

Roberta Astori

***Il problema del Male nel Medioevo:  
le figure diaboliche nella riflessione teologica e nel folklore***

Capita spesso di sentir parlare dell'epoca medievale come di "secoli *bu*": una connotazione che nasconde un grossolano pregiudizio se non addirittura un banale falso storico. Non è necessario ricordare qui quanto, invece, la cosiddetta Età di Mezzo sia stata il tempio trionfante del colore e della vita. Tuttavia, è innegabile che morte, carestia e guerra abbiano profondamente segnato l'immaginario – oltre che le vicende storiche – delle genti medievali che, come in ogni altra epoca storica e a ogni latitudine geografica, hanno dovuto confrontarsi col problema della sofferenza e del Male. Un concetto che, elaborato dalla riflessione teologica dei Padri della Chiesa, si è reso funzionale alla politica del potere ecclesiastico nei confronti di ciò che era considerato deviante dall'ortodossia. Il male si è incarnato nel diavolo e nelle sue numerose epifanie folkloriche, la maggior parte delle quali erano, in realtà, uomini e donne in carne ed ossa. Esseri umani che hanno giocato un ruolo di espiatione collettiva, diventando l'immagine tangibile - e pertanto eliminabile - di un'idea metafisica tuttora difficile da comprendere e da accettare.

**La Demonologia altomedievale: Male come "alienazione"**

Per comprendere la costruzione del concetto filosofico di "male" nel Medioevo è necessario riferirsi prima di tutto alla Demonologia altomedievale e in particolare agli scritti di Isidoro di Siviglia<sup>1</sup>, Beda il Venerabile<sup>2</sup>, Alcuino<sup>3</sup>, Cassiano e soprattutto Gregorio Magno<sup>4</sup>. Per quest'ultimo il Male è mancanza, privazione, volontaria spinta verso il nulla. Rifacendosi alla narrazione biblica, Gregorio interpreta la sofferenza mondana come risultato della caduta di un essere primordiale, sovvertitore della volontà divina. La caduta di Lucifero è conseguenza di un atto di orgoglio<sup>5</sup> e invidia nei confronti di Dio: i medesimi moventi del peccato originale, che causa la cacciata dall'Eden della prima coppia umana. E' proprio il Diavolo, quindi, che determina e giustifica la tendenza al peccato propria del genere umano: essa deriva da una tentazione primigenia, che rappresenta la principale forma di potere del Maligno, essendo però, allo stesso tempo, il mezzo attraverso il quale Dio fortifica gli animi degli eletti. La tendenza ad avvicinarsi intimamente all'armonia divina è chiamata da Gregorio "interiorità": una tendenza che ci attrae verso il centro di noi stessi, dove possiamo ritrovare la divinità. Al contrario, il tendere all'esterno o meglio all'esteriorità ci squilibra e ci

<sup>1</sup> Cfr. *Sententiarum libri tres* (612-615), editi in MPG LXXXIII, 537-738; *Etimologiae sive originum libri tres*, a cura di W. Lindsay, Oxford, 1911; *De fide cattolica contra Iudaeos*, edito in MPG LXXXIII, 449-538.

<sup>2</sup> Cfr. *Historia Ecclesiastica*, a cura di B. Colgrave - R.A.B. Mynors, Oxford, 1969.

<sup>3</sup> Cfr. *Commentario sulla Genesi*, edito in MPL C, 515-66; *Commentario sui Salmi*, ivi, 569-639; *Commentario sull'Ecclesiaste*, ivi, 665-722; *Commentario su Giovanni*, ivi, 733-1008; *Commentario sull'Apocalisse*, ivi, 1085-1156.

<sup>4</sup> Cfr. *Moralia*, a cura di R. Gilet - A. de Gaudemaris, in SC 32 bis, libri 1-2; a cura di A. Bocognano in SC 212 221, libri 11-16; a cura di M. Adriaen, in CCCM 143, libri I-X; *Dialoghi*, a cura di U. Moricca, Roma, 1924.

<sup>5</sup> Si noti bene che, anche in epoca classica, si individuava in un atto di *hybris* verso gli dei l'origine della sofferenza e della tragedia umana.

sovrverte, alienandoci dalla verità. Il Diavolo è, infatti, l'“alieno” per eccellenza, in quanto volontariamente distante da Dio e dall'amore. Una sofferenza continua ne caratterizza l'esistenza: “*questo è l'inferno né io ne sono uscito*” dice il Mefistofele di Marlowe, confermando l'idea altomedievale secondo cui i demoni, emissari di Satana, pativano dovunque, in cielo e in terra, un doloroso castigo di espiazione. L'Inferno diviene, nella riflessione teologica, ben lontana dall'immaginario popolare, un non-luogo, metafora di una condizione che è, in ultima analisi, quella dell'essere umano, lontano da Dio su questa terra. Se non fosse per il Diavolo, tale condizione sarebbe assolutamente ingiustificabile e inaccettabile: il male, infatti, andrebbe imputato a Dio stesso. Antropologicamente, quindi, l'esistenza del diavolo è funzionale prima di tutto a una presa di responsabilità che l'uomo religioso del Medioevo non sente di accollare né a se stesso né al proprio Dio.

