali su cui si inseriscono le credenze nella magia, nelle terapie domestiche o magiche e nel ricorso alle professioniste di erbe e di sogni (Thomas, op. cit., 14). D'altronde l'annoso problema posto dalla Scolastica « Si medici rerum omnium naturalium essent gnari ut sunt angeli ac daemones » si risolveva a vantaggio degli ultimi e quindi dell'infinita conoscenza degli angeli e dei demoni ne beneficiavano soprattutto la strega o l'esorcista; non così il medico a cui eticamente era proibito accedere a livelli « illeciti » sia pure di maggiore efficacia terapeutica (Biondi, 1981, 199). Il regime dietetico normale, si diceva, era costituito prevalentemente da cereali, frumento o grani inferiori come miglio e segale. Alle folle contadine rimangono soltanto i « brutti cibi », come li definì il Campanella nel suo *Del senso delle cose e della magia*, e aggiunse, cose degne « di donnicciule ipocondriache, di vecchie muliercole predisposte dalle rozze vivande all'invasamento ed alla corruzione (...) brutti cibi — dunque — che rendono atti a ricevere i demoni » (cit. in Camporesi, 1985, 53). Si osserva quindi che già negli anni qui presi in esame si comincia a fare strada un'idea di cui fino in tempi recenti non si è tenuto il debito conto per comprendere dei fenomeni che appartengono al campo di indagine storico-religioso. Uno degli aspetti collaterali della carestia, ci informa il Camporesi, era dato dal calo sorprendente di un'igiene mentale già organicamente precaria e traballante. La cattiva alimentazione aggravava una deficienza biologica ed un equilibrio psichico già profondamente compromesso. Inoltre la scarsità già sottolineata di grani nobili, portava a panificare non badando troppo per il sottile alla qualità della miscela nella quale veniva mescolato anche il gesso o entravano graminacee dai semi stupefattivi e allucinogeni come il loglio o *lolium* (Camporesi, 1980, c. 11). Non era raro, d'altronde, la presenza nella dietetica popolare della *Claviceps purpurea* (Schultes-Hofman, 1983, 47: 51; Pelt, 1984, 179: 194), specie parassita di alcuni cereali, più frequentemente della segale, che ebbe triste fama per i due tipi di avvelenamento a cui dava luogo: il summenzionato ergotismo canceroso, o « Fuoco di Sant'Antonio », e l'ergotismo convulso, caratterizzato da stati epilettoidi, delirio e allucinazioni.

Ma il Campanella non fu il solo in quegli anni a mettere in relazione il problema alimentare con l'immaginario notturno della stregoneria. Cardano infatti, nel suo *De rerum varietate* riferisce che le streghe non sono altro che « donnette di misera condizione, che vivacchiano nelle valli cibandosi di castagne e di erbe. Se non prendessero un po' di latte — continua — non vivrebbero affatto » (Cardano, 1557, XV, 80).

E ancora Giordano Bruno nel *Sigillus Sigillorum* scrive letteralmente: « tra genti bestiali di tal genere, ve n'è che si nutrono di erbe crude e aspre e di legumi che gonfiano » (Bruno, 1890, 187). Un regime alimentare, dunque, ai limiti della dietetica normale, ricco di labili allucinogeni che conducevano a quei paradisi artificiali che sollecitavano le eccitanti fantasie del Paese di Cuccagna, del mondo rovesciato, della montagna incantata, del notturno e demoniaco Sabba, e divenivano le droghe dell'immaginazione e gli incanti stupefacenti indotti dai grandi sogni collettivi delle plebi affamate e stracciate, onirici surrogati a una realtà angosciosa e senza futuro.

« Il Sabba delle streghe, il Carnevale, il Paese di Cuccagna vengono a confondersi nel gigantesco mito della povera gente: soltanto dai morti, dagli spiriti e dal diavolo è possibile ottenere felicità e ricchezza, non dai potenti e dai vivi » (Camporesi, 1978, 206). « I poveri e 'l volgo, scrive G.F. Pico della Mirandola, vanno al Sabba, e oltre la speranza de' piaceri amorosi, sono tirati dal diletto della gola » (Camporesi, 1978, 204).