### **La Scolastica: Male come “privazione”**

La riflessione demonologica proseguirà nei secoli successivi col fiorire della teologia Scolastica, che operò un tentativo di approccio razionale all'analisi della Scrittura, attraverso il metodo logico-dialettico. Il fine della logica scolastica è quello di distinguere chiaramente tra verità ed errore, ortodossia ed eresia. Se al livello della rappresentazione popolare la figura demonica diventava sempre più vivida, immediata e presente, al contrario essa si sbiadiva nella riflessione teologica, tanto da decadere a caricatura retorica o di propaganda, soprattutto nella letteratura omiletica e negli *exempla*. Uno dei pensatori più originali di questa corrente di pensiero fu Anselmo, arcivescovo di Canterbury, il quale portò avanti la riflessione sul tema del male, soprattutto nel suo *De casu Diaboli*<sup>6</sup> (1085-99), che rappresenta un vero e proprio trattato filosofico sul concetto di “nulla” riferito al male. La sua tesi di fondo è la seguente: il termine “nulla” si riferisce solo a ciò che esso nega: allo stesso modo, la parola “male” dovrà necessariamente riferirsi solo al “bene” di cui rappresenta la negazione. Il male in sé, quindi, non esiste: esso è solamente privazione di bene. Un tentativo di definizione che, tuttavia, non risolve ancora il problema cruciale: perché il male nel mondo? Il male ha una causa ontologica o è frutto di un libero arbitrio? Nel primo caso si dovrebbe attribuirne la causa, come quella di ogni altra cosa, a Dio. Nella seconda ipotesi, invece, c'è la possibilità di introdurre il Diavolo come responsabile del male morale ancor prima di Adamo. Ma chi è il responsabile del male morale di Lucifero stesso? La risposta dei Padri della Chiesa solleva definitivamente la divinità di ogni possibile responsabilità: Dio permette consapevolmente il male del Diavolo e Lucifero ha peccato semplicemente perché lo ha voluto; non esistendo, a rigor di logica, una causa preesistente a un atto di libero arbitrio. Verso la metà del XIII secolo Tommaso<sup>7</sup> riprende e sviluppa questa istanza, portandola però alle estreme conseguenze. Nel *De Malo* egli distinguerà concettualmente quattro categorie di Male: il “male assoluto” (*malum simpliciter*), che egli considera una mera astrazione senza alcun referente nella realtà, dal momento che il male assoluto corrisponde al nulla assoluto; il “male metafisico”, che egli considera un'ovvia conseguenza del fatto che gli esseri umani siano stati creati meno perfetti di Dio; il “male come privazione” e il “male come peccato morale”. L'aquinata si interessa in particolare ai concetti di privazione e male morale, dal momento che il male naturale è considerato da Tommaso come prezzo necessario per l'esistenza dell'universo: deteriorabilità e sofferenza fanno parte di un disegno perfetto che la mente umana non è in grado di comprendere appieno. Non tutto quello che noi chiamiamo male, infatti, lo è in effetti. Il vero male è quello che procede dalla scelta volontaria, dal cosiddetto “peccato”: l'orgoglio di voler assomigliare a Dio nell'essere padroni del proprio destino, la concupiscenza intesa come amore di sé al di sopra di ogni regola e ragione. Tommaso andrà oltre a quanto detto dai pensatori precedenti: il peccato si deve sì alla tentazione diabolica, ma se anche il Diavolo non esistesse l'uomo non cesserebbe di peccare, a causa delle passioni del corpo. In questo modo, comincia a delinarsi quel processo di demonizzazione dell'umano che

<sup>6</sup> Cfr. *De casu Diaboli*, in “Opere”, a cura di F.S. Schmitt, Stoccarda, 1968, vol. I, pp. 231-76.

<sup>7</sup> Cfr. *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, a cura di R. Busa, 7 voll., Stoccarda, 1980.

porterà, ad esempio, alla sostituzione del Diavolo medievale con l'“uomo scellerato” di Shakespeare, nel quale il male è circoscritto alla personalità umana individuale.

## Il Diavolo “antropizzato” del folklore

Le raffinate riflessioni teologiche su tema del Male e del Maligno si sviluppavano parallelamente alle rappresentazioni popolari: due binari contigui ma non tangenti, che presupponevano diversi livelli di fruizione e diverse finalità didattiche: il popolo illetterato veniva edotto sul tema attraverso l'omiletica, le sacre rappresentazioni, l'arte sacra, il racconto popolare, la fiaba e tutte le forme di tradizione orale, rimanendo sostanzialmente all'oscuro delle sottigliezze filosofiche che sottendevano a questo dominio simbolico. La rappresentazione del demonio, per risultare immediatamente comprensibile, doveva caricarsi di tinte forti, assolvendo a una doppia funzione didattica e catartica: il Diavolo era prima di tutto un pauroso deterrente, efficace mezzo di ricatto e controllo delle pulsioni o dei movimenti ritenuti pericolosi o eversivi. Egli diventava, di conseguenza, anche il principale capro espiatorio delle più varie tensioni sociali e, ancora, forniva una valida giustificazione alle azioni apparentemente brutali e illogiche commesse dal potere ecclesiastico ai danni coloro che, per diversi motivi, erano ritenuti in qualche modo devianti dall'ortodossia. Nell'immaginario collettivo, invece, egli diviene una metafora estesa di incubi e paure e un ricchissimo serbatoio simbolico, in cui vanno a confluire gli sterminati universi dell'ignoto e dell'ignorato. Nel diavolo popolare convergono, infatti, diverse influenze folkloriche coeve ed elementi propri delle tradizioni precedenti: dalle antiche civiltà mediterranee alle antiche religioni nordiche dei Celti<sup>8</sup>, dei Germani<sup>9</sup> e degli Slavi<sup>10</sup>. Ne risulta, nella concezione e

<sup>8</sup> Dalla religione celtica, ad esempio, venne “Cerunos” il signore della fertilità, della caccia e degli inferi “dalle grandi corna di cervo”, che a sua volta ricorda nei suoi tratti caratteristici l'immagine del Pan greco-romano.

<sup>9</sup> La tradizione germanica presenta delle divinità ambigue: Wuotan è sovrano degli uomini ma anche dio della distruzione e guida la caccia selvaggia; Thor è uno spaventoso dio del tuono, che di rosso vestito guida un carro trainato da due caproni; Hilda è la sovrana della morte e la dea della sessualità. A lei appartengono i tipici tratti delle divinità femminili ctonie, come suggerisce anche l'etimo del suo nome, connesso a grotte e tane (cfr. il tedesco *hölle*, *hohle* e l'inglese *hole*, “buca”, “tana”).

<sup>10</sup> Una delle figure diaboliche mediate dal folklore slavo nella cultura tardo-medievale è quella del vampiro, a cui si attribuivano attività e poteri simili a quelli di altre simili figure folkloriche come le streghe (che a loro volta si riferivano alle *lamiae* o alle *empusae* delle tradizioni classica e mediterranea). Il carattere diabolico di queste creature risiede sia nella loro peculiarità di nutrirsi del sangue di altri esseri viventi (preferibilmente quello dei neonati), sia nel loro campo d'azione, di preferenza notturno, che infine nel loro rapporto con la morte e con i morti: “Strigidi, rondoni, succiacapre, pipistrelli, sono animali notturni, o che volano sul far della sera. Gli Strigidi amano luoghi solitari e rovine, il silenzio, le tenebre (...) L'oscurità suscita sentimenti di mistero e di angoscia, la tenebra è adatta all'apparizione degli spettri, gli esseri malvagi amano il buio. Col Cristianesimo, più che il giorno, fu la notte a popolarsi di fantasmi, di diavoli che odiano la luce, che infieriscono sugli uomini soltanto col favore delle tenebre, diversamente dal mondo greco-latino, quando era soprattutto il meriggio a brulicare di tentazioni e di demoni meridiani”. (G. L. BECCARIA, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Einaudi, Torino, 1995, p. 176). Questi rapaci notturni sono stati da sempre classificati tra gli animali impuri, in associazione al demoniaco e al magico: essi sono messaggeri di morte e pronosticano sventure, quando non diventano addirittura mostruosi assassini. Le *striges* latine, che a loro volta discendevano dalle mitiche *lamiae*, “demoni femminili notturni che succhiavano il sangue e il latte alle puerpere, e dilaniavano i bambini” (*Ibidem*), derivano il loro nome dall'orrendo verso che emettono nell'atto di strappare le viscere ai lattanti: come sostiene Isidoro (*Etimologiae*, XII, 7, 42): “Strix nocturna avis, habens nomen de sono vocis; quando enim clamat stridet”. Stessa tesi afferma Ovidio in *Fasti*, VI, 131-139: “Sunt avidae volucres, nonqua phineia mensis / guttura fraudabant, sed genus inde trahunt / grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis, / canities pinnis, unguibus hamus inest / nocte volant puerosque petunt nutricis egentes / et vitiant cunis corpora rapta suis / carpere dicuntur lactentia viscera rostris / et plenum potu sanguine guttur habent. / Est illis strigis nomen, sed nominis huius / causa, quod horrenda stridere nocte solent.” Queste figure mostruose si trasformeranno nel tempo nelle più note “streghe”, che perderanno questo carattere di divoratrici di sangue (cristianizzate, esse succhieranno l'olio delle lampade votive) mantenendo tuttavia il loro potere esiziale, soprattutto sui neonati. Per inciso, è interessante notare come l'infanticidio sia stata “la tradizionale accusa rivolta non solo contro le streghe, ma anche contro gli eretici e gli ebrei” (BECCARIA, *cit.*, p. 182). Ciò che qui interessa rilevare, comunque, è l'esistenza di radicate tradizioni mitiche e folkloriche, che fanno riferimento a queste figure mostruose che si nutrono del sangue (o del latte) altrui e – soprattutto – la loro connotazione diabolica, in relazione allo stretto legame simbolico che questi esseri intrattengono il sangue, emblema di

nell'iconografia diabolica medievale, una figura spesso contraddittoria, ora connotata come gran Signore del Male, da temere e rispettare, ora come uno squallido buffone, da irridere e gabbare. Il diavolo del folklore non viene definito, infatti, con la stessa rigorosa chiarezza di quello della teologia, sfumando in immagini altre, come quella dell'Anticristo, dei fantasmi, dei draghi, dei mostri, dei folletti e delle streghe<sup>11</sup>. Inoltre, nelle varie tradizioni folkloriche non c'è una netta distinzione tra il Diavolo principe del male e i demoni suoi seguaci<sup>12</sup>, così come accade invece nella riflessione teologica.

E' interessante notare come, nella cosiddetta cultura popolare, il genio del male si presenti in una veste addomesticata e familiare, come personaggio molto meno terribile di quello dipinto dalla propaganda ecclesiastica.

## L'innominabile

Questo appare evidente sia nell'iconografia e quindi nella rappresentazione artistica, che in quella letteraria e teatrale che, infine, nella denominazione linguistica, caratterizzata dall'uso dell'eufemismo. Un tabù linguistico connota fortemente, infatti, la storia del nome (o dei nomi) del demonio:

‘Il nome accompagna la cosa o la persona naturalmente, fa tutt'uno con essa. E' una concezione, questa, largamente diffusa negli stadi arcaici della civiltà. La parola ha una forza vitale ineguagliabile: possedere il nome equivale a possedere la cosa: la conoscenza della parola conferisce un potere reale sulle cose e sugli uomini. Formulando il nome si teme pertanto di suscitare la collera di chi lo porta. Si evita di pronunciarlo, sostituendolo con un altro. Oggetto di timore sono gli esseri soprannaturali: Dio, il Diavolo. [...] Quale antidoto alla paura che generava, il suo nome (del Diavolo, ndr.) è stato intenzionalmente alterato in italiano in forme del tipo *diamine*, *diancine*, con analoga alterazione in tutti i dialetti, dal piem. *diasne*, *diane*, al sic. *diàmmanni*, *diammanuni*, *diàmmici*, *diamunini*, *diàntani*, *diàntini*, *diantanuni*, *diàrrachi*, *diarracuni*, *diancucciuni*, *diàschiacci*, *diaschiacciuni*. Per allontanare