Nell'immaginario popolare si crea il mito, destinato a grande fortuna, di un mondo « altro », un mondo che vive in opposizione a quello duro, reale del quotidiano. Il mugnaio Menocchio, reso celebre dal Ginzburg, confesserà di credere che il paradiso terrestre non è altro che un luogo dove « sono delli gentilhuomini che hano della roba asai et vivano senza faticarsi » (Ginzburg, 1982<sup>6</sup>, 91). Un mondo di sogno, in cui, come nei sogni iniziatici dello sciamanesimo (Devereux, 1975, 289: 308) o nei sogni di riscatto metastorico dei visionari o guaritori delle attuali classi subalterne del meridione (Castiglione, 1981, 75: 103) è proprio questo, il sogno, a fungere da elemento fondante.

Questo mondo altro, diverso, le streghe potevano raggiungerlo anche, diremmo così, meccanicamente, a mezzo di segreti

unguenti che spalmavano sul corpo prima di intraprendere il loro fantastico viaggio verso Benevento o gli altri luoghi di raduno. Il salto dal quotidiano all'immaginario onirico si realizzava grazie all'effetto psicotropo delle sostanze che entravano a far parte dell'unguento delle streghe. Sull'esistenza di tali unguenti siamo informati dai riferimenti delle imputate nei processi di stregoneria. Il più delle volte però non è dato conoscerne l'esatta composizione, e questo forse per la censura dei cancellieri e dei giudici dell'Inquisizione che temevano di divulgare, trascrivendo sui fascicoli del processo il modo in cui si fabbricava l'unguento, un segreto diabolico che avrebbe contribuito a infettare le anime dei fedeli. Non è raro infatti trovare in tali fascicoli delle inchiostature, o interi periodi saltati che stendono un velo di mistero su di una parte fondamentale del rituale stregonico.

Il già citato processo a carico di Matteuccia Francisci, ad esempio, è interessante perché, oltre ad essere uno dei più antichi processi celebrati in territorio italiano, illustra la composizione di alcuni filtri e, in particolare un unguento per giungere al noce di Benevento in cui compaiono grasso di rapace, di nottola e di infante, oltre ad altri componenti purtroppo non citati (Peruzzi, op. cit., 14). Maggiori informazioni, e nello stesso anno del processo suddetto, ci giungono da San Bernardino, che in una sua predica ammonisce i fedeli a tenersi lontani dagli unguenti delle streghe, composti, questi, che erano sicuramente frutto di una cooperazione diabolica. Inoltre afferma che tali composti erano preparati con erbe che dovevano essere raccolte, secondo la tradizione, nel giorno di San Giovanni e dell'Ascensione (Bernardino da Siena, 1936, 785).

D'altronde la Chiesa e il potere non ignoravano il rapporto causale tra l'uso di unguenti a base di piante e il fenomeno della stregoneria, e più in generale l'uso delle erbe per finalità magiche. Basterà ricordare, per i periodi precedenti quelli presi in esame, le molteplici restrizioni in cui incorrevano i raccoglitori di erbe nella legislazione delle XII Tavole fatta dai decemviri della Repubblica del V secolo, o il più tardo Codice Giustiniano (Cianconi, 1968, 90) o il *Decretum* di Graziano della metà del XII secolo. Più precise divengono,

nel Cinquecento e Seicento le disposizioni contro i raccoglitori di semplici. Così infatti viene decisa la loro persecuzione nel Concilio provinciale di Bourges del 1528. E nello stesso periodo De Mouluc, vescovo di Valence e di Die, proibì ai preti di amministrare la comunione ai raccoglitori di erbe; divieto questo promulgato nuovamente negli statuti sinodali del vescovo governatore di Sain-Malò e poi da San Francesco di Sales. Più tardi (1599) nel sinodo ferrarese del vescovo G. Fontana si bollò la raccolta di semplici come incompatibile con il culto cristiano. Tale condanna viene rinnovata nel 1612 (Biondi, 1981, 195).

Má le informazioni più precise sull'unguento, che talora assurgono a livello di dotta trattatistica, risultano nel Cinquecento da medici illuminati dotati di quello spirito che sarà caratteristico della ricerca scientifica nei secoli a venire. E già in questo secolo, che precederà quelli che poi, non senza infamia verranno detti i « Grands jours de la sorcellerie » (Bais-sac, 1890), si farà strada una posizione laica, che cercherà di individuare le cause reali della stregoneria, al di là delle categorie variabili di natura ideologica, in specifici nessi fra stati patologici e credenze stregoniche e, in particolare, fra stati alterati della coscienza e Sabba.