morte e di vita allo stesso tempo. Interessante notare infine, per inciso, che nei secoli successivi (dal XVII secolo e in particolare nell'area mitteleuropea) la chiesa operò una persecuzione anche ai danni dei cosiddetti vampiri, celebrando una sterminata serie di processi che culminavano con l'eliminazione dei malcapitati. I rituali di eliminazione ricordavano i roghi medievali, prevedendo la cremazione delle spoglie del vampiro attraverso il fuoco. E' noto che i riti di eliminazione col fuoco hanno una vastissima tradizione nelle più svariate culture e spesso si associano ai culti funerari o, più in generale, a culti scongiuratori delle calamità naturali. Si pensi, ad esempio, alle cerimonie del ‘fuoco della miseria’ che si celebravano nell'Europa medievale in caso di moria del bestiame: sul falò rituale si facevano passare le bestie affette dall'epidemia, in modo da purificarle dal male. Successivamente, il fuoco divenne il metodo eletto per l'eliminazione delle streghe (che venivano arse sul rogo, se non in forma diretta, almeno in un'effigie o fantoccio che le rappresentasse). A tal proposito, cfr. J. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Newton Compton, Roma, 1999, pp. 704-25. ‘Il fuoco possiede la proprietà di purificare bruciando; esso annulla e distrugge il male e, tra l'altro, è in grado di cancellare ogni minimo residuo corporeo delle streghe o di altri esseri demoniaci’ (H. BIEDERMANN, *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, 1999, p. 209).

<sup>11</sup> A tal proposito cfr. R. MANSELLI, *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, in M. Romanello (a cura di), ‘La stregoneria in Europa’, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 39-62.

<sup>12</sup> ‘L'uso del termine *deofol*, ‘diavolo’, come sinonimo di ‘demone’ (parola che a sua volta deriva dal gr. *δαίμων*), risale all'antico inglese e persiste fino ad oggi; il francese *démon*, l'italiano *diavolo*, lo spagnolo *diablo* presentano la medesima ambiguità semantica e solo il tedesco fa sovente una distinzione fra *Teufel* e *Dämon*. [...] Oltre ai nomi antichi provenienti dalla tradizione giudaico-cristiano-gnostica, (come Satana, Lucifero, Abaton, Asmodeo; Trifone, Sabbatai e Satanael), il Diavolo assume una gran quantità di soprannomi, sempre più numerosi e vari attraverso i secoli. Nella tradizione inglese, ad esempio, egli è il ‘Vecchio dalle Corna’ (*Old Horny*), il ‘Vecchio Peloso’ (*Old Hairy*), l'‘Uomo nero’ (*Black Bogey*), il ‘Forte Dick’ (*Lusty Dick*, Dickon o Dickens), ‘Gianni il Gentiluomo’ (*Gentleman Jack*), il ‘Buon Diavolo’ (*The Good Fellow*), il ‘Vecchio Nick’ (*Old Nick*), il ‘Vecchio Bisbetico’ (*Old Scratch*); e simili sono i suoi nomi in francese, tedesco e altre lingue. Questi nomi sfumano in quelli dei demoni minori, anch'essi identificati con gli spiriti e il mondo delle fate e degli gnomi del paganesimo”. Cfr. J. B. RUSSEL, *Il Diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 45.

l'influenza maligna hanno avuto nei dialetti larga diffusione denominazioni tabuistiche del tipo *brutta bestia*, *mala bestia*, [...] *il nemico*, *il maligno*, *l'anticristo* (in sic. ant. *anticristi* era una specie di pianta velenosa), *la tentazione*, *l'avversario* (designazione di Satana nell'Antico Testamento; ne è il suo significato fondamentale), *il brutto*, *la bestia*"<sup>13</sup>.

In altre lingue e culture, come quella russa, bielorusa o ucraina, egli diventa addirittura *l'innominabile* o *quello che non va nominato*. Più frequentemente, per nominarlo si utilizzano "epiteti in negativo quali *nero*, *magro*, *sporco*, *brutto cattivo*, *malvagio*, *maligno*, *menzognero*, *persona cattiva*, *impuro*, *non buono*<sup>14</sup>", oppure "pronomi come *egli*, *quello*, *quello lì*, *questo*, *questo qui*, *quello stesso*, *lui stesso*, *proprio lui*, *costui*<sup>15</sup>". Più in generale, il demonio appare connotato decisamente da un carattere di "diversità", o meglio gli appartengono, rovesciati al negativo, gli epiteti propri del divino. L'idea di rovesciamento sta alla base non solo dell'elaborazione concettuale teologica ma anche della rappresentazione iconografica del maligno: sia che esso venga raffigurato in forma umanoide<sup>16</sup> che ferina, la sua corporeità è fortemente connotata da elementi iperbolici, tali da renderlo mostruoso.

### **Iconografia diabolica: il deforme e il mostruoso**

Questa deformità esteriore rispecchia, naturalmente, la disarmonia dell'animo: lo scopo didattico dell'arte e della letteratura a tema "diabolico" era quindi quello di impressionare e spaventare i peccatori con le minacce dei tormenti infernali. Le fattezze mostruose e bestiali dei diavoli indicavano quindi la loro distinzione dalla dignità angelica e l'assenza tutta ferina di un'interiorità consapevole. Il demonio appare, nel VI secolo, con fattezze umanoidi, nell'aspetto di un essere piccolo e deforme, un diavolicchio, un *eidolon* o di un vecchio vestito di una lunga casacca, da cui spunta una piccola coda, due gambe lisce e muscolose; oppure come un essere grande e grosso, nudo<sup>17</sup> e scuro di pelle, con mani di uomo ma con artigli ai piedi; o ancora come un gigante con fattezze umane; può essere, infine, un angelo vestito di bianco, con ali piumate e lunghi capelli fluenti sulle spalle. Gli attributi più frequenti del diavolo in forma umanoide sono i capelli lisci e scuri o, successivamente, serpentini e irsuti: una capigliatura a foggia di fiamma che forse alludeva ai tormenti infernali. Tra le altre caratteristiche fisiche ricordiamo gli occhi di fuoco, le labbra vomitanti, le braccia e le gambe lunghe e sottili, i tronchi rigonfi, il naso lungo e ricurvo: particolare, quest'ultimo, che nell'arte medievale fu odiosamente connesso con uno stereotipo razziale al fine di demonizzare gli ebrei. Nell'arte medievale più antica, come in Sant'Apollinare Nuovo ad esempio, il Diavolo poteva avere un nimbo o un'aureola, segno di potere piuttosto che di santità. In questi diversi aspetti continuerà a dominare le scene per tutto il periodo che va dal IX all'XI secolo.

Come animale o mostro incomincia ad apparire sempre più sovente dall'XI secolo, forse a causa della riforma monastica e dell'interesse che essa ridestò verso i padri del deserto. I vari tipi non sono definiti chiaramente e molti diavoli sono un po' umanoidi e un po' animali: in un manoscritto dell'XI secolo, ad esempio, vediamo un diavolo umanoide molto simile a una creatura ferina: grande, grosso e nero, ha occhi tondi e bianchi, orecchie bovine, coda corta, artigli ai piedi e piccole

<sup>13</sup> Cfr. BECCARIA, *cit.*, pp. 103-4 e segg.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>15</sup> *Ivi*.

<sup>16</sup> E' interessante notare che, in tutto questo periodo, molto raramente si assiste alla raffigurazione del demonio in forma femminile. La demonizzazione della donna sarà più evidentemente esplicita nel periodo tardomedievale, dando il via alla famigerata caccia alle streghe.

<sup>17</sup> La coda, la nudità, la pelle irsuta sono elementi iconografici che suggeriscono una forte caratterizzazione sessuale della figura diabolica e ricordano le rappresentazioni di certe figure mitiche associate alla fertilità, come quella dei satiri, dei fauni e del dio Pan.

corna<sup>18</sup>. Un manoscritto proveniente da Amiens in Francia, databile al X secolo, mostra invece un diavolicchio piccolo e nudo, con testa bovina, lunghi capelli, ali d'uccello e artigli ai piedi. I demoni d'aspetto animale o mostruoso seguivano tendenzialmente le forme suggerite dalla Scrittura, la teologia e il folklore: serpenti<sup>19</sup>, draghi<sup>20</sup>, gatti, lupi, leoni, capri, e pipistrelli... Fra gli attributi bestiali più comunemente assegnati ai demoni si possono ricordare la coda, le orecchie animali, la barba caprina, gli artigli e le zampe - soprattutto quelle posteriori - da capro. Altra caratteristica peculiare della fisicità diabolica è la zoppia: «la zoppaggine ha sempre denunciato un rapporto-contatto con l'aldilà, col soprannaturale, coll'infero o col divino. Chi va o torna dall'altro mondo è spesso contrassegnato da un'asimmetria deambulatoria, lo zoppo dei miti<sup>21</sup> è connesso con la discesa agli inferi, in Grecia lo squilibrio dell'andatura era legato alla divinità/demone che ha rapporti con l'oltretomba. Zoppo è Edipo (il greco *oidípous* significa «colui che ha il piede gonfio»), Edipo l'indovino, che ha legami con le divinità sotterranee, l'eroe ctonio associato a divinità infernali come le Erinni. Piedi torti all'indietro, zoppaggine, sono propri degli esseri ctonio-infernali<sup>22</sup>». Le corna, in un primo momento non molto diffuse, lo divennero verso l'XI secolo e ne è testimonianza il gran numero di citazioni di questo attributo nei proverbi popolari. Il diavolo (sia in forma umanoide che ferina) era spesso alato<sup>23</sup> e dall'Alto Medio Evo in poi le sue ali erano quasi piumate, come quelle degli angeli; mentre dal XII secolo cominciarono a comparire le ali da pipistrello.

Per quanto riguarda i colori con cui veniva raffigurato, di solito era nero<sup>24</sup>, ma certe volte appariva blu o viola, a significare la sua costituzione materica: egli era fatto di aria scura, densa e inferiore, in contrapposizione agli angeli buoni che, composti di fuoco etereo, erano di colore rosso. Il rosso divenne colore diabolico solo nell'arte medievale posteriore, in associazione al sangue e alle fiamme infernali. Altre volte ritroviamo il diavolo raffigurato in marrone<sup>25</sup> o, ancor più spesso, in grigio pallido, il colore dei malati e dei morti.

---

<sup>18</sup> Le corna sono un simbolo di potere, largamente diffuso in tutte le tradizioni culturali, dall'Africa settentrionale (pitture rupestri del periodo glaciale) all'antico Egitto (la dea celeste Hator è rappresentata con una testa di vacca a cui veniva posto tra le corna un disco solare) all'Asia Minore. Il corno come simbolo di forza divina è menzionato anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento (Luca, 1, 69; *Apocalisse*, 5, 6).

<sup>19</sup> Sulla simbologia del serpente, cfr. H. EGLI, *Il simbolo del serpente*, ECIG, Roma, 1993.

<sup>20</sup> Sulla simbologia del drago, cfr. D. BERESNIAK – M. RANDOM (a cura di), *Il Drago*, Mediterranee, Roma, 1988. Sulla simbologia animale nell'interpretazione mitico-religiosa, cfr. anche A. BONGIOANNI – E. COMBA (a cura di), *Bestie o Dei? L'animale nel simbolismo religioso*, Ananke, Torino, 1996; A. CATTABIANI, *Zoario. Storie di gatti, aironi, cicale e altri animali misteriosi*, Mondadori, Milano, 2001; M. CENTINI, *Le bestie del Diavolo*, Rusconi, Milano, 1998; M.P. CICCARESE, *Animali simbolici. Alle origini del Bestiario cristiano*, EDP, Roma, 2002; J.C. COOPER, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, Neri Pozza, Vicenza, 1997; G. SILVESTRI, *Gli animali nella Bibbia*, Garamond, Roma, 1994.

<sup>21</sup> Sulla zoppia nel mito cfr. DETIENNE M.–VERNANT J.P., *Les pieds d'Héphaïstos*, in «Les Ruses de l'intelligence», Paris, 1978, pp. 257-60.

<sup>22</sup> BECCARIA, *cit.*, pp. 122-3.