Giovan Battista della Porta pubblica nel 1558 il suo *Magia Naturalis*. Nel secondo di questi quattro volumi egli enuncia il risultato dei suoi studi sulle subalternità del popolo napoletano. Al capitolo 26, in particolare dedicato agli unguenti delle lamie, così scrive: « Il desiderio ha invaso così tanto la mente degli uomini da trascinare all'abuso di sostanze che la natura ha elargito ai mortali. Di molte di queste (sostanze) riunite sono composti gli unguenti delle Lammie. Ciò che ho imparato da loro (le streghe), esporrò. Cuociono in un vaso di bronzo grasso di bambini con acqua, in modo che rimanga un pasta in ultimo dopo l'evaporazione. A ciò esse aggiungono aconito, foglie di pioppo, fuliggine. O anche: Sio, Calamo, sangue di pipistrello, solano sonnifero e olio (si mescolano anche altre cose di poco differenti). Ciò fatto, se ne spalmano tutto il corpo, strofinandosi con esso la pelle fino ad arrossarla e provocare calore, e lo si renda fluido, da che era denso per il freddo. Affinché si rilasci la pelle e si aprano i pori per



assorbire l'impasto in modo che la potenza dei succhi penetri più velocemente (...) credo che ciò avvenga per un tal fine » (G.B. della Porta, 1558, c. 26).

La pubblicazione di tale ricetta costò al della Porta l'epiteto di « grand sorcier neapolitain » datogli dal Bodin (Bonomo, 1959, 396). Inoltre nella traduzione della *Magia Naturalis* stampata a Venezia pochi anni dopo la ricetta viene soppressa perché ritenuta pericolosa. Negli stessi anni in cui agisce lo scienziato napoletano, altri studiosi si occupano dell'argomento. Il Cardano, nel suo *De rerum varietate* affermava che il volo delle streghe fosse pura illusione causata dagli unguenti (Cardano, 1557, 567: 575). Tali misteriosi composti sono considerati dal Cardano semplici eccitanti, con i quali il diavolo non ha nulla a che fare, e adatti a provocare reazioni stranissime in soggetti psicolabili. Sono composti, scrive il Cardano, di aconito, di solano, di sedano ed altre cose, oltre che di grasso di bambini. L'ignoranza delle forze della fantasia umana, conclude, ha messo i demonologi per una falsa via. Ultimo, ma non per importanza, si ricorderà il saggio del De Nynauld: *De la lycanthropie, transformation, et extase des sorciers*. Qui l'autore, che scrive al principio del '600, classifica tre tipi di unguento che usavano le streghe: un primo, per andare al Sabba, il secondo per cavalcare una scopa e volare per l'aria e l'ultimo per trasformarsi in animale. Anche lo scrittore francese dà alcune ricette nelle quali compaiono elementi nuovi, oltre quelli già citati: piante come la belladonna, il solano, il giusquiano, l'aconito, il calamo, ma anche animali come il rospo, il serpente, l'istrice (De Nynauld, 1615: 24: 63).

Tra questi sarebbe interessante approfondire la funzione che può avere avuto nella composizione di filtri e unguenti il rospo, spesso presente nella letteratura legata alle streghe (Thomas, 1971, 530, 653), ed alle loro « officine diaboliche » (« tu nel sonno preso, rospo / che trentun dì e notti sudasti toscò / sotto un freddo sasso, primo / bolli tu nel magico tino ». Shakespeare, *Macbeth*, in *Tutte le opere*, 1985). La pelle di tale animale può considerarsi « una autentica fabbrica chimica » (Wade Davis, 1985a, 625; Wade Davis, 1985b; Faggin, 1973) e nel 1893 ne fu estratta una sostanza allucinogena (Pelt, 1984):

Nella precedente sommaria elencazione di ricette si può osservare che l'unguento conteneva, oltre a svariati altri ingredienti il cui ruolo meriterebbe un accurato studio, alcuni componenti attivi e alteranti lo stato della coscienza, estratti da piante per lo più appartenenti alla famiglia delle solanacee quali la *Datura stramonium*, l'*Atropa belladonna*, lo *Hyoscyamus niger* e l'*Aconitum napellus*. Senza soffermarsi troppo sulle già intuite capacità di tali piante, valga la pena di ricordare che tutte contengono alcaloidi che producono, da soli o combinati sinergicamente, alterazioni della percezione, del pensiero e dello stato d'animo (Gilbert, 1889; Marszalkowicz, 1936; Schultes-Hofmann, 1983). Con dosi alte provocano allucinazioni di vario tipo, con offuscamento del sensorio e della coscienza, ed eccitando i centri rappresentativi (Barnett, 1965a, 1965b).

Sostanze come l'atropina, contenuta nella belladonna, l'aconitina, o la scopolamina, vengono assorbite attraverso la cute e le mucose, penetrando così nell'organismo (Polson - Tattersal, 1959; Murray, 1921, 279: 280).