<sup>23</sup> Le ali «non contraddistinguono soltanto gli angeli del mondo cristiano ma anche le creature demoniache, i geni, le fate e i silfi, caratteristici delle culture del mondo antico. Questa parziale adozione dell'aspetto di un uccello esprime l'appartenenza alla sfera del cielo, il sollevarsi con la leggerezza delle piume al di sopra del mondo dell'uomo. Dal punto di vista della simbolica, questo attributo non deve tanto erigere una figura 'capace di volare' in senso fisico, quanto piuttosto rivalutare la corporeità attraverso il segno del sapersi sollevare dal peso di questa vita. [...] Ai diavoli non vengono concesse le leggere ali dell'uccello ma le coriacee ali del pipistrello». Cfr. BIEDERMANN, *cit.*, pp. 24-5. Sull'associazione simbolica demonio-pipistrello-vampiro, cfr. *Ibidem*, p. 407-8.

<sup>24</sup> La sua prima apparizione in nero, piuttosto che in altri colori scuri è nel Salterio di Stoccarda dell'XI secolo. Questo colore, posto in naturale relazione al bianco, di cui rappresenta l'opposto e la negazione, simboleggia la completa assenza di coscienza, l'oscurità, il buio, il lutto ed è perciò associato al mondo ctonio.

<sup>25</sup> «P. Portal (1847) considera il marrone una mescolanza di rosso e nero, 'simbolo dell'amore sotterraneo', 'parametro infernale' e 'fuoco oscuro'; per lui ha un significato maligno in quanto equipara il marrone al rosso dell'antico dio egiziano Sutech (Seth, Tifone). [...] In ambito cristiano il marrone è il 'colore del terreno, dell'autunno, del lutto (...), simbolo dell'umiltà'. [...] Con un significato negativo viene però anche collegato al fumo e al fuoco (Sodoma e Gomorra) e al diavolo» Cfr. BIEDERMANN, *cit.*, p. 292.

## Le figure diaboliche associate alla morte e alla magia

L'associazione simbolica alla semantica della morte è frequente e si collega a un'estetica del macabro e del terrifico. I simboli di morte, come quelli diabolici, si collocano sulla coordinata più "sinistra", in quell'asse dello sdoppiamento che contrappone l'anima al corpo, la luce al buio, il sonno alla veglia, la crescita alla decomposizione, la carne alle ossa, il caldo al freddo. L'ossessione di questo "doppio separato" viene esorcizzata e ricomposta nella mimesi e nella produzione delle larve folkloriche e inconse, che a loro volta sono connotate da attributi terrificanti. Anche in questo modo, la morte diviene un principio negativo legato al "male", e si "demonizza": basti pensare ai vari eserciti di anime – quasi dei doppioni delle schiere cavalleresche – che infestavano i vasti spazi rurali dell'Europa medievale, o alla "famiglia Hellequin" di cui troviamo notizia negli scritti di Oderico Vitale, Walter Map, Gervasio di Tilbury e Stefano di Bourbon; o ancora alla "caccia selvaggia" di boccacesca memoria. Si pensi inoltre allo slittamento semantico del termine "negromanzia", che dall'originario significato etimologico di "divinazione con l'ausilio dei morti" passa a indicare la pratica goetica<sup>26</sup> che oggi chiameremmo "magia nera", pratica propria della stregoneria diabolica: non a caso, infatti, il repertorio del negromante si compone di elementi retorici e rituali che appartengono, tradizionalmente, alla sfera semantica demonica. Egli prepara i suoi filtri mescolando il sangue<sup>27</sup> di upupe, pipistrelli, gatti e galli neri: tutti animali associati simbolicamente alla sfera semantica diabolica; egli recita le sue incantazioni pronunciando, al contrario, le preghiere della liturgia cristiana. Magia e stregoneria, collocandosi in una dimensione simbolica eversiva, programmaticamente opposta e rovesciata rispetto a quella dell'ufficialità canonica di cui rappresenta una blasfema parodia, assumono quindi una connotazione fortemente diabolica. La stessa dimensione simbolica appartiene, infatti, a Satana stesso: creatura capace di mutare aspetto senza ordine e logica, egli è privo di bellezza, armonia, verosimiglianza e forma; storto o contorto qual è, costituisce la ripugnante deformazione di ciò che la natura umana e angelica doveva essere. Essendo una parodia della norma, intesa come modello di bellezza e perfezione (umana e divina), il Diavolo assume, nella sua grossolana corporeità, un carattere grottesco (specialmente nei *Fabliaux*<sup>28</sup>), diventando una figura grossolana e burlesca, che si esprime e si difende, nelle sue sfide con i Santi, a suon di peti...

## Il Demonio incarnato e perseguitato

Smitizzato dalla rappresentazione folklorica, declassato a creatura bassa e ridicola e contrassegnato come Antagonista per antonomasia dalla teologia canonica, il diavolo o meglio il Maligno si

---

<sup>26</sup> Agostino (*De civitate Dei*, X, 9) distingue due forme di magia: la *theurgia*, una magia benefica, a base filosofica, in grado di elevare l'anima, e la *goetia*, un tipo di magia bassa e perversa. Ma in ogni caso entrambe le possibilità erano poste nel segno del demoniaco, ossia nel ricorso ad entità superiori e diaboliche (la magia è "Perniciosa et a Zabulo inventa", si dice nel *Decretum Gratiani* (quaestio V.12). Il ricorso a queste pratiche, chiamate col termine di *cerimoniae*, ossia rituali ben precisi e strutturati, è esecrabile: non si ammette, infatti, che l'uomo non accontentandosi dell'ordine dell'universo, tenti di modificarlo. Viene rifiutata l'idea stessa di esperimento inteso come trasformazione attiva. Nessuna trasformazione dell'ordine naturale è possibile: l'arte magica, infatti, è frutto di un'illusione, è un inganno giocato dal demonio ai danni dell'ingenua credulità umana. La connotazione dell'arte magica è assolutamente negativa: la "magia nera", prevede il commercio col macabro mondo dei morti e l'utilizzo di sangue e cadaveri. Isidoro, infatti, identifica i *magi* coi *malefici*, ossia quelli che operano il male, fino ad essere in grado di uccidere senza ricorrere a filtri, una definizione che ritroviamo anche nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (lib. I, cap. X, XI, XII): in pieno Medioevo, quindi, si circoscrive il campo d'azione del magico nell'ambito del male.