D'altronde casi di intossicazione analoghi, con coordinate spazio-temporali assolutamente diverse, avvengono ancora ai giorni nostri nei contesti subalterni delle campagne inglesi. Polson e Tattersal, ordinari di medicina forense dell'Università di Leeds, Inghilterra, mostrano innumeri casi di pazienti ricoverati con gravi sintomi di intossicazione dovuti a innocenti unguenti che appartengono alla farmacia popolare e che contengono le sostanze suddette. Fra i sintomi che gli autori riscontrano nei ricoverati compaiono atassia, difficoltà del linguaggio, deliri, rigidità muscolare e comparsa di allucinazioni (Polson - Tattersal, 1959, 279: 280). Ma, ritornando alle streghe italiane, potrà sorgere a questo punto un altro problema interpretativo, e cioè che l'uniformità dei mezzi non è sufficiente a spiegare l'uniformità delle allucinazioni. Non viene chiarito, in altri termini, il perché *tutte* le streghe nei loro voli o viaggi partecipassero ad un vissuto onirico comune.

Rifiutando ogni richiamo ad archetipi junghiani, volti a spiegare alcune invarianze metaculturali delle esperienze soggettive, e rifiutando parimente alcune teorie antropologiche di ascendenza americana, tese a dimostrare l'esistenza di perce-

zioni allucinatorie culturalmente invariante (Harner, 1973), sembrerebbe più appropriata un'interpretazione culturalista.

L'elemento tossico nella stregoneria deve considerarsi in sostanza un meccanismo d'innescio che agisce in quel determinato contesto culturale subalterno che si differenzia, a volte assumendo caratteri antitetici (messa nera) dal modello egemone rappresentato dalla chiesa cattolica.

Ci si potrebbe attendere, in un modello di analisi levi-straussiana, che queste droghe generino non già un tipo ben determinato di delirio che è connesso alla loro natura fisico-chimica, bensì a quel tipo previsto dal gruppo secondo le proprie aspettative (Lévi-Strauss, 1978, 270).

Gli unguenti delle streghe, quindi, non celano alcun messaggio naturale, la cui stessa nozione appare ambigua. Essi sono gli innescatori e gli amplificatori di un discorso latente, carico di speranze, che si era modellato di vissuti onirici comuni che nascevano in una infelicità e povertà comune, plasmatasi attraverso i secoli ed unificandosi sotto un comune sistema produttivo « feudale » ed una comune esperienza del mondo. E quindi nuovamente questo medesimo contesto cui si deve far riferimento per comprendere il contenuto comune degli onirismi stregonico-popolari, siano essi indotti o spontanei.

Vissuti onirici e oniroidi come il Paese di Cuccagna, il Sabba delle streghe, i sontuosi banchetti, le ricchezze, la pentola d'oro ritrovata dal contadino mentre zappa la terra, devono considerarsi come risposte culturali, forme di reintegrazione culturale in cui l'individuo e il gruppo intero possono passare dallo stato di effettiva subalternità a quello di egemonia mistificata, quasi schermi sui quali il gruppo proietta le sue angosce, i suoi problemi d'esistenza, i suoi bisogni; un po' come la funzione svolta dal sogno a livello individuale. Si assiste così ad un prolungamento del diurno nel notturno e viceversa, in forma onirica, avente però caratteristiche di inversione, di un « mondo alla rovescia ». Ed « in ogni sua manifestazione il sogno tende ad essere utilizzato come fonte di sicurezza, garanzia, ottimismo contro gli incontrollabili calamitosi che l'esistenza riserva in società e gruppi dotati di esistenza particolarmente precaria (Lanternari, 1966, XX).

## Bibliografia

- BAISSAC, J., *Les Grands jours de la sorcellerie*, Paris 1890.
- BARNETT, B., *Witchcraft, Psychopathology and Hallucinations*, in « British Journal of Psychiatry », 1965, III, pp. 439-445.
- BARNETT, B., *Drugs of the Devil*, in « New Scientist », vol. 27, n. 453, july, 1965.
- BERNARDINO DA SIENA, SAN, *Le prediche volgari*, a c. di P. Bargellini, Milano 1936.
- BIANCHINI, L., *Della Storia delle finanze del Regno di Napoli*, Napoli 1859<sup>13</sup>.
- BIONDI, A., *La Signora delle erbe e la Magia della Vegetazione*, in *Cultura popolare dell'Emilia Romagna*, Milano 1981.
- BONOMO, G., *Caccia alle streghe*, Palermo 1959.
- BRUNO, G., *Opera latine conscripta*, Vol. II Pars II, Florentiae, MDCCCXC.
- CAMPORRESI P., *Il paese della fame*, Bologna 1978; *Il pane selvaggio*, Bologna 1980; *Le officine dei sensi*, Milano 1985; *Le erbe del sogno e della sopravvivenza*, in «Cultura popolare dell'Emilia Romagna», *Medicina Erbe Magia*, Milano 1981, pp. 54-78.
- CARDANO, G., *De rerum varietate libri XVII*, Basileae 1557.
- CIANCONI, A., *Potere e magia delle piante nell'ambito della legislazione greco-romana*, in «Coll. Pag. Storia della Med.», 21: 89-100, 1968.
- COULIANO, I.P., *Eros e Magia nel Rinascimento. La con giunzione astrologica del 1484*, (pref. di M. Eliade), Milano 1987, tit. or. *Eros et Magie à la Renaissance* (1484), Paris 1984.
- DE LANCRE, PIERRE DE, *Tableau de l'incostance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, Paris 1613 (rist. Aubier 1982).
- DELLA PORTA, G.B., *Magia Naturalis, sive de miraculis rerum naturalium*, Neapoli 1558, apud Mattia Cancer.
- DE NYNAULD, JEAN, *De la lycantropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, chez Jean Millot, 1615.
- FARING, H.D. - HAWKINS, J.R., *Intravenous Bufotenina Injection in the Human Being*, in « Science », vol. 123, 1956.
- FAGGIN, G., *Diabolicità del Rospo*, Vicenza 1973.
- GILBERT, E., *Les plantes magiques et la sorcellerie*, Moulins 1899.

- GINZBURG, C., *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Torino 1979; *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1982<sup>6</sup>; *Sur le Sabbat*, in «Annales», 39<sup>o</sup> année (1984), n. 2, pp. 341-354.
- GRECO, A., *Dissertatio super superstitione...* Napoli MDCCCXXXII.
- HARNER, M.J., *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford O.U.P., 1973 (editor).
- LANTERNARI, V., (Intr. a) *Il sogno e le civiltà umane*, AA.VV., Bari 1966.
- LEVI-STRAUSS, C., *Antropologia Strutturale II*, Milano 1978.
- MACHIAVELLI, N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*.
- MARSZALKOWICZ, S., *L'elemento tossicologico nella Stregoneria e nel Demonismo Medievale* (Tesi di laurea) in «Lavori di Storia della Medicina» compilati nell'a.a. 1936-37, XV, pp. 1-16.
- MAZZI, M.S., *Salute e Società nel Medio Evo*, Firenze 1978.
- MURRAY, M.A., *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford 1921 (tr. it. *Le streghe nell'Europa Occidentale*, Roma, Tattilo).
- PERUZZI, C., *Un processo di stregoneria a Todi nel '400*, in «Lares», 21.1955, Anno XXI, fasc. 1-2, pp. 1-17.
- PIPERNO, P., *Della superstiziosa noce di Benevento*, Napoli 1640.
- PITRÉ, G., *Usi Costumi Credenze e Pregiudizi del popolo siciliano*, in *Bibl. delle Trad. Pop. Siciliane*, vol. IV, Palermo 1978.
- PELT, J.M., *Le droghe*, Milano 1984 (tit. or.: *Drogues et plantes magiques*, A. Fayard 1983, trad. M. Ubertazzi).
- POLSON, C.J. - TATTERSALL, R.M., *Clinical Toxicology*, London, The English University Press, 1959.
- ROTHMAN, T., *De Laguna's Commentaries on Hallucinogenic Drugs and Witchcraft in Dioscorides' Materia Medica*, in «Bull. Hist. Med.», 46: 562-567, Nov.-Dec. 1972.
- SCHULTES, R.E. - HOFMANN, A., *Botanica e chimica degli allucinogeni*, Roma 1983 (trad. dall'inglese P. Monachesi).
- SHAKESPEARE, W., *Tutte le Opere*, a c. di M. Praz, Sansoni 1985<sup>13</sup>.
- THOMAS, K., *Religion and the Decline of Magic*, Peregrine Books 1978 (1<sup>a</sup> ed. 1971).
- WADE DAVIS, E., *L'etnobiologia dello zombi haitiano*, in «Neurologia Psichiatria Scienze Umane», vol. V, n. 4, otto-dic. 1985, pp. 620-642.
- WADE DAVIS, E., *The Serpent and the Rainbow*, New York, Simon and Schuster, 1985.