<sup>27</sup> Il rosso è il colore del sangue e del fuoco, elementi vitali per eccellenza, ma rosso è anche il colore delle fiamme infernali, del vestiario satanico nell'iconografia tradizionale, delle anime dannate comparse in visione a Vulferio di Montiers Saint-Jean, nella notte della Trinità, e a un vassallo degli Staufer all'porte del Priorato di Sélestat. (cfr. Cfr. J.C. SCHMITT, *Medioevo superstizioso*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 150-1). E' curioso rilevare come il colore rosso, nella simbologia ecclesiastica cristiana, si riferisca al *Corpus Domini*, elemento vitale primario, emblema del riscatto dal peccato e garante della salvezza eterna tramite la resurrezione.

<sup>28</sup> Cfr. *Fabliaux*, a cura di R. Brusegan, Einaudi, Torino, 1980.

incarcererà in figura umana, divenendo oggetto di violente e sanguinose persecuzioni ai danni di tutti coloro che la Chiesa riteneva opportuno ricondurre all'ortodossia, attraverso il Tribunale dell'Inquisizione, che esaminava e reprimeva tutti i fenomeni di devianza dottrinale: deviante poteva essere l'eretico, l'ebreo, l'ateo, il pazzo, la donna...

Gli autori del famigerato *Malleus Maleficarum*, i frati domenicani Jakob Sprenger ed Heinrich Institoris, dichiaravano infatti che le donne:

“sono difettose di tutte le forze, tanto dell'anima quanto del corpo; [...] sembrano appartenere a una specie diversa da quella degli uomini ... e in effetti come conseguenza del loro primo difetto, quello dell'intelligenza, sono più portate a rinnegare la fede; come conseguenza del secondo, e cioè delle loro inclinazioni e passioni smodate, studiano, escogitano varie vendette, sia attraverso stregonerie sia in qualunque altro modo. Non c'è quindi da stupirsi se in questo sesso c'è tanta abbondanza di streghe”.

La ragione di questa deficienza della donna risiede nel fatto stesso che ella

“è più *carnale* dell'uomo, come risulta in molte sporcizie carnali. Si può notare che c'è come un difetto nella formazione della prima donna, perché essa è stata fatta con una costola curva, cioè una costola del petto ritorta come se fosse contraria all'uomo. Da questo difetto deriva anche il fatto che, in quanto animale imperfetto, la donna inganna sempre”.

L'inganno, come noto, è l'arma di elezione del Tentatore. E la tentazione si accanisce, naturalmente, sulla carne. E' evidente che una simile concezione sottintendeva oltre che una forte carica misogina, anche una visione fortemente sessuofobica. Tra le varie epifanie del Demonio, infatti, ricordiamo le figure dei Fauni e degli Incubi che infestavano le notti dei peccatori medievali.

“Nel medioevo, come già presso gli antichi, non si faceva molta differenza fra Fauni, Satiri e Incubi, mostri che già prima del Cristianesimo avevano assunto mansioni riferite alla sfera del sesso. Nell'antica Grecia Efialte, identico a Pan, era il demone dell'incubo il responsabile delle *phantasìai*, termine tecnico del vocabolario magico che in greco designava espressamente i sogni erotici. Da Efialte vengono attaccati e oppressi i dormienti, schiacciati sotto il suo peso [...] L'incubo è stato riportato nell'ambito della patologia, quel senso di oppressione e soffocamento accompagnato da apparente paralisi agli arti, sudore, palpitazione. Ma quell'oppressione, fin dai tempi più antichi era stata attribuita a demoni lussuriosi e a spiriti malevoli. Poi, con l'avvento del cristianesimo, quelle entità maligne sono state rifunzionalizzate. L'incubo pagano sarà identificato dalla Chiesa col Diavolo<sup>29</sup>”.

A questo punto, è necessaria e importante una precisazione: la cultura cristiana medievale mantiene, facendo propri, i relitti di credenze magico-religiose che affondano le loro radici in tempi remotissimi<sup>30</sup>. Cambiano entità e figure, a seconda dei tempi e dei luoghi, ma si tratta sempre dei medesimi “attanti”, ossia di una classe di attori costituita mediante le loro funzioni, esseri che possono essere molto diversi fra di loro ma che vengono identificati da una medesima funzione. E la funzione di tutte queste figure demoniache è trasparente: incarnare le potenze negative, sia quelle proprie dell'agire umano che quelle degli agenti naturali e atmosferici.

<sup>29</sup> Cfr. BECCARIA, *cit.*, p. 154.

<sup>30</sup> Durante il Medioevo “si era verificata una convergenza tra gli usi magici sopravvissuti, e per forza di cose entrati in contatto con il cristianesimo da un lato, e aspetti della nuova religione rivelatisi più agevolmente inseribili in antichi contesti magici dall'altro”. Cfr. F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizione nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1985, p. 14.

Non è il caso, qui, di ripercorrere la triste storia della caccia alle streghe: ma ci facciano riflettere e pensare i roghi epifanici che si celebrano nel giorno della ‘Befana’, che ricorre proprio in questo periodo: eco devitalizzato di un rito di fertilità primigenio<sup>31</sup>, poi recuperato e trasformato in una pratica brutale.

## Bibliografia

- AA.VV., *Le Diable au Moyen Age: doctrine, problèmes moraux, représentations*, PUF, Paris, 1979.
- AA. VV. *Le parole divine dei cantori di strada*, Carocci, Roma, 2003.
- BECCARIA G.L., *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Einaudi, Torino, 1995.
- Id., *Sicuterat. Il latino di chi non lo sa. Bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti*. Garzanti, Milano, 2002.
- BEIGBEDER O., *Lessico dei simboli medievali*, Jaca Book, Milano, 1989.
- BERESNIAK D. - RANDOM M. (a cura di), *Il Drago*, Mediterranee, Roma, 1988.
- BIEDERMANN H., *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, 1999.
- BONGIOANNI A.-COMBA E. (a cura di), *Bestie o Dei? L'animale nel simbolismo religioso*, Ananke, Torino, 1996.
- BUTLER F., (a cura di), *La grande esclusa, L'Asino d'oro*, Emme, Milano, 1978.
- CARDINI F., *Magia, stregoneria, superstizione nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1979.
- CATTABIANI A., *Zoario. Storie di gatti, aironi, cicale e altri animali misteriosi*, Mondadori, Milano, 2001.
- CENTINI M., *Le bestie del Diavolo*, Rusconi, Milano, 1998
- CHEVALIER J. - GHEERBRANDT A., *Dizionario dei Simboli*, Rizzoli, Milano, 1997.
- CICCARRESE M.P., *Animali simbolici. Alle origini del Bestiario cristiano*, EDP, Roma, 2002
- CONTINI G. (a cura di), *Il teatro religioso del Medioevo*, Sansoni, Firenze, 1949.
- COOPER J.C., *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, Neri Pozza, Vicenza, 1997
- CUSATELLI G., *Ucci ucci*, Mondadori, Milano, 1994.
- DARNTON R., *Il grande massacro dei gatti*, Adelphi, Milano, 1988.
- DELLA CAPANNA G., *Magia, astrologia, inquisizione e medicina medioevale*, Giardini, Pisa, 1969.
- DETIENNE M.-VERNANT J.P., *Les pieds d'Hépaïstos*, in "Les Ruses de l'intelligence", Paris, 1978.
- DURAND, G. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari, 1972.
- Id., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1976.
- Id., *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze, 1982.
- EGLI H., *Il simbolo del serpente*, ECIG, Roma, 1993.
- ELIADE M. (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Vol. I, II, Jaca Book, Milano, 1995.
- EVANS E.P., *Animali al rogo*. Ed. Riuniti, Roma, 1989.
- FRAZER J., *Il ramo d'oro*, Newton Compton, Roma, 1999.
- FUMAGALLI V., *Paesaggi della paura*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- GINZBURG C., *I Benandanti. Ricerche sulla stregoneria e i culti agrari tra 'Cinque e 'Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

<sup>31</sup> “Una tradizione che affonda le sue radici in epoche remote ed è nota alle popolazioni celtiche così come a quelle mediterranee. I riti del fuoco hanno da sempre un forte valore esorcistico ed apotropaico, che si rende ancora più evidente nei momenti di passaggio, com'è l'ingresso in una nuova stagione calendariale o liturgica. Il fuoco purifica, vivifica e vaticina: la tradizione vuole infatti che il “Vegliardo”, ovvero il vecchio del paese ritenuto depositario di un'antica e profetica sapienza, seguendo la direzione del fumo che sale dalla pira accesa, si farà augurare l'andamento della nuova annata: Al di là dell'intento divinatorio, è chiara la funzione di rinnovamento ciclico di queste cerimonie, che, in fondo, altro non sono che riti di fertilità, in cui si invoca l'abbondanza delle messi.” Cfr. AA. VV. *Le parole divine dei cantori di strada*, Carocci, Roma, 2003, p. 98.

- Id., *Storia notturna, una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989.
- Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1992.
- GOI S., *Il Segreto delle Filastrocche*, Xenia, Milano, 1991.
- GRI G.P., *I giorni del magico*, Libreria editrice goriziana, 1998.
- KIECHEFER R., *La magia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- LE GOFF J., *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino, 1977.
- Id., *La civiltà dell'occidente medievale*, Einaudi, Torino, 1981.
- Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1984.
- Id., *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- LEVI BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Presses Universitaires de France, 1910.
- LURKER M., *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1990.
- MANSELLI R., *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, in M. Romanello (a cura di), "La stregoneria in Europa", Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 39-62.
- Id., *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, Studium, Roma, 1975.
- MEADE M., *Crossroads. The Quest for contemporary rites of passage*, Open Court, Chicago, 1998.
- MICELI S., *Funzione significativa della magia e funzione rituale*, in AA.VV., *La magia. Segno e conflitto*, Flaccovio, Palermo, 1979, p. 94.
- NEUMANN E., *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma, 1978.
- OLDONI M., *La tradizione orale e folklorica*, in "Lo spazio letterario del Medioevo" (*La produzione del testo*, vol. I, tomo I), Salerno Editrice, Roma, 1992.
- PORTAL F., *Sui colori simbolici. Nell'antichità, nel medioevo e nell'età moderna*, Milano, Trento, 1999.
- RICOEUR P., *Il male: una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993
- RUSSEL J.B., *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il I e il V Secolo*, Mondadori, Milano, 1994.
- Id., *Il Diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma- Bari, 1985.
- SCHMITT J.C., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Id., *Il gesto nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Id., *Medioevo superstizioso*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- Id., *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- SILVESTRI G., *Gli animali nella Bibbia*, Garamond, Roma, 1994.
- STEFFEN U., *Incontro col drago. Immagini e simboli della lotta col male*, RED, Como, 1988.
- THORNDIKE L., *A history of magic and experimental science*, The Macmillian Company, New York, 1923.
- Id., *Magic, witchcraft, astrology and alchemy*, in "The Cambridge medieval history", a cura di J. B. Bury, Cambridge University Press, London, 1936, vol. VIII, chapter XXII, pp. 660-7.
- WAGNER R.L., "Sorcier" et "Magicien", *contribution a l'histoire du vocabulaire de la magie*, Droz, Paris, 1939.
- Id., *Textes d'étude*, Droz, Genève, 1949